

Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Luis Miguel Nunes da Silva Loureiro **O ecrã da identificação**

Luis Miguel Nunes da Silva Loureiro

O ecrã da identificação

Uminho | 2011

Dezembro de 2011





Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Luís Miguel Nunes da Silva Loureiro

O ecrã da identificação

Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação
Especialidade em Sociologia da Comunicação e da Informação

Trabalho realizado sob a orientação da
Professora Doutora Felisbela Maria Carvalho Lopes

DECLARAÇÃO

Nome: Luís Miguel Nunes da Silva Loureiro

Endereço electrónico: luis.m.loureiro@gmail.com

Telefone: 931114943

Número de Cartão do Cidadão: 08116252 9ZZ6

Título da Tese de Doutoramento: O ecrã da identificação

Orientadora: Professora Doutora Felisbela Maria Carvalho Lopes

Ano da conclusão: 2011

Ramo de conhecimento do Doutoramento: Sociologia da Comunicação e da Informação

É autorizada a reprodução parcial desta tese, apenas para efeitos de investigação, mediante declaração escrita do interessado, que a tal se compromete.

Universidade do Minho, 7 de Dezembro de 2011

Luís Miguel Nunes da Silva Loureiro

“Quero atirar-me à água para cair no céu”

Pablo Neruda, 1923

in *Crepusculário* (2005: 78)

Agradecimentos

Nenhum voo é possível sem uma aerodinâmica própria, sem o esboço de um rumo ou a visão de uma linha de horizonte estendida, algures, ao lugar de destino. Não existe voo onde não se achar uma biologia do espaço e do tempo. Também nenhum mergulho se fará sem escafandro ou garrafa de oxigénio, e sem a vontade e o prazer da profundidade. McLuhan diria o humano e a prótese neural que o estende, apetece-nos dizer o humano e o movimento perpétuo da descoberta. Nesta cinética própria, chegará um momento em que a exploração das profundezas se há-de distender na contemplação de todas as lonjuras. Esse é o momento da gratidão: quando o espectador da viagem emerge no inaudito palco dos rumos, para perceber os actores que o tomaram pela mão e o fizeram mergulhar em águas de assombro.

Destes actores se ocupa a tarefa seguinte, cujo único objectivo será o de tentar desenhar um palco do qual nenhum deles se possa sentir proscrito.

Se houve voo, e se os abismos percorridos pelo olhar foram sempre observados com o prazer da curiosidade panorâmica, tal terá de ser creditado a quem nunca se esqueceu de que jamais se farão voos onde não existirem asas, e mergulhos onde não se deixar livre curso às correntes da invenção. De liberdade se fez o percurso, acompanhado sempre pelo conselho avisado e amigo de Felisbela Lopes, a quem coube a paciente orientação deste projecto. Não se tratou de uma mera observação circunstancial, muito menos de uma presença institucional normativamente tutelar: fez-se antes de um olhar crítico, de uma presença aberta e compreensiva, rigorosa e disciplinada, mas sempre dada à ultrapassagem dos limites e à imaginação. Se houve voo é porque houve asas, se houve mergulho é porque houve a segurança de que o percurso de descoberta nunca se faria na solidão líquida, no sopro aleatório da atmosfera imensa.

Sem o orientar de facto, facilmente se perceberá que o trabalho que a seguir se apresenta é também percorrido, em inúmeras das suas intersecções e rugosidades, pelo pensamento

provocante de Moisés de Lemos Martins, ao qual prestará muito mais tributo do que aquele que a citação directa, normativa e académica, denunciará. Sabemo-lo, talvez o tenha percebido Moisés de Lemos Martins quando, no instante fecundador em que nos mostrou Virilio, nos sussurrou um silenciosamente sonoro *‘é por aqui’*. O efeito de uma impressão que se aponta ao caminho ou, como afirma o mestre, o efeito de um momento *em que arriscamos a pele*, pode ser assim: devastador.

Tinha razão o nosso companheiro investigador Rui Pereira quando, na partilha dos percursos iniciais, cruzando o asfalto veloz com o pensamento, vaticinava a viagem porvir como uma *recolha de munições para batalhas futuras*. Tivemos a felicidade de as buscar junto de armeiros de excepção, de estrategos nas artes da livre cinética das ideias. Há quem */hes* chame, com justiça, a Escola do Minho. Manuel Pinto, Aníbal Alves, Helena Sousa, Joaquim Fidalgo, Rosa Cabecinhas. Por um pensamento que recusa amarras, por uma liberdade que não se submete à espúria mercância dos saberes. Por causa de voos que instigam o voo.

Finalmente, porque essa viagem no planador do inóspito e do recôndito necessita sempre de uma casa de partida; e porque de nada vale a aventura se dela não houver notícia, se dela não se souberem as coordenadas, um simples *‘por onde andas?’*. Da inocência dos primórdios a todas as partilhas consentidas, todas as cumplicidades e paciências, tantas milhas batidas ao vento da conversa, ao teste simples das ideias que fervilham e irrompem em turbilhões. À amizade e à escuta crítica de Isabel Reis. E aos contributos amigos de Dinis Ramos, Luís Brito e Ricardo Bessa Martins.

E...

À Cátia, por tudo o que, na viagem é Caminho, é Mar e Voo. Tudo e Uno.

À mamã Isabel e à mana Alexandra.

E ao papá Carlos António, porque é eterna a vida que se insufla, se conduz e se educa, mesmo que o tempo todo da vida não chegue para a sua justa devolução.

Luís Miguel Loureiro

Braga, Dezembro de 2011

O ecrã da identificação

Resumo

O presente trabalho pretende atingir uma proposta sociológica crítica do espaço público contemporâneo, a partir da perspectiva que uma pesquisa dos fenómenos de *identificação* (muito presentes na nossa relação quotidiana com os ecrãs tecnológicos mas extensíveis à nossa relação subjectiva com o mundo) nos pode fornecer. Essa proposta constrói-se sobre dois níveis de questionamento, elaborando um modelo que será depois submetido a análise: o primeiro, a partir de um estudo da *identificação* como fenómeno cinético, cuja descrição teórica o definirá como modo contemporâneo múltiplo de ligação do *Eu* ao mundo, combinando elementos de temporalidade e de narratividade; o segundo, indagando esse mundo de ligações a partir dos colectivos que formulam. Emergirá daqui uma teorização sociotécnica do *ecrã* contemporâneo. Ao instabilizar, hibridizar e simbiotizar as tradicionais relações de mediação, o *ecrã da identificação* já não responde a partir das linhas fronteiriças modernas que separavam sujeito e objecto em campos distintos. Coloca-se, pois, à contemporaneidade, como problema político, pondo em evidência as tensões cada vez mais violentas entre as noções de *privado* e *público*. É desse problema que se ocupa a nossa pesquisa.

O modelo proposto pelo presente trabalho fundar-se-á numa verificação das insuficiências dos sistemas modernos de mediação, cujas bases radicam nos conceitos tradicionais de *espaço público*. Os *espaços de identificação* que proporemos como modelo espaço-temporal, plural e orgânico, jogam-se no que poderíamos descrever como uma noção *gradativa* da *identificação*, que entende a *formulação do problema público* a partir de todos os fundos possíveis, alguns deles já não dependentes de processos racionais de acção comunicativa: da profundidade mais inóspita, intersticial e *anónima*, na qual é até possível descrever uma ausência ou vazio originário de *identificação*; à imensa e veloz superfície do visível, superfície de toda a *publicidade* sobre a qual encontramos os modos de operação dos *media*, e na qual a *identificação* imediata explode em miríades de si.

O modelo hipotético formulado a partir da investigação teórica será, finalmente, testado em contexto empírico, a partir de uma estratégia qualitativa de *estudo de caso*. O caso a analisar é o protesto da *Geração à Rasca*, conjunto de manifestações que ocorreram, simultaneamente, em

nove cidades portuguesas, a 12 de Março de 2011, envolvendo um total estimado de pelo menos cerca de 300 mil pessoas, só em Lisboa e no Porto.

Tratou-se de um acto político, aparentemente configurado de acordo com as noções modernas de cidadania, que teve um grande impacto no espaço público mediático, sendo profusamente noticiado e comentado em *media* nacionais e internacionais. A nossa análise verificará, no entanto, que o processo da sua elaboração esteve longe de se fechar sobre um espaço público meramente fundado em relações de visibilidade mediada e de controlo da mediação. Manteve-se sempre como um processo aberto e, em certa medida, indeterminado, procurando evitar a redução da mediação à representação e mantendo uma permanente conexão às suas profundezas mais íntimas, nele reveladas como *interioridade comum*. O que emergiu à superfície partilhável do visível sob a aparência de um *acto de cidadania* foi, assim, um fenómeno fundado num conjunto de múltiplas dinâmicas concorrentes, fundadas tanto no que designaremos a *circulação anónima da palavra subjectiva* como na sua visibilização objectivada e controlada.

Verificar-se-á, assim, a partir do caso estudado, a plausibilidade e aplicabilidade empírica do modelo hipotético elaborado pelo duplo questionamento teórico precedente, o que lhe confere um potencial de generalização ao estudo de fenómenos sociais contemporâneos cuja configuração originária escapa aos quadros de pensamento fornecidos pelas teorias de acção política fundadas nos conceitos tradicionais de espaço público.

The screen of identification

Abstract

This work aims to propose a critical sociological understanding of the contemporary public space through a thorough investigation of the *identification* phenomena (massively present in our daily life as a relation with the technological screens but also possible to extend to the subjective relation with the world). It intends to develop a double-layered questioning, thus elaborating a model that is to be tested and analyzed afterwards: a first layer, built around a conceptualization of *identification* as a kinetic phenomenon, whose theoretical description will define it as a contemporary multiple mode of connection of the *Self* to/with the world, combining elements of temporality and narrativity; a second layer, interrogating this world of connections from the collectives they elaborate. This will resort into a sociotechnical theorization of the contemporary *screen*. By destabilizing, hybridizing and symbiotizing the traditional relations of mediation, this *screen of identification* surpasses the old modern borderlines that used to draw a clear distinction between subject and object. It then poses itself to contemporaneity as a political problem, underlining the increasingly violent tensions between the notions of *private* and *public*. Our research is focused in this problem.

The comprehensive model that will emerge from this work is based on the verification of the current insufficiencies of modern mediation systems, conceptually grounded on the traditional *public space* theoretical frames. The *spaces of identification* spatial-temporal, plural and organic model that we propose is rooted on what could be described as a *gradative* conceptualization of *identification*, that tries to understand the *formulation of the public problem* from all possible depths, some of them no longer dependent on communicative rationality based processes: from the most unknown, interstitial and *anonymous* depths, on which we are able to describe an absolute absence of *identification*; to the immense and fast surface of the visible, surface of all *publicity*, over which we encounter the operative modes of the *media* and observe the myriads of explosions and sightings of immediate *identification*.

This theoretically built hypothetic model will be finally put to test before an empirical context, using a *case study* qualitative research strategy. Our analysis will be focused on the

Desperate Generation (Geração à Rasca) protest, a set of simultaneous demonstrations that took to the streets of nine Portuguese cities, on March 12th 2011, involving an estimated total of 300 thousand people in Lisbon and Porto alone.

It was, in fact, a political act apparently elaborated according to the modern principles of citizenship and having a deep impact on the mediatized public space where it became the object of a huge quantity of news and chronicles, both nationally and internationally. Despite this, our research confirmed that its inner elaboration process never closed itself on a public space exclusive framing established upon relations of mediated visibility and control of mediation. Its development kept an openness and, to some extent, an indeterminate character, by permanently trying to avoid the reduction of mediation to representation and by keeping a permanent connection to its most intimate depths, revealed in it as *common interiority*. The political phenomenon that apparently emerged to the shareable surface of the visible as an *act of citizenship* was instead the result of a multiple set of concurring dynamics, ignited by what we will designate the *anonymous circulation of the subjective word* and confined within its objectified and controlled visibilization.

Our case study will then allow us to verify the empirical applicability of the theoretically elaborated hypothetical model. This will boost its generalization potential to the study of other contemporary social phenomena with political impact, whose original features seem to escape the ordinary frames of thought built according to political action theories grounded on the public space traditional concepts.

Índice

Agradecimentos	iii
Resumo	v
Abstract	vii
INTRODUÇÃO	1
I PARTE - Da <i>identificação</i> como fenómeno cinético	7
Capítulo 1 - A modernidade eufemística	9
1.1. O problema do Nós: diluição	12
1.2. O problema do Eu: implosão	23
1.3. Modernidade e fuga	29
1.3.1. Hipérbolos, metáforas e eufemismos	29
1.3.2. A contemporânea <i>arte da fuga</i> ou o concerto improvável	39
Capítulo 2 - Do avanço da <i>identificação</i>	45
2.1. Da <i>identificação</i> e do sincronismo do mundo: elementos para uma teoria da <i>identificação</i>	46
2.1.1. Tempo: o instante (in)terno	50
2.1.2. Espaço: Lugares e não-lugares potenciais	53
2.2. Da <i>identificação</i> e da condensação da narrativa	59
2.3. O problema do tempo e da temporalidade	64
Capítulo 3 - Do <i>mapa mundi</i> da experiência à <i>anagnórisis</i> quotidiana	73
3.1. Da elaboração contemporânea do <i>mapa mundi</i> da experiência	74
3.2. Condensação: <i>anagnórisis</i> no teatro da vida	85
3.3. <i>Anagnórisis</i> contemporânea e o acesso às narrativas da vida	92
Capítulo 4 - Da <i>identificação</i> como <i>ligação</i>	99
4.1. A <i>identidade</i> em fuga	100
4.2. A <i>identificação</i> e a crise da <i>identidade</i>	110
4.3. A tríade cinética: <i>identificação</i> , <i>fluxo</i> e <i>ligação</i>	116
II PARTE - O avanço da <i>identificação</i> e a crise da mediação moderna	133
Capítulo 1 A falsa mobilização do <i>espectador</i>	135
1.1. A interface mundo	137

1.1.1. Da mitologia tecnológica como <i>interface mágica</i>	138
1.1.2. Da imagem interposta	144
1.1.3. Luz	152
1.1.4. Sombra	162
1.2. A falsa mobilização do <i>espectador</i>	169
1.2.1. Perspectiva e imobilidade	171
Capítulo 2 - Do espaço público rarefeito aos espaços de <i>identificação</i>	185
2.1. O paradoxal <i>empowerment</i> do <i>espectador</i>	188
2.2. Espaço público rarefeito	195
2.3. O <i>espectador</i> necessário	212
2.3.1. Do <i>ser-espectador</i> como condição de acção	212
2.3.2. Do <i>ser-espectador</i> como condição de partilha	226
2.3.3. Do <i>homem anónimo</i> como condição originária do <i>ser-espectador</i>	235
2.4. Espaços de <i>identificação</i>	241
Capítulo 3 - O ecrã da <i>identificação</i>	251
3.1. Breve percurso pelas cinéticas da imagem	253
3.2. A <i>imagem-mapa</i> e o luminoso mundo em movimento	255
3.3. O fora-de-campo fusional ou o poder da <i>imagem-libido</i>	266
III PARTE - Estudo de caso: Protesto da <i>Geração à Rasca</i>, <i>identificação</i> e espaço público	287
Capítulo 1 - Ao encontro de uma metodologia de análise	289
1.1. O <i>ser-espectador</i> como operador metodológico	289
1.2. A objectivação da subjectividade	295
1.2.1. De objecto de análise a sujeito da ciência	296
1.2.2. A relação da metodologia com o sujeito da ciência	303
1.3. A construção de um modelo de análise	304
1.3.1. O vaivém entre <i>questões</i> e <i>conceitos</i>	305
1.3.2. Modelo de análise	308
Capítulo 2 - A <i>Geração à Rasca</i> como objecto analítico	313
2.1. O mo(vi)mento da observação: a estratégia de estudo de caso	313
2.2. O protesto da <i>Geração à Rasca</i> como <i>caso</i>	321
2.3. Materiais empíricos: metodologias de recolha e perspectivas analíticas.....	328

Capítulo 3 - Estudo de caso: <i>espaços de identificação</i> no protesto da <i>Geração à Rasca</i>	335
3.1. Contexto geral e contextos próximos	335
3.2. Da Deolinda aos espaços de <i>identificação</i> originários	350
3.3. A palavra anónima e o poder da intersticialidade	365
3.4. Das profundezas cinéticas às erupções no visível	381
3.5. O jogo das <i>identificações</i> no acesso a espaços de aparência	398
3.6. Ir ou não ir, eis as <i>identificações</i>	423
3.7. O protesto da Geração à Rasca	439
CONCLUSÕES	447
1. A crise do visível	447
2. A <i>identificação</i> como modo múltiplo de ligação do <i>Eu</i> com o mundo	450
3. O modelo de espaços de <i>identificação</i>	453
4. O espaço público repovoado ou a possibilidade do <i>cidadão anónimo</i>	458
5. A construção contemporânea do problema público	460
6. Notas finais	462
BIBLIOGRAFIA:	467
SUPORTE DOCUMENTAL DO ESTUDO DE CASO:	495

Introdução

Deixemo-nos entreter pelo movimento puro dos dias. A vertigem veloz, o sopro fugaz, o pouco que resta de uma planura de tempo. O varrimento. Toda a narrativa de viagem parece ter sido tomada de assalto pelo *código*: o código genético, o código da estrada, o código de barras, o código postal, o código burocrático, o código informático, o código da lei. Num mundo achatado, o trabalho da narrativa reduz-se a um trabalho técnico de *codificação*.

O código é o que *identifica* o mundo, o que o torna verdadeiramente digital, o que o oferece como rede de coordenadas. É a mediação dissimulada que o faz devir *imediate*. O incessante trabalho da codificação, a que o contemporâneo assiste, traz, pois, essa *identificação* instantânea para o centro da experiência. Uma experiência contida, controlada, normalizada, enquadrada, orientada, aferida, medida, vigiada, totalizada mas também instável, flexível, descentrada, insegura, fluida, acelerada, impossível de fixar a uma raiz de identidade. Na experiência, a *identificação* codificada deixa, pois, um rasto acelerado de fragmentação, de explosão caótica e desconexa de momentos totais, o apelo sedutor a um *aqui e agora* que se promete sempre único. O mais provável é que se desvaneça. Reduzida ao número (Martins, 2011: 19), digitalizada no código imediato da *identificação*, a narrativa já não se produz mais como viagem, surpresa e vicissitude, produz-se apenas como conexão eléctrica a pontos dispersos na imensa superfície do visível. É, por isso, necessário indagar o contemporâneo sobre o avassalador avanço cinético a que se assiste.

O percurso de pesquisa que aqui se inaugura parte de uma questão, enunciada no projecto de investigação que propusemos à Universidade do Minho, essencialmente fundada num quadro de preocupações relativas às contemporâneas dinâmicas técnicas: *como é que nos ligamos aos ecrãs?* O que agora nos propomos fazer evoluirá, no entanto, para uma abordagem fenomenológica que assumirá uma perspectiva sociotécnica dessa relação, como *ligação do Eu ao mundo*, através de um aprofundamento teórico das cinéticas da *identificação*. Subsumir-se-á, finalmente, à questão de compreender *como se formulam e funcionam os colectivos que emergem da identificação, entendida como fenómeno cinético de ligação narrativa e temporal, do Eu ao, e com o mundo*. Como questão acessória, conseqüente relativamente a esta, indagaremos, também, *a relação crítica desses colectivos emergentes com a noção moderna de espaço público*.

Antes de perguntarmos o que produz um tão amplo espalhamento da *identificação* num quotidiano partilhado, teremos assim de a perscrutar como fenómeno, sentiremos necessidade de a produzir como conceito teórico capaz de fornecer quadros de pensamento do problema, com o intuito de evitar a sobra de ambiguidades. Toda a I Parte se dedicará a este propósito de elaboração de um enquadramento teórico passível de fornecer linhas orientadoras para as questões centrais da investigação. Diríamos, desta I Parte, que ela se concentrará, essencialmente, na investigação do *Eu* da *identificação*, porque nenhuma *identificação* pode ser compreendida sem a noção de um *Eu* de partida e regresso.

O presente trabalho inicia-se, pois, abrindo o mais possível o questionamento, procurando possíveis caminhos de análise para as questões críticas que a própria época coloca ao *Eu*. Diremos, desta modernidade que persiste como dobra sobre si mesma (Sloterdijk, 2002: 216), que é *eufemística* (capítulo 1). O contemporâneo pode, de facto, dizer-se nas cinéticas da fuga, do escape, da dissimulação, da produção constante de novas imagens substitutivas, cuja funcionalização num quotidiano acelerado se funda em ligações rápidas, preferencialmente instantâneas, passíveis de inserção no tempo acelerado das dinâmicas sociotécnicas. Ligações que serão investigadas como *identificação* e, mais tarde, nos surgirão como interpelação crítica aos sistemas mediadores estabilizados que a modernidade impôs de modo funcional e operativo nas complexas relações entre o *íntimo*, o *privado* e o *público*. No fundo, o que o estudo do avanço cinético da *identificação* nos sugerirá é a progressiva diluição da antiga *identificação* profunda, íntima, radicular e inteira, que fundava a *identidade* nos alicerces inquebráveis de um *Nós* comum, praticamente não deixando sobras para o *Eu* subjectivado. Diagnosticaremos essa diluição (capítulo 2), constatando-a numa *identificação* contemporânea que se espalha pelo visível acelerado, logo, naquilo a que hoje se subsumirá o *espaço público* que resta como superfície de relações do humano com o mundo. O *Eu*, que *aqui e agora se identifica*, fá-lo-á através da multiplicidade dinâmica das ligações, ligações de temporalidades (investigadas a partir da noção de *imagem-tempo*, de Gilles Deleuze) e de pedaços de narratividade (que Jacques Rancière subsume, na sua obra recente, como *frase-imagem*), havendo sempre um *Nós* que a *identificação* formula, que já não é esse *Nós* ancestral, sólido e perene que contava vidas inteiras e constituía, em si mesmo, *comunidade*. São caminhos que indagaremos nos capítulos inaugurais desta I Parte a partir de um *Eu* feito estilhaço da sua própria implosão, deixando em suspenso esse outro *Nós* diluído para uma análise mais detalhada na II Parte.

A tese geral que defenderemos na I Parte, começando no capítulo 2 e desenvolvendo-se pelos seguintes, é a de que à ciência social que, com eventual desassombro, arriscamos propor, já não aproveita um pensamento da *identificação* que a pense, separadamente, a partir de uma ordem *analógica* imediata (tempo) e de uma ordem *psicológica* identitária (narrativa). A *identificação* pode ser, na nossa época, tanto o produto do puro juízo fenomenológico de identidade (Husserl, 2007: 65), de tipo matemático-analógico, como o produto igualmente imediato de uma *condensação narrativa*, um rápido e utilitário *reconhecimento* estabelecido a partir de operações de tipo codificador; ou ainda, manifestar-se em toda a sua extensão e profundidade, como ligação inteira de origem. Isto é, a *identificação* emerge na contemporaneidade muito mais como modo múltiplo dos possíveis de uma constante e necessária *auto-sinalização e orientação* do *Eu* no mundo (capítulo 3). O que significa que teremos de arriscar um novo olhar teórico sobre a *identificação* encarando-a, muito mais, a partir de noções dinamicamente intramutáveis como *superfície* e *profundidade*, *visibilidade* e *ocultação*, *luz* e *sombra*; observando-a, enfim, como *fenómeno plurissensorial e cinético* que só verificaremos possível no seio de uma fenomenologia que se revelará sempre impura, furtiva a um pensamento essencialista. E, ainda, a partir das possibilidades combinatórias que emergem do seu carácter de ligação múltipla.

Far-se-á, assim, a defesa de um pensamento integrador, capaz de perceber os mecanismos imediatos dos raciocínios de identidade (e diferença), mas também os processos complexos, mais ou menos profundos, que relacionam, ligando de modos múltiplos, um *Eu* e um *Nós*. Ou seja, transportando-a para uma linguagem simplificada, o que nos propomos realizar é a tentativa de dar consistência à ideia de que a *identificação*, para se tornar modo de leitura da época, tem de ser analisada a partir de uma perspectiva conceptual alargada, liberta das grilhetas que a têm amarrado à explicação separada de dois fenómenos que a teoria sociológica não tem pensado de modo integrado: a *identificação 'de'* e a *identificação 'com'*. Pretende atingir-se, com este movimento integrador, uma melhor compreensão do que se revela ambivalente e paradoxal na relação do humano com o humano, do que o faz baloiçar entre o próximo e o distante, do que o instabiliza no quotidiano acelerado de um *mundo sincrónico* no qual já não existem tempos mortos (Sloterdijk, 2008b: 154). A *identificação* conceptual que emerge de uma crítica cinética da modernidade, tal como a que nos é sugerida pelo labor filosófico de um Peter Sloterdijk, mas também da leitura cruzada e nem sempre pacífica de outros autores do pensar cinético contemporâneo como Paul Virilio, Mario Perniola, Giorgio Agamben, Zygmunt Bauman, Derrick de

Kerckhove, José Bragança de Miranda ou Moisés de Lemos Martins, implicará, pois, a rejeição da identidade fixista como chave de leitura do problema: este reclama antes a compreensão intrínseca do movimento, do processo, do fluxo (capítulo 4).

É, então, entendimento da investigação aqui proposta, que se torna cada vez mais premente uma compreensão dos modos pelos quais a *identificação* vem emergindo na contemporaneidade, em especial a partir de uma acelerada, intensificada, quase inconsciente, de quotidianamente adquirida, relação múltipla do humano com um codificado *mundo-imagem* que o rodeia e simbioticamente absorve, tantas vezes reduzido e totalizado pela ligação fascinada à imagem tecnológica. Será, assim, uma investigação crítica sucessiva, combinatória de uma pesquisa arqueológica com a tentativa constante de inserção no movimento, cuja metodologia geral passará pelo escavamento de novas questões a partir dos assentamentos conceptuais obtidos de questionamentos precedentes. Daí que, ao procurarmos um modo de descrever a II Parte do trabalho, só o possamos fazer a partir da ideia de uma irradiação teórica.

Definido um quadro conceptual de partida, a II Parte tratará essencialmente de interrogar *comunicacionalmente a identificação*, isto é, de indagá-la nos territórios imprevisíveis e múltiplos do *Nós*. Os três capítulos de que se compõe constituem outras tantas teses, que podem ser tomadas separadamente ou compreendidas conjuntamente, a partir das consequências, relações e hipóteses que extraem. Enquanto na I Parte nos ocupamos da investigação e formulação sucessiva de um conceito teórico, isto é, da elaboração de um construto, na II Parte trataremos de o pesquisar sob a forma dos diversos colectivos que dele emergem. Se toda a *identificação* transforma o *Eu* num *Nós*, isso significa a necessidade de interrogar teoricamente os colectivos sociotécnicos que partem e se formam do *Eu*, ou seja, que elaboram uma *subjectividade* de sentido colectivo, intersubjectivamente partilhável. A analítica que agora se persegue terá, pois, de se manter cinética, tal como a que formulou o construto original, o que significa interrogar esses sujeitos colectivos a partir da sua cinética intrínseca, da noção de corpos em movimento e em mobilização.

Tantos quantas as teses que se desenvolvem, são três, esses sujeitos colectivos em exame: o *espectador*, o *cidadão* (capítulos 1 e 2) e, finalmente, o *ecrã* sociotécnico contemporâneo (capítulo 3), que os põe em relação e os instabiliza, hibridizando a sua relação no e com o *tempo* e o *espaço*. Dos dois primeiros, veremos como emergem das separações clássicas entre sujeito e objecto, formando-se, no entanto, um e outro, para a noção do colectivo. O primeiro, como colectivo de partilha, o segundo como colectivo de acção. Ambos, como colectivos

políticos. A tese geral, que uma crítica cinética de ambos, auxiliada por autores tão diversos como Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt, Guy Debord, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas, Jacques Rancière, Slavoj Žižek, Marie-Jose Mondzain, Anne Friedberg, Bragança de Miranda ou López-Petit extrairá da análise, dir-nos-á, no entanto, que enquanto o *espectador* é um sujeito que a modernidade proscreeu (capítulo 1), o *cidadão* é um sujeito por ela insuflado e alimentado eufemisticamente (capítulo 2). Veremos, contudo, o quão próximo se encontram, correspondendo a *falsa mobilização do espectador*, operada pelos dispositivos de dominação da modernidade, ao eufemismo que acentua a enfraquecida posição contemporânea do *cidadão*: se o primeiro surge condenado como sujeito *passivo* e, aí, instado à mobilidade intensificada como *consumidor* e *utilizador*, ao segundo remete-se a responsabilização por uma eufemística *acção* política que, na verdade, interessa apenas à dominação como *consumo* e *utilização*. Ou seja, concordando com as teses de Moisés de Lemos Martins, falamos de uma efectiva desactivação do *cidadão* ou, numa leitura mais radical, como a proposta por López-Petit, da sua inutilidade política, dando-se assim o concurso simultâneo deste *cidadão* desapossado com o *espectador* proscrito: um e outro afirmam uma colectividade em crise. O que nos confronta, enfim, com o problema contemporâneo do *espaço público* que é o problema que verdadeiramente nos ocupa como sujeitos de uma ciência da comunicação. É na figura de uma diagnosticável *crise da mediação moderna*, geradora de fenómenos de *rarefação* do espaço público (capítulo 2), que subsumiremos estas teses, entrando aqui, de sopetão, o quadro analítico obtido das reflexões conceptuais da *identificação*.

De facto, pondo-nos em relação com o mundo, a *identificação* teria de nos colocar em fatal confronto analítico com ele. Não será difícil perceber, do construto teórico obtido na I Parte e da sua leitura cruzada, a partir de pontos de vista situados sobre os sujeitos colectivos em exame na II Parte, como a *identificação* sociotécnica contemporânea nos transporta para uma diluição de fronteiras tradicionais como a fronteira *público/privado*. Como tentaremos arguir no capítulo 3, haverá, hoje, muito mais, uma relação *ecranizada* com o que poderíamos aceitar como *imagem pública* (a *imagem-mapa*) e *imagem íntima* (a *imagem-líbido*). Se os modos imediatos de *identificação* nos colocam sobre todas as superfícies de relações e, desde logo, sobre a avassaladora e ofuscante superfície do visível, estas relações de superfície já não podem ser mais reduzidas somente ao *espaço público* tradicional, fundado numa visibilidade partilhada, arquitectural ou política, e ao acesso livre de homens livres à noção arendtiana de *espaços de aparência*, que a modernidade nos legou. Por outro lado, a própria *identificação* em profundidade

também já não nos remete apenas para os espaços *íntimos* e *privados* de relação, espaços fundacionais, territórios identitários de origem. Daí que a reflexão crítica nos induza um modelo teórico alternativo às noções dicotômicas que o pensamento moderno sobre o espaço público, cuja probidade filosófica vem sendo garantida em trabalhos de autores como Habermas, nos transmitiu.

A alternativa que a presente investigação colocará a teste funda-se no que poderíamos descrever como uma noção *gradativa* da *identificação*, que entende a *formulação do problema público* a partir de todos os fundos possíveis: da profundidade mais inóspita, intersticial, que exploraremos a partir das recentes propostas de Santiago López-Petit sobre *espaços de anonimato*, nos quais é possível descrever uma ausência ou vazio originário de *identificação*, à imensa e veloz superfície do visível, superfície de toda a *publicidade* sobre a qual encontramos os modos de operação dos *media*, e na qual a *identificação* imediata explode em miríades de si. A aproximação empírica que faremos servirá, precisamente, para aferir a potencial validade desta alternativa, que se elaborará a partir de um modelo hipotético dinâmico que subsumiremos como *espaços de identificação*. Inseriremos a nossa observação num *caso* específico, o protesto da *Geração à Rasca*, concretizado como manifestação simultânea de rua, em várias cidades portuguesas, a 12 de Março de 2011. É dos pressupostos científicos e metodológicos desta observação, das suas vicissitudes e dúvidas e, finalmente, do seu produto, que se ocupa toda a III Parte.

Pretende-se, assim, realizar uma investigação social que privilegie, em permanência, a potência cinética da *questão*. Daí que o movimento lhe seja inerente e a crítica lhe seja imprescindível. Temos, hoje, fundados motivos para acreditar que o problema que a *resposta* coloca à ciência social se relaciona com o seu fixismo. A *resposta* serve a um mundo imediato, codificado, reduzido ao número, mas esgota-se nele, esvai-se na sua própria narrativa em estado finalizado. Só uma *resposta* que se abra sempre a novos lugares, que são os lugares da *questão*, contém em si a potência das narrativas por contar.

I PARTE

Da *identificação* como fenómeno cinético

Capítulo 1 A modernidade eufemística

A modernidade *em fuga de si mesma* é a modernidade eufemística. Não reclama explicação ou definição porque delas está constantemente a escapar. A *figura de estilo*, que até pode ser apenas uma qualquer *stylish figure* da *passerelle* moderna, é o seu único modo de demonstração, o *false friend* que a persegue sem a alcançar.

Todas as estratégias de fuga têm sido válidas nesta modernidade fugidia e, como aponta Peter Sloterdijk (desde a segunda metade da década de 1980), todas radicam na cinética contemporânea da *mobilização infinita*:

“Os grandes mobilizadores da Modernidade contêm a promessa de vencer a finidade e a transitoriedade da condição humana através da mobilização anuladora dos limites dessa mesma condição finita e transitória. O rápido sucesso desse impulso à escala planetária põe em evidência a compulsão com que a vida na era pós-metafísica procura vencer a irreversibilidade do seu curso dirigido para a morte. Em lugar dos esforços de eternização, que deixaram de ser plausíveis, ela põe em prática estratégias modernas de dinamização. Já não olhamos, através do barulho e do fumo, para imagens e sons primordiais, antes aprendemos a afugentar imagens com imagens e sons com sons. Devido ao efeito conjugado dos mobilizadores, a Modernidade forma a imagem de uma cultura metafísica invertida. Ao terror do movimento irreversível já não responde a fuga para o imóvel, mas a fuga para o fugidio” (Sloterdijk, 2002: 99-100).

E será neste escorregar que, *constantemente*, a época resvala. E nela se revela o *eufemismo* como *figura* crítica que emerge: a *constante cinética* dos tempos modernos, a auto-estrada veloz que evita o choque frontal, a *hipocrisia estrutural* (Bourdieu, 1994: 183), a *fuga para a frente* da qual resulta *“o paradoxo de uma radical ausência de futuro”* (López-Petit, 2010: 37), a

¹ Alguns anos após, em *O Estranhamento do Mundo* (original de 1993), Sloterdijk estudará em detalhe um mundo que *“foge de si mesmo em si mesmo; a partir de cada lugar do mundo fugitivo preparam-se continuações de fugas”* (2008: 72). Aconselha-se, especialmente, uma leitura atenta ao capítulo *O desvio ocidental – A fuga do mundo para a frente* (págs. 66 a 74), para uma melhor compreensão das ideias do pensador germânico acerca desta matéria, ideias que, como facilmente se constatará, inspirarão uma boa parte da nossa reflexão.

“época em que o contraditório se realiza” (Miranda, 2007: 21). “As principais técnicas do poder são agora a fuga, a astúcia, o desvio e a evitação, a efectiva rejeição de qualquer confinamento territorial” (Bauman, 2001: 18). Com efeito, estará já o nosso cérebro tão conformado e imerso no *eufemismo* que não percebe que o facto de nos deixarmos rodear de uma poluição visual de eventos, que ofusca e relativiza, colocando-nos na “era da dissimulação total” (Virilio, 1994: 69); a necessidade de nos auto-mobilizarmos acelerada e obsessivamente para o *agora*; a constatação de, nas mais recentes décadas, termos desejado e aceite que a nossa modernidade se tornasse *líquida* (Bauman), *hiper* (Lipovetsky, Aubert), *tardia* (Giddens), *super* (Augé, Ballandier), e tudo isto depois de ser simplesmente *pós* (Lyotard), *já ultrapassada*... não serão mais do que demonstrações das várias tentativas de reforço do *eufemismo* que se sucedem a todos os instantes na estrada veloz, estilizada e vaporosa da *moderna* produção fotogénica do mundo?

Por isso, fuja da fuga, para nela melhor mergulharmos: iremos produzir discurso. Mas, no seio dele, sabemos-lo bem, não iremos assumir a pretensão da unidade, pelo menos, fixando-a como finalidade, totalizadora. Ou o discurso não seria fugidio e, então, teríamos de nos defrontar com o riso de um Foucault divertido com o caminho errático e ironicamente disperso de quem procura o que o filósofo já há muito sabe que não pode ser encontrado (Foucault, 2005: 49-59). Talvez o fluxo e as correntes, o ar e os ventos, o som e os ruídos nos transportem.

No discurso, as figuras de estilo serão, então, abundantes. E o movimento. Porque o discurso, como veremos, é tão aberto como o horizonte que se nos escorrega da aparência perene das palavras². Não faremos qualquer esforço de demonstração do *eufemismo* porque sabemos-nos rodeados por ele e nos braços dele seguimos viagem. No *eufemismo* concentram-se todas as restantes figuras *do* estilo; ele é a *bola-ao-centro* do jogo permanente da denotação e da conotação: “*Seja qual for a maneira como ‘enfeita’ a mensagem denotada, a conotação não a esgota*” (Barthes, 2007b: 89). O *eufemismo*, como conteúdo perceptível e, como veremos adiante, o *mito*³ como forma dissimulada, seguem de braço dado, pairando e dominando a fugidia produção metalinguística da modernidade, organizando “*um mundo sem contradições porque sem profundidade, um mundo exibido na sua evidência*” (Barthes, 2007: 296). Um mundo que se deixa recobrir pelo *fantasma da assepsia social* (Martins, 2002c: 2). No fundo, o que nos é pedido

² O que nos leva naturalmente a uma concordância conceptual com a definição de Foucault, desenvolvida em *A Arqueologia do Saber* (trabalho original de 1969), em que o filósofo apresenta o discurso como “*conjunto de enunciados na medida em que relevem da mesma formação discursiva*”. Entre as implicações da definição de Foucault contam-se, precisamente, as entradas nos territórios da diferença, através da singularidade dos enunciados, e do movimento, através da possibilidade de alteração da sua identidade, operada, nomeadamente, através da mudança dos requisitos da sua materialidade constitutiva (2005: 147-160). Isto conduz-nos a uma noção de *abertura*.

³ Para um aprofundamento teórico da relação que aqui se propõe, consultar Capítulo 1 da II Parte deste trabalho.

pelo *eufemismo* é que “*não façamos tudo o que é necessário fazer, mas que forneçamos os signos suficientes do esforço para o fazer*” (Bourdieu, 1994: 182-183).

No nosso trabalho interessar-nos-emos particularmente por este jogo. Pelos jogadores e pelo público nas bancadas e pelo público que interfere e se torna jogador. Mas, essencialmente, o nosso trabalho irá distrair-se nas *regras*, eventualmente no modo como elas podem ser percebidas, seguidas na sua mutabilidade intrínseca e medianamente entendidas; assumindo-se, como Gianni Vattimo já esclarece em *As Aventuras da Diferença*, a partir de Wittgenstein, que a legitimidade das regras do jogo a que aqui aludimos se fundará “*apenas na sua existência; não existe um ‘jogo dos jogos’, nem uma ontologia fundamental; é necessário deixar perder o ser como fundamento, permanecendo sem nostalgia no interior dos ‘jogos’, assumindo finalmente a tarefa de promover as múltiplas técnicas da razão*” (1988: 121)⁴. Como se joga, então, esse múltiplo jogo contemporâneo que nos mergulha no *eufemismo*, na fuga de nós mesmos, no escape radical? Que jogadores da contemporaneidade somos nós, público de nós mesmos?

A sociologia de Norbert Elias demonstrou como nas sociedades da Antiguidade a identidade do *Nós* era bem mais importante do que a identidade do *Eu* e como esta começou a ascender a partir do Renascimento (2004: 179-184). Já não estaremos hoje a falar mais de um indivíduo-projecto, cujo perene vínculo a um sólido *Nós* o constituía como biografia escrita e destinada, sendo ele mesmo o resultado do seu alicerce, a construção sobre a sua própria fundação individual e social. A contemporaneidade *eufemística* estará a assistir, assim, ao resultado actualizado deste processo evolutivo: o *indivíduo* de que falaremos ao longo da nossa tarefa teórica *será agora a sua própria galáxia em mutação*, na qual se impõe uma urgência sincrónica que o ilude sob o modo da fragmentação em múltiplos tempos, de ligação e fuga, e, por isso, lhe provoca a instabilidade de um permanente recurso a coordenadas de navegação eventualmente desconexas e desconectadas. A identidade do *Eu* é volátil, já não se fixa a nada, já não prende, já não é *idêntica*. A ligação ao *Nós* deixou de ser permanente e previamente configurada. Um *Eu* múltiplo será, assim, uma emergência possível de uma permanente implosão

⁴ Deve aqui ressaltar-se que, na mesma obra, e no prosseguimento da mesma análise, Vattimo esclarece a diferença entre o pensamento de Wittgenstein no seio do qual o jogo se define precisamente pelo facto de possuir regras, e o de Heidegger, no qual “*jogo significa o oposto da submissão a regras: é aquela margem de liberdade que não confirma tanto as regras quanto as suspende*”, o que, em Heidegger, tem como consequência que “*jogo é também, acima de tudo, pôr-se em jogo. É risco e incerteza*” (Vattimo, 1988: 132). Como veremos, ao longo do presente trabalho, apesar de aqui nos referirmos a um conceito de *jogo* que surge em aparente oposição ao conceito heideggeriano, ambos se situarão na zona de dúvida da nossa construção teórica, uma zona que será, como veremos, atravessada pela angústia de nunca sabermos, ao certo, como situar indelevelmente uma elaboração conceptual que se tentará tão híbrida quanto *eufemisticamente* híbrida, assim se tentando como tese possível para as condições da nossa modernidade.

do *ser*⁵. Porque se as sociedades modernas se vêm liquefazendo, como defende Bauman, essa liquefacção fluida, flexível, adaptável, mais não será do que a resultante representável da desconformidade do edifício moderno que, ao diluir-se, se revela, desordenado, nas partículas pulverizadas que compunham o seu anterior estado sólido: o *Eu* que não é um nem uno. Constatar-se-á, assim, a *precariedade do ser*, “*um estar só face ao mundo mas, paradoxalmente, embrulhado numa rede de relações*” (López-Petit, 2010: 62).

As dinâmicas contemporâneas de *identificação* no *mundo sincrónico* (Sloterdijk), que iremos tentar definir como parte observável das regras do jogo, serão, então, as dinâmicas necessárias a cada momento de auto-sinalização, momentos em que uma dada peça-indivíduo, um *Eu*-pedaço, se liga a uma compatibilidade, um *Nós*. Só que, nas condições da modernidade eufemística, já não parece existir resistência possível ao iminente e perturbante tremor da implosão. É também um *Nós* inconstante, instável, feito e efeito de tensões. Feito de fugas. Por isso, para melhor entendermos como a implosão do *Eu* se relaciona e interage com a diluição do *Nós*, talvez nos seja melhor recorrer, como *exemplo*⁶, ao estudo de um desses muitos, possíveis, *Nós* em fuga da modernidade. Porque nele talvez se possa sintetizar todo o eufemismo: “*Sempre no nosso horizonte de portugueses se perfilou como solução desesperada para obstáculos inexpugnáveis a fuga para céus mais propícios*” (Lourenço, 2004: 51).

1.1. O problema do Nós: diluição

“*O ser que vem é o ser qualquer*”, anuncia Giorgio Agamben (1993: 11) na sentença primeira de *A Comunidade Que Vem*. Mas que comunidade é esta que o filósofo italiano descreve, comunidade que se proclama *a vir* para um mundo no qual se diluem paulatinamente os *Nós* potentes e sólidos que outrora o compunham, colocando precisamente a questão sobre o *mundo*

⁵ A utilização sucessiva de conceitos, cujas consequências teóricas são obviamente distintas, como *ser*, *indivíduo*, *sujeito*, *Eu* (ou o seu colectivo *Nós*), revela *ab initio* uma das dificuldades essenciais com que este trabalho de construção teórica se defronta e terá de carregar ao longo das páginas que se seguem: não nos parece ser fácil, ou até mesmo aconselhável, procedermos a uma delimitação prévia destes conceitos, fechando-os de modo excessivamente estanque. Eles serão profusamente usados ao longo do nosso trabalho e, devido às próprias condições intra-teóricas da modernidade que estamos a tentar ilustrar, parece-nos ser mais avisada a opção de os deixar suficientemente em aberto, pairando sobre as suas próprias dinâmicas semânticas, para que se possam ir construindo conceptualmente. Aproveitando uma das noções centrais do trabalho desta I Parte, na qual se pretende analisar a emergência da *identificação* na elaboração da relação contemporânea entre o humano e o mundo, julgamos melhor que toda a construção teórica seja liberta de tentações de representação prévia ou de quaisquer outras amarras. Como já julgamos resultar destas formulações introdutórias, é na ideia de uma *cinética* que nega, em si, o estatismo, que nos parece mais interessante fundar toda a construção que iremos propor, no sentido, aliás, do que defende Peter Sloterdijk em *A Mobilização Infinita* (original de 1989), quando pugna por uma teoria crítica alternativa da modernidade que se saiba constituir como *teoria crítica do movimento* (Sloterdijk, 2002: 41). Será, assim, prosseguindo o caminho, observando o que ficou para trás e perscrutando o que poderá vir, jogando às apalpadelas nas paisagens por desbravar, que nos sentiremos, porventura, mais fiéis a uma metodologia científica que nos permita manter as condições de uma melhor observação crítica do próprio percurso que estamos a realizar e das suas sinuosidades e rugosidades.

⁶ Como se poderá perceber, tomamos aqui o *exemplo* no sentido que a ele se refere Giorgio Agamben na obra *A Comunidade que Vem*: “*O ser exemplar é o ser puramente linguístico. Exemplar é aquilo que não é definido por nenhuma propriedade, excepto o ser-dito. Não é o ser-vermelho, mas o ser-dito-vermelho; não é o ser-Jakob, mas o ser-dito-Jakob que define o exemplo. Daí a sua ambiguidade, a partir do momento em que decidimos levá-lo verdadeiramente a sério. O ser-dito – a propriedade que funda todas as possíveis pertenças (o ser-dito italiano, cão, comunista) – é, de facto, também o que pode pô-las radicalmente em questão*” (1993: 16).

comum (Innerarity, 2010: 20)? Agamben explica que “o *Qualquer que aqui está em causa não supõe, na verdade, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser vermelho, francês, muçulmano), mas apenas no seu ser tal qual é*” (1993: 11). Ou seja: o *ser qualquer*, a *singularidade qualquer* são-no na desvinculação natural da identidade. É possível que outro filósofo, o português José Gil, esteja a reclamar essa mesma comunidade agambeniana como cura necessária quando, ao assumir que “o *nosso mal é a identidade*” (2009: 20), proclama que “a *única maneira de remover o obstáculo da identidade é destruí-la como instância territorializante. Deixarmos de ser primeiro portugueses para poder existir primeiro como homens*” (2009: 21). É, pois, possível que já nem Agamben seja *italiano*, nem Gil, *português*. Serão, talvez, duas *singularidades quaisquer*, e a *comunidade que vem* é a comunidade *necessariamente* em fuga da identidade.

Falemos, pois, da crise contemporânea da identidade matemática. Onde a ligação *Eu - Nós* resulta numa equação em *x* e *y* raramente total ou de número inteiro, raramente idêntica.

Falemos, por exemplo, dessa relação de identidade, estudada por autores como José Gil ou Eduardo Lourenço, que ao longo dos séculos nos vem ligando, aos *portugueses*, a um *Nós* recorrente, um *Nós* que nos ata a uma origem e a um destino comuns, o *Nós* que nos constrói como sentido “*de um passado mítico a um futuro mítico*” (Gil, 2009: 10): um *somos...* Que outra grande narrativa exprimirá melhor a partilha de uma lusitanidade que a grande narrativa da Saudade que promete continuamente, na pena dos poetas e no discurso dos políticos, *o regresso do Desejado numa manhã de nevoeiro?* Nela promete-se o futuro no resgate à Morte do Príncipe de Portugal, a vitória da Nação sobre o passado e a desdita. Nesta versão do mito do rei escatológico (Eliade, 2000: 147-148), promete-se uma liderança e um caminho, um *Homem do Leme* que supostamente guie a nau Portuguesa na contínua aventura do Cabo das Tormentas e o transforme em Cabo da Boa Esperança.

Diz-se da Saudade que é do futuro. Ora, se o é, a narrativa da Saudade será então profundamente moderna. Tem, contudo, a característica de ser também profundamente mítica e é nessa *encruzilhada* que se desenha como fuga (Lourenço, 2004: 51). Porque sendo no resgate do Príncipe às brumas de Alcácer Quibir que a Nação vence a Morte, essa imortalidade só pode ser divina. Nunca deixámos de estar, pois, no domínio do mito (Lourenço, 2004: 23-66), mas o que nos interessa aqui analisar é a sua importância mobilizadora, o modo como o mito nos ligou na comunhão do destino. É certo que não devemos descartar da nossa proposta analítica o aviso de autores como Eduardo Lourenço que consideram que apesar das grandes mudanças

económicas que Portugal observou nas últimas décadas, a mitologia do Império e da Saudade não desapareceu, apenas se transferiu: “*não estando já na África, nem na Europa, onde nunca seremos o que sonhámos, emigrámos todos, colectivamente, para Timor*” (2004: 15). Cabe-nos, então, a questão: e depois desse Timor aonde regressámos vestidos de um luto branco em 1999, ou das janelas, varandas e ruas desse Portugal de 2004 que a discursividade popular de um treinador *brasileiro* de futebol coloriu com as cores da bandeira nacional portuguesa? Será ainda fundada nessa grande narrativa da lusitanidade a conquista diária de identidade do Português contemporâneo? Não estará ele obrigado a, definitivamente, afastar a narrativa na direcção do mito, e com esse gesto civilizacional, a reduzi-la a uma mera ligação quotidiana, a esse suposto *Nós*, que o mito alimenta, mas que se distancia? Também ele já não estará mais do que meramente convocado, pela verve discursiva de que está rodeado, à conquista permanente e permanentemente renovada da outra modernidade, daquela que é *verdadeiramente moderna*, a da inovação e do mérito individuais? Ontem, Timor distante, hoje outro Timor sem destino, na viagem voraz dos dias, sob pena da danação exclusiva que rapidamente o transforma num qualquer *velho do Restelo* parado no tempo e na cobardia paralisante: o imobilismo auto-condenatório.

Também o português da contemporaneidade *tem de* aderir à promessa global das auto-estradas da informação, sob pena de cair no beco. *Tem de* se flexibilizar ao ponto de ser responsabilizado pelas suas escolhas e é responsável por não ser flexível. *Tem de* executar e apresentar o produto acabado num *tempo útil* que é, obviamente, demasiado curto. *Tem de* se abrir à possibilidade de deslocalização rápida do posto de trabalho ou da empresa, de se preocupar com a adequação da sua formação profissional às novas exigências do trabalho, à pressão das gerações mais novas e mais flexíveis, à marcha da idade que aos poucos o ameaça colocar no limbo de uma lista de dispensáveis que pode, a concretizar-se, transformá-lo em mais um *outsider* do sistema sem outra perspectiva de futuro que não seja a de aguardar por uma reforma incerta. *Tem de* realizar o prazer que procura nos interstícios de um quotidiano pressionado por permanentes cabos de tormentas e de crises. A Luz está nos ecrãs que o rodeiam e parece ser a única forma de vencer a Sombra. E cada dia é um novo dia. *Amanhã é sempre longe demais.*

A este modo esquizofrénico e paranóico de *ser* hoje, que injecta o português contemporâneo de uma culpabilidade profunda, “*culpabilidade por ser o que é, e o que não é, por tudo e por nada, pesada e difusa ao mesmo tempo*” (2009: 16), chama José Gil, a partir de um

diagnóstico antes realizado por Eduardo Lourenço⁷, a *doença da hiperidentidade* cujo sintoma essencial se manifesta no facto de sermos “portugueses antes de sermos homens” (Gil, 2009: 10).

No livro de 2009, *Em Busca da Identidade*, Gil propõe a aplicação de um conceito do psicanalista húngaro do princípio do século passado Sandór Ferenczi, a *introjecção*⁸, para analisar essa *doença* (2009: 9-21). Conclui o filósofo que o *Nós portugueses* resulta hoje de um processo de *perda de subjectivação* cheio de paradoxos. Por um lado, essa *dessubjectivação* induzida pela revolução de Abril de 1974 terá servido para evidenciar a fronteira mal resolvida entre uma *subjectivação neurótica* baseada na *introjecção* do mundo no *Eu português*, expandindo o *Eu*, e uma *subjectivação paranóica* de sentido contrário e forças opostas, resultando dessa paranóia um *Eu* que tende a encolher-se. Nesta, “o sujeito ‘vive-se’ como um zero social e pessoal, um falhado, e queixa-se de tudo e todos – queixa-se do ‘país’, nunca de si próprio” (2009: 15). Por outro, essa *perda de subjectivação* resulta num sistema aparentemente em equilíbrio, no qual “o eu dilatado complementa o eu encolhido, dilata-se no sonho porque encolhe na realidade” (2009: 16). Só que, como Eduardo Lourenço já adivinhava pouco tempo depois do 25 de Abril de 1974⁹, “desde o início, a revolução cometeu uma falha que, esperamo-lo, não lhe seja fatal. Hipnotizada pelo puro combate ideológico (...), a revolução descuroou em excesso o sentimento nacional” (2004: 65). O que se passou, então? José Gil considera que, ao partir em busca da subjectividade perdida em 1974, o *ser português* se confrontou com a destruição das antigas estruturas de subjectivação: “um elemento decisivo faltou e falta agora: aquele que permitia a *introjecção neurótica* produzindo egos delirantemente dilatados” (2009: 18), ou seja, no quadro actual, “o mundo já não é *introjectável*” (idem). A *introjecção*, perdida no seio da grande narrativa, ter-se-á transferido, contudo, para o privado, o íntimo, o individual. Neste sentido, o *ser-dito-português* terá, de facto, operado o afastamento da narrativa em direcção ao mito. Deixou, assim, de ser possível sonhar o mundo, mas “sonha-se ainda o prazer pessoal, talvez mesmo a felicidade. Sonha-se pouco e superficialmente, a curto prazo, num tempo e num espaço limitados” (2009:

⁷ No ensaio introdutório que escreveu para a reedição de 2000 de *Labirinto da Saudade* (recuperado na edição de 2004 que citamos), o filósofo e ensaísta Eduardo Lourenço diagnostica a *hiperidentidade* como problema recorrente do *ser português*, questionando: “onde estamos, afinal? Simbolicamente, não num sítio muito diverso do que era nosso há vinte anos, mas desta vez e para sempre não sós. Como todo o Ocidente, tornámo-nos ‘todo o mundo e ninguém’” (2004: 14-15).

⁸ Citado por José Gil, o psicanalista Sandór Ferenczi descreve a *introjecção* como o processo no qual o neurótico se caracteriza como alguém que “procura incluir na sua esfera de interesses uma parte tão grande quanto possível do mundo exterior, para fazer dela o objecto de fantasmas conscientes ou inconscientes” (2009: 13).

⁹ O ensaio a que fazemos aqui referência, *Psicanálise mítica do destino português* (que faz parte do clássico do autor, *Labirinto da Saudade*), data originalmente de 1978.

19). Resultará daqui um novo tipo de subjectividade que emerge do que Gil designa um processo de *introjecção estilhada*:

“É aquele processo em que o indivíduo, em busca da antiga subjectividade, não encontra um território onde habitar e construir, com forças novas, um novo sujeito; e, porque desapareceram as velhas condições de subjectivação, o indivíduo, em perda de subjectividade, com o ego reduzido, meio desfeito, incapaz de se dilatar, meio estilhado mas ainda capaz de introjecção, volta-se sobre si mesmo e faz de si, enquanto subjectividade vazia, o território que falta. Território mínimo, desvalorizado, mas com que o sujeito tenta introjectar o mundo exterior e, assim, dilatar-se” (Gil, 2009: 19).

Daí o paradoxo: continuamos, mesmo estilhados, dobrados, a cultivar no *Eu* esse *Nós* que nos liga a uma *identidade nossa*, esse território de pertença. Somos, continuamente, *“a recomposição de uma desordem”* (Martins, 2011: 134). Como e em que condições? Quais serão os seus modos de emergência? E as suas consequências? De facto, haverá aqui uma gestão quotidiana complexa: Portugal *é grande* mas sempre *demasiado pequeno* para um *Eu* que cresce do mundo que o rodeia, partindo e chegando à sua constante e insistente pequenez. Forma-se, na constituição do *Eu português*, um círculo que é, viciosamente, sonho e cerco. Observemos os sinais que a contemporaneidade nos vem mostrando, e que nos falam do difícil, desconfiado e, por vezes, conflituoso modo de ligação entre o *Eu (dito) português* e o *Nós* no qual se projectará e residirá a representação mais evidente das dificuldades desta relação: o Estado.

Sirvamo-nos de Pierre Bourdieu como guia. Tendo como modelo empírico o Estado francês, o sociólogo concluiu, em *Raisons Pratiques* (original de 1994), que o Estado emerge de um conjunto de processos de concentração de *capital* (1994: 108-109). A definição clara de um território está, desde logo, associada a vários desses processos: a concentração, no Rei, do *capital de força física* permitiu, bem cedo, no caso português, delimitar a fronteira externa continental¹⁰. De facto, todo o processo de formação do reino, a partir do século XII, faz-se a partir de uma concentração, nos reis de Portugal, da força militar necessária à afirmação das fronteiras externas, considerando, por um lado, as guerras da reconquista cristã, a sul, com os mouros, e a

¹⁰ Fonte: cronograma comparativo do volume II do Dicionário Enciclopédico da História de Portugal, das Publicações Alfa (1990: 390-488).

delimitação do território reconquistado a norte e a leste, relativamente aos reinos espanhóis, especialmente os de Leão e Castela, também em formação. A concentração do capital de força física nos primeiros reis, a partir das lutas de D. Afonso Henriques com a mãe em 1128, permitirá a conquista do Algarve aos mouros em 1249 e a celebração do tratado de Alcañices com Castela em 1297, definindo-se aí uma linha de fronteira que, passados mais de setecentos anos, permanece. Em Portugal, as campanhas militares de definição e de estabilização do território terão, assim, servido para justificar a conseqüente, mais lenta e progressiva, concentração de outros capitais, como o *jurídico* ou *legislativo (cultural)* e o *económico*. As primeiras moedas de ouro portuguesas foram cunhadas, logo, no século XII (entre 1172 e 1185), mas só em 1410 é instituído o imposto da dízima e, em 1477, já em plena era dos Descobrimentos, irá assistir-se ao primeiro esboço de orçamento do reino. As primeiras leis gerais, de 1211, emergem de várias lutas internas entre o rei e o clero. O poder simbólico do rei será, entretanto, reforçado logo a seguir, com as primeiras Inquirições. A ocupação do território ou, no caso do seu abandono, a sua expropriação para o reino, é garantida a partir da lei das Sesmarias, assinada em 1375, como forma de promover a resposta à desertificação das terras de cultivo causada pela peste negra. Contudo, o primeiro recenseamento da população portuguesa só se fará no século XVI (em 1527). Aos sinais de emergência de um Estado moderno, unificado no território e na administração política, económica e jurídica, juntar-se-á a língua unificada e normalizada, com a publicação sucessiva, em 1576 e em 1606, por Duarte Nunes de Leão, da *Ortografia* e da *Origem da Língua Portuguesa*. O Estado instituiu-se, pois, de um tamanho capital simbólico que “*quer como estrutura organizacional, quer como instância reguladora das práticas, exerce em permanência uma acção formadora de disposições duráveis, através dos constrangimentos e disciplinas corporais e mentais que impõe uniformemente ao conjunto dos agentes*” (Bourdieu, 1994: 125). Ou seja, o Estado imbricou-se, de tal modo, no mundo social, isto é, tornou-se tão *natural* e *universal* que passou a inspirar uma *submissão imediata* (Bourdieu, 1994: 126).

Estará esta *violência simbólica* a ser posta em causa pela diluição contemporânea do *Nós*, ou não estaremos a assistir a mais do que os processos da sua transmutação, isto é, da sua liquefacção? Não estarão, na verdade, os factores que inquietam, instabilizam e estilhaçam os processos de subjectivação a demonstrar a *fragilidade* dessa ligação suposta, pré-reflexiva (Bourdieu, 1994: 127), do *Eu-português* ao *Nós-Estado*, e a evidenciar, na prática, a procura compulsiva de *Nós* que alternativamente representem um *ser-dito-português* mas, na verdade, servem apenas o *Eu* na circunstância e no instante? Falamos aqui de ligações úteis mas,

obviamente, mais efémeras, de *identificação*, que já não têm de resistir no tempo, logo, poupam eufemisticamente o *Eu-português* à sua relação verdadeira com o Estado, substituindo-a por uma relação *maior* mas sempre convenientemente indefinida, longínqua, meramente referencial com o Portugal da bruma e do mito, ou por relações múltiplas, igualmente convenientes, ao Portugal *menor* da agrura quotidiana e do queixume do mundo. Tratar-se-á, pois, mais de uma dissipação da energia das ligações que, tal como as que unem e estabilizam as moléculas de água no gelo, se enfraquecem no processo que resulta na água líquida.

Observemos de relance as greves e as manifestações sectoriais da contemporaneidade, nas quais está, invariavelmente, em causa, a noção, tão estruturante do Estado moderno, de *serviço público*: os professores, os funcionários da administração pública e até os polícias, as greves dos médicos, dos maquinistas e motoristas dos transportes públicos. Querirão dizer outra coisa que não a crise da ligação normativa do projecto moderno de emancipação individual ao próprio Estado? Não dirão essas manifestações, precisamente, do enfraquecimento da outrora ligação forte, perene, que unia o projecto-professor ao projecto-Educação, o projecto-médico ao projecto-Saúde, o projecto-polícia ao projecto-Segurança, todos basilares na constituição do Estado e nele, da própria construção dos projectos de emancipação que ao próprio Estado caberia promover? Note-se como, ao mesmo tempo que emerge a contestação sectorial de rua ao Estado ou às suas representações normativas ou delegadas (como as grandes empresas dos sectores essenciais da economia que se afirmam na força eufemística das *parcerias público-privadas*: a energia, a banca, os transportes, as comunicações e, mais recentemente, até os hospitais), se substitui discursivamente, dos *múltiplos lados da barricada*, tudo o que é Estado pelos *cidadãos*: esse indistinto destinatário colectivo feito, por um lado, pretense e utilitário destino da acção de cada um dos grupos que descem as ruas, por outro, objecto *passivo* da pretensa defesa do interesse geral do colectivo maior que o Estado tem de, supostamente, representar, ou por outro, ainda, detentores e fautores, eles mesmos, do bem democrático da *cidadania*. Invocam-se, pois, os cidadãos, para dizer que o que cada grupo defende é a maior qualidade do serviço de saúde, do ensino público, ou da segurança. Invocam-se os cidadãos para se reafirmar que é na defesa do interesse de todos eles que é preciso avançar com as reformas ou medidas que causam a *incompreensível* contestação. Invocam-se os cidadãos porque só os cidadãos podem ser invocados no exercício da cidadania. Assiste-se, assim, a um nivelamento que, na verdade, tem como resultado um espaço público despolitizado. Para tal, elabora-se “o discurso da construção cívica do cidadão (...), que em vez de produzir uma consciência política, o que pretende é produzir

uma conduta cidadã” (López-Petit, 2010: 80). Formam-se, através dessa permanente fuga niveladora para a massa indistinta dos cidadãos, o que Bauman designa de *comunidades postuladas*: “*mais projectos do que realidades, alguma coisa que vem depois e não antes da escolha individual*” (2001: 194). No meio de tudo, resta o Estado. E qual é o Estado que resta? Será, ainda, um Estado capaz de *se dizer*, ou não estaremos já perante o esboço de um Estado que *se diz, evitando dizer-se?*

O sociólogo francês François Ascher (2005: 115-120) considera que é o Estado moderno, construído sobre os alicerces do Estado-Nação e do Estado-Providência, que está sob ameaça, necessitando de pensar a sua construção no seio de pressupostos alternativos. De facto, já não será mais sobre a noção de um Estado que, em troca da submissão tácita dos indivíduos lhes confere segurança individual e colectiva, que o Estado moderno pode ser elaborado. Ascher considera mesmo que a sociedade contemporânea “*é uma sociedade aberta, em movimento, no seio da qual a ambição reflexiva transforma em risco tanto o incerto como o imprevisível*” (2005: 116), o que reclamará novas formas, adaptadas, de regulação colectiva: um *hiper-Estado*, isto é, “*um Estado a n dimensões*” (2005: 144), capaz de se *diluir* nos interstícios sociais chegando, eventualmente, aos recantos do individual. Será, também, de um Estado eufemístico que fala Ascher: um Estado que, por estar diluído, escapa à afirmação de si mesmo. Já não *se diz*.

Poderá esta diluição intersticial do *Nós-Estado* estar a acontecer diante dos nossos olhos sem que dela estejamos a dar conta?¹¹ Se, de facto, os indivíduos parecem estar a empreender a fuga do Estado, pelo jogo da distância, que faz o Estado? Por um lado, em resposta às manifestações e greves sectoriais, também o Estado procurará a fuga pela não-resposta: “*fugindo à contenda, tornando-se ausente, o poder torna a realidade ausente e pendura o adversário num limbo irreal*” (Gil, 2009: 55). Arautos da *ciberdemocracia* tecnológica, como Pierre Lévy, não vêem aqui qualquer problema. Em 2002, o filósofo canadiano considerava que a *virtualização* da relação do Estado com os cidadãos, nomeadamente através da governação electrónica, é parte inicial de um processo, em curso, que resultará num Estado *transparente*: um Estado universal, cuja derradeira meta será “*o crescimento da inteligência colectiva que, nomeadamente, passa pela transparência da sociedade humana relativamente a si mesma*” (2003: 177). Da utopia de Lévy fará, então, parte um Estado que *paira* sobre as sociedades humanas e que lhes propõe

¹¹ Não podemos, a este propósito, deixar de referir a antecipação analítica deste fenómeno, do filósofo alemão Jürgen Habermas. Em 1968, no ensaio *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*, Habermas, reconhecendo ainda não serem detectáveis os sinais concretos de tal processo, considera que, o que designa de *intenção tecnocrática* de uma ideologia de fundo que, então, emergia, afirmando o poder determinista do progresso técnico e científico, incide “*em certas tendências evolutivas que podem levar a uma certa erosão do que chamámos o marco institucional*” (2006: 75).

uma relação virtualizada de (auto) governo, intervenção política e promoção do espaço público através de um aperfeiçoamento das relações de mediação entre os cidadãos: “na civilização da inteligência colectiva, o governo normal dá lugar à governação da governação” (2003: 181). Ou seja, para Lévy, a resposta aos avanços da emancipação não reside no ‘fim do Estado’ mas num ‘novo Estado’ (2003: 174). Não será, no entanto, este um Estado que por muito multidimensional que teoricamente seja, se torne, na prática quotidiana e na cidadania, um Estado simplesmente ausente? Não o sentirão já os cidadãos, endereçando cada vez menos queixas ou esperanças ao respectivo governo (Bauman, 2007: 277)?

Por outro lado, quando o Estado, através do governo (estrutura executiva que, supostamente, será a representação regimental aceite de todos os *Eu no Nós*-Estado), quer, por exemplo, impor modelos de avaliação de desempenho o mais rapidamente possível, sob *pena do colapso do sistema*, submetendo indivíduos e instituições à validação performativa, que resta da antiga ligação que inseria os projectos individuais no projecto da colectividade? Não significará isto o risco de inversão do papel do Estado no próprio processo de emancipação individual, quando se assume esta como avaliável, logo, de certo modo, em estado *finalizado*, submetendo-a como produto acabado ao olhar inquiridor do colectivo indefinido?

A *performatividade*, que o pensamento da *pós-modernidade* anunciara como nova forma de legitimação do saber em substituição da verdade (Lyotard, 1989: 95), é hoje uma variável empírica quantificável, mensurável, calculável, logo, comparável, contribuindo para o aparecimento do *ser avaliado* (Gil, 2009: 52). Já não parece bastar, assim, o indivíduo que se destaca dos demais pelos feitos extraordinários do seu intelecto. Ele é simplesmente comparado entre iguais, medido entre iguais, toda a flexibilidade produtiva não chega, é-lhe agora imposta de forma urgente para o tornar mais competitivo, e, para não desiludir o paradoxo contemporâneo, contrarreveste-se da promessa híbrida de uma nova e indefinida segurança, a *flexigurança*. O discurso mobilizador do mercado e os mitos da dominação tecnológica lançam-no na inevitabilidade do absoluto flexível, que é também um absoluto veloz, pretendendo convencê-lo do caminho único da empregabilidade, mostrando-lhe constantemente a insegurança de um posto de trabalho cuja ligação a um espaço definido se virtualiza, se evapora¹².

¹² As consequências da imposição empresarial destes modelos de gestão de recursos humanos, que integram instrumentos como a avaliação de desempenho ou a mobilidade acrescida do posto de trabalho, estarão já visíveis. A sucessão de casos de suicídio na France Telecom, durante o ano de 2009, e o aumento observado de doenças mentais relacionadas com a pressão exercida sobre o trabalhador são fenómenos que começam a ser diagnosticados pela comunidade científica e vêm tornando-se motivos de preocupação. Veja-se a entrevista que o jornal Público realizou em 1-02-2010 ao psicanalista e psiquiatra francês Christophe Dejours, director do Laboratório de Psicologia do Trabalho e da Acção do Conservatório Nacional das Artes e dos Ofícios (CNAM) de Paris: http://www.publico.pt/Sociedade/um-suicidio-no-trabalho-e-uma-mensagem-brutal_1420732.

A virtualização estatal da contemporaneidade cresce a uma tal medida que é, pois, provável que estejamos, pela lente de Bourdieu (1994: 116-123), a observar sinais, índices de uma transferência de capital e poder simbólico *do Estado para o Estado*, isto é, um modo dissimulado de *conservação*. Na verdade, se, como vimos, a concentração do capital simbólico se fez, como escreveu o sociólogo francês, pela acumulação no colectivo indefinido estatal (corporizado, numa fase inicial, no Rei) dos diversos capitais (de força física - o militar e o policial, o económico, o informacional e cultural, o jurídico), foi na *burocracia* que toda a concentração, finalmente, se subsumiu. Não é este o Estado que agora se lança, diríamos, eufemisticamente, nos processos tecnológicos de *desburocratização*, isto é, na promessa de apagamento dos traços de si mesmo, lançando nas mãos dos seus cidadãos a responsabilidade de *o encontrarem*? Não é este o Estado que, propondo apagar-se, se revela como o agente escondido que quantifica, que mede, que paira e regula as prestações e a *performatividade*? De facto, o Estado da modernidade, face una e indivisível da protecção e da segurança, porventura nunca alcançadas plenamente, o Estado da realização pelo todo do projecto de emancipação dos seus indivíduos, parece assumir agora o papel de um Estado aferidor, avaliador, vigilante, fiscalizador e punidor dos caminhos ínvios e indeterminados dos seus *cidadãos* pretensamente autónomos. É, por um lado, um Estado demasiado distante e observador que se posiciona *sobre*, induzindo no indivíduo *“a convicção de que está sempre numa situação (a que corresponde um sentimento) de inferioridade e de impoder face ao avaliador e à imagem ideal do avaliado”* (Gil, 2009: 53) mas, ao mesmo tempo, um Estado que se imiscui no quotidiano individual através desse olhar avaliador que, por ser distante e vigilante, está omnipresente, está sempre *aqui* e *agora*, ao jeito de um novo dispositivo panóptico, como a ele se refere José Gil, a partir de Foucault. O Estado *democrático* é agora, paradoxalmente, o maior promotor dos discursos deterministas que a todos parecem envolver como novos desígnios colectivos de *via única*, que mais não serão, contudo, do que uma elaborada operação de camuflagem da dissimulada entrega, a cada indivíduo, de cada um dos projectos de emancipação: pela tecnologia, pela *meritocracia* da avaliação, a autonomia plena; pela responsabilização individual, a realização do projecto da modernidade. Pela via dos discursos do determinismo, o antigamente sólido, unificador e comum projecto-Estado transfere-se, fragmenta-se e, finalmente, dilui-se em cada um. Anuncia-se o *plano tecnológico* como panaceia para o atraso estrutural, chama-se *Simplex* ao programa de modernização da máquina administrativa: a rede digital substitui o papel num golpe mágico que faz desaparecer a burocracia. À falta de outro horizonte de emancipação (talvez porque esta se assume, de facto,

em estado finalizado), a adesão tecnológica promete o salto instantâneo para além do visível. O Estado torna-se, eufemisticamente, *simples*, a modernidade está, *simplesmente*, ao virar da esquina de cada um que depois dela queira espreitar: o Estado serei *eu*, se o quiser, como serei *eu* porque tal me é imposto. O filósofo Santiago López-Petit resume este carácter auto-contraditório do Estado contemporâneo na sua conceptualização crítica do *Estado-guerra*, “*um dispositivo de sobredeterminação das relações*” no qual se impõe “*uma ‘política da relação’ tal que salvguarde o momento decisório e neutralize o político*” (2010: 76). O mesmo é dizer que, perante a contemporânea apresentação do Estado democrático, o troante *eu decido* comporta em si o mesmíssimo significado político vácuo de um *afinal, eu não decido nada*.

Às universidades e institutos de ensino superior pede-se Bolonha, o reino simplificador da *empíria* em aplicação imediata: “*exige-se-lhes qualidade, e quer-se que toda a qualidade seja de utilidade. Ensino e ciência que não sejam úteis parecem definitivamente condenados*” (Martins, 2003: 4); e aos jovens, uma formação prática que os torne imediatamente utilizáveis, atractivos e rentáveis a um sistema económico cuja marcha se acelera deixando para trás aqueles cuja formação não obedece aos critérios de *performatividade* imediata¹³. A formação teórica, que estruturava o Saber em grandes áreas, fragmenta-se e são os saberes técnicos e específicos que são privilegiados, e constantemente *avaliados* por taxas de empregabilidade:

“Servindo o mercado como único senhor e obedecendo às exigências da competitividade, como se a razão liberal fosse hoje o verdadeiro tribunal que julga da qualidade académica, o ensino superior acabou por se descentrar e passou a funcionar sobre eixos de sentido que não são os seus, fazendo da esquizofrenia o seu estado permanente” (Martins, 2003: 5).

Escolas e universidades, administração pública e justiça, segurança social e saúde, sistema bancário e financeiro. O que está a acontecer, na Europa, no mundo, em Portugal, aos grandes alicerces da modernidade, aos edifícios institucionais, esses *sólidos* que, como escreve Bauman, durante os últimos séculos, organizaram a experiência da *polis*, apontando ao indivíduo o caminho seguro da emancipação? Será mesmo flexível, *cool* e hedonístico, como Lipovetsky escreveu na *Era do Vazio* (Charles in Lipovetsky, 2005:10), diríamos, *pós-moderno*, o indivíduo

¹³ Leiam-se as inúmeras notícias sobre o crescente número de licenciados sem emprego, como a seguinte: http://jn.sapo.pt/2008/02/19/economia_e_trabalho/licenciados_desemprego_duplicaram_ci.html.

que emerge de tanta incerteza e urgência, um indivíduo que vive, por isso, a crise da sua ligação aos colectivos que, cada vez mais, parece incapaz de *reconhecer*? Onde reside a confiança contemporânea na ligação segura de um *Eu* volátil e múltiplo ao *Nós* no qual aquele se mapeava no curso biográfico da sua vida?

Talvez uma resposta possível esteja no eufemismo dissimulado das práticas de trabalho quotidianas, essa rebelião muda contra um *mais forte* em progressiva indefinição. Ou não será a francesa *perruque*, esse “*trabalho do próprio trabalhador disfarçado de trabalho para o seu empregador*” (Certeau, 2001: 149), o modo criativo e crítico, instalado no não visível, de um autêntico aproveitamento não racionalizado dos interstícios abertos pelos fluxos de erosão da moderna diluição dos sólidos?

1.2. O problema do Eu: implosão

A diferença entre implosão e explosão radica, desde logo, numa percepção porventura enganosa: um suposto auto-controlo da primeira que a segunda não possui. O resultado é, se bem que espacialmente contido na implosão, imprevisível em ambas. A implosão destrói o edifício antigo ao mesmo tempo que contem os seus fragmentos e anuncia uma nova utilização do espaço desrealizado, eventualmente uma reconstrução, a busca de um novo estado sólido, pelo menos, volumetricamente definido num volume-tempo. Trata-se, pois, de uma *explosão para dentro de si*, um lançamento do *Eu*-edifício na cinética intensificada da sua própria busca.

A metáfora da implosão, que aparentemente se limita a lidar apenas com a matéria sólida, permitir-nos-á também, contudo, observar melhor o esforço dos indivíduos como componentes de sociedades líquidas como as que Zygmunt Bauman vem estudando. Ou talvez ela nos aproxime mais da metáfora da *gelificação*¹⁴ com que o filósofo catalão Santiago López-Petit (2010: 43-48) descreve, em alternativa crítica a Bauman, a *indeterminação do mundo*. Porque cada constituinte disforme, desconforme e isolado, se procura de facto encaixar num todo, num *Nós*, como peça de *puzzle*. Procura-se como forma, como identidade, mesmo que instantaneamente se saiba rugoso e de difícil encaixe, mesmo que saiba que, rodeada do eufemismo, “*esta lógica pastosa empasta o mundo. Nada nem ninguém é o que diz ser*” (López-Petit, 2010: 45). O *Eu* procura, por isso, reconstituir-se securitariamente como sólido e não como líquido, embora, de facto, no jogo de um quotidiano que, como vimos, liquefaz e dilui as formas que reúnem e totalizam, a sua solidificação

¹⁴ *Gelificação* vem de *gel*, que é o que poderíamos designar um meio-estado da matéria: “*um estado coloidal no qual a fase contínua é sólida e a descontínua é líquida. Exibindo uma densidade similar à dos líquidos, a sua estrutura assemelha-se, todavia, mais à de um sólido*” (López-Petit, 2010: 43).

se revele um processo cada vez mais difícil e seja na instabilidade da forma que sente instável o conteúdo e neste perceba a dificuldade de assumir a forma, de se objectivar como subjectividade.

Não terá sido, no entanto, sempre assim que as coisas se passaram. Nem será por um mero acaso, que faz coincidir temporalmente o apuro da alta tecnologia implosiva com a contemporaneidade, que a implosão se terá tornado tão visível, aos nossos olhos, como processo cinético capaz de metaforizar fenómenos - que ultrapassam em alcance e consequências os que, metodologicamente, a engenharia prepara a partir da distribuição de cargas explosivas destinadas a demolir velhos edifícios para os substituir por construções de modernidade.

Independentemente dos caminhos propostos, o pensamento Moderno colocou o sucesso do projecto de emancipação do Homem no *cogito*. Ao revelar-se capaz, como sujeito do Pensamento, dos actos de reflexão, introspecção e raciocínio lógico e abstracto, o sujeito afirmar-se-ia, emancipar-se-ia. O sujeito do *cogito* é sujeito e é uno:

“O sujeito cartesiano, obtido pelas operações da dúvida e do cogito, é um sujeito concreto, vivido, não é um quadro abstracto. Mas este sujeito é, simultaneamente, um absoluto, tal é o sentido das duas primeiras meditações: basta-se a si mesmo, de nada necessita para fundar o seu ser”
(Lyotard, 2008: 26).

Só que este homem da Razão fá-lo num contexto sempre vinculado, do qual participa como elemento de uma História maior: a que narra os grandes processos de emancipação da própria comunidade, entendida como o todo em relação ao qual ele estabelece, ao longo da vida, um vínculo estável e perene, incorporando as normas definidas por ela. Immanuel Kant centra na Filosofia o papel de constituição de um *“plano natural definitivo para criaturas que não têm um plano próprio”* (Kant *apud* Malpas, 2001: 7). Consciência, responsabilidade e interiorização do que é recebido da sociedade tradicional fazem assim parte de um processo de *estruturação* individual *pela pertença* (Gauchet *apud* Aubert, 2004: 16). É a esta noção de Modernidade que se associam as ideias, que nela se confundem, de tradição, universalidade, perenidade, historicidade, instituição, comunidade, unidade, emancipação e verdade. Como vimos, no entanto, avisa Zygmunt Bauman que a Modernidade foi, desde sempre, um processo de liquefacção (2001: 9). Bastar-nos-á, porventura, escapar à *Modernidade*, trocando-a com mestria (isto é, fazendo bom uso da moderna *arte da fuga*), pela *modernidade*, para que sintamos um imediato conforto

acrescido no tratamento de tão sensível matéria. Não será, por isso, necessário invocar aqui a História do Homem e das suas ideias e o modo como a solidez dogmática e filosófica foi sendo sucessivamente minada desde o fim da Idade Média e sobre ela se foram erguendo novos edifícios: do movimento Protestante ao Iluminismo, passando pela promessa de emancipação colectivizante do Marxismo, construindo cada qual a sua promessa e projecto de emancipação religiosa, política e social para o Homem moderno. Cada qual, significando, assim, um modo de *derreter os sólidos* preexistentes, limpando, contudo, a área para “*novos e aperfeiçoados sólidos*” (Bauman, 2001: 9).

Estará, então, adquirido nas ciências sociais e humanas, que este indivíduo em constituição pela comunidade que o acompanha e conduz ao longo do trajecto biográfico, em torno do qual se desenha um projecto de emancipação comum, elaborado por todos para todos no seio da tradição, da instituição e da solidez, se encontra já distante daqueloutro que emerge, em pedaços, do processo contínuo de implosão da coerência narrativa que desfaz a noção de um caminho cuja finalidade era outrora definida pela dinâmica do progresso. Como vimos atrás, o indivíduo da contemporaneidade participará antes da contínua diluição das sociedades e comunidades tornadas progressivamente massas indefinidas, inconstantes, disformes, sem perene linha de horizonte em vista.

A metáfora literária, que tem acompanhado o pensamento filosófico e sociológico da contemporaneidade, especialmente desde que Walter Benjamin reflectiu *o fim do narrador* (1992: 28)¹⁵ e Jean-François Lyotard definiu a *pós-modernidade* como a época que marca *o fim das grandes narrativas*, é usada, por exemplo, por autores como Italo Calvino, para descrever a multiplicidade fragmentária que hoje constrói a própria noção biográfica que já só pode ser pretensamente unificadora: “*Cada vida é uma enciclopédia, uma biblioteca, um inventário de objectos, um catálogo de estilos, onde tudo pode ser continuamente remexido e reordenado de todas as maneiras possíveis*” (1990: 145). Pierre Bourdieu resume esta multiplicidade à ideia de que, na contemporaneidade, não viveremos mais do que uma *ilusão biográfica* baseada na crença de que “*a vida é uma história e que uma vida é unificada em torno do conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e como a narrativa dessa história*” (1994: 81).

¹⁵ Remete-se aqui para o ensaio clássico de Walter Benjamin, de 1936, “*O Narrador – Reflexões sobre a obra de Nikolai Lesskov*”, consultado na colectânea *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política* (Relógio d’Água, 1992).

Na verdade, especialmente nas últimas décadas, desde a emergência da discussão da *pós-modernidade*, que a conversa sobre um *Eu* múltiplo, afirmado num contexto social fragmentário, individualizado e crescentemente performativo, vem assumindo um papel central na elaboração científica. Retomemos Lyotard. No seu clássico *A Condição Pós-Moderna* (1979), o filósofo francês propõe um modelo de explicação da sociedade no qual os processos de legitimação deixaram de achar fundações nas *grandes narrativas*: já “*não se pode (...) recorrer nem à dialéctica do Espírito nem mesmo à emancipação da humanidade para a validação do discurso científico*” (1989: 121)¹⁶. Nas sociedades contemporâneas já não serão, assim, válidas as antigas promessas de emancipação dos indivíduos, associadas a uma noção de totalidade. A própria Razão moderna deu lugar às razões. O Futuro cede *hic et nunc*, perante o *presente*. Essa *pós-modernidade* - conceito limitado pela força impositiva de um prefixo que o atira para fora da explicação do *agora* do tempo, que, como o próprio Lyotard afirmaria posteriormente em *O Inumano* (obra editada originalmente em 1989), mais não será do que a próprio processo de uma modernidade que se escreve e “*inscreve-se sobre si mesma, numa re-escrita perpétua*” (1997: 37) -, distinguir-se-á por fazer surgir um indivíduo instável, que vive numa encruzilhada de pequenas narrativas dispersas (1989: 12). Serão, assim, as sociedades *pós-modernas*, sociedades onde esta disseminação parece anunciar a dissolução do sujeito social (1989: 84). Lyotard rejeita, contudo, a ideia de que, neste ambiente, o vínculo social do indivíduo se esteja a dissolver totalmente. Ele surgirá, antes, atomizado e altamente volátil, mantendo-se, no entanto, de algum modo, *ligado*: “*O si é pouco, mas ele não está isolado, ele está inserido numa textura de relações mais complexa e mais móvel que nunca*” (1989: 41). Lyotard atribui um papel importante às novas tecnologias neste desarranjo e rearranjo sucessivo de um sujeito que evolui para um individualismo no qual, paradoxalmente, a sua emancipação pela técnica é factor de instabilidade:

“A tecnociência actual (...) realiza o projecto moderno: o homem torna-se dono e senhor da natureza. Mas, ao mesmo tempo, desestabiliza-o profundamente: porque sob o termo “a natureza”, é preciso contar com todos os constituintes do sujeito humano: o seu sistema nervoso, o seu código genético, o seu computador cortical, os seus captadores visuais,

¹⁶ Em *O Pós-Moderno Explicado às Crianças*, Lyotard escreve que na sociedade tradicional “*o lugar da pessoa está efectivamente marcado (...) como o do domínio da palavra e do sentido: que o povo tome a palavra política, o trabalhador a palavra social, o pobre a palavra económica, que o singular se apodere do universal e o último se torne também o primeiro*” (1986: 39).

auditivos, os seus sistemas de comunicação, nomeadamente linguísticos, e as suas organizações de vida em grupo” (Lyotard, 1986: 34).

No entanto, deve dizer-se que, já na sua obra fundadora *A Condição Pós-Moderna*, o filósofo antevê a possibilidade de um uso positivo das tecnologias electrónicas, no caso de a informatização seguir uma via alternativa, bastando que *“o público tenha livre acesso às memórias e às bases de dados. Os jogos de linguagem serão então jogos de informação completa no momento considerado”* (Lyotard, 1989: 132). Contudo, Lyotard alerta desde logo para o facto de que, sob a perspectiva da obtenção de um consenso geral, uma tal via não conseguiria evitar a queda no paradoxo resultante de uma *performatividade* em forçosa perda, o que se constituiria imediatamente como negação do moderno modo de legitimação científica (1989: 123). O filósofo francês completa a ideia juntando-lhe a noção de que é precisamente na velocidade que passa a residir o poder do conjunto e já não na morosa obtenção de consensos (1989: 122). Resulta, então, evidente o desacordo de Lyotard com a proposta de Jürgen Habermas.

De facto, não surpreende que o debate filosófico das últimas décadas tenha contado com estes dois autores entre os seus principais intervenientes e a noção habermasiana de consenso tenha sido, precisamente, um dos elementos centrais desse debate. Ao passo que Habermas insiste na defesa de um consenso sempre possível no seio da diferença (2004: 67), vincando o papel de uma Filosofia que deve permanecer teórica e fornece, por essa via, uma estrutura racional capaz de totalizar o mundo como um todo em cada uma das suas partes (2004: 59) - ou seja, constitui-se como sistema interpretativo totalizador de uma racionalidade plural (2004: 44) -, Lyotard contrapõe com a convicção de que o consenso *“é um horizonte que nunca se alcança”* (1989: 122) e que a razão só pode ser raciocinante ao preço da dúvida (1997: 12). Lyotard sublinha ainda que, numa contemporaneidade em que deixa de ser válida a grande narrativa da emancipação da Humanidade, em que ao consenso se chegaria com o *“acordo entre os homens enquanto inteligências conhecedoras e vontades livres, obtido através do diálogo”* (Lyotard, 1989: 121), a única forma de o obter é aquela que é manipulada de forma a melhorar as *performances* do sistema, o que, como vimos acima, resulta num paradoxo¹⁷.

¹⁷ Iremos, aliás, voltar a esta reflexão (ver a alínea 1.3.2. do presente capítulo), tratando de a reformular a partir da análise das condições sincrónicas de acção numa sociedade contemporânea tomada, conforme defendemos na presente tese, por processos constantes de *identificação*: tentaremos perceber como elas mesmas desfasam a possibilidade de uma temporalidade efectivamente partilhada ao subordinarem o humano às respostas da urgência individualizada, colocando directamente em causa a efectividade de uma *acção comunicativa* como a que Habermas propõe.

Para Habermas é a possibilidade de obtenção teórica de uma totalidade capaz de abranger a pluralidade e a diferença (que só interessam à teoria como elementos passíveis de totalização) que justifica a própria *modernidade* como projecto inacabado e incompleto, uma permanente e renovada fase de transição entre o antigo, o Clássico, e o novo, o Moderno, dado que é *“a modernidade que cria o seu próprio estatuto clássico”* (2001: 38).

Considerado um dos herdeiros da teoria crítica da Escola de Frankfurt, Habermas cedo entrou na querela filosófica da *pós-modernidade*, debatendo e rebatendo os argumentos da linhagem francesa de pensadores como Lyotard, Foucault, Baudrillard ou Derrida, questionando conceitos centrais defendidos por estes, como a própria ideia de uma sociedade que deixou de se mobilizar por um fim, que perdeu a linha do horizonte: *“o novo valor que é agora atribuído ao efémero, ao instantâneo e ao transitório, com a concomitante celebração do dinamismo, exprime precisamente o desejo de um longo, estável e imaculado presente”* (Habermas, 2001: 39). O pensamento de Habermas entende assim que a *modernidade* é, em si mesma, um movimento que implica a noção de uma mudança contínua e perpétua (Malpas, 2001: 6) e que, por isso, se está continuamente a negar, sendo contudo, e de certa forma, a continuação do projecto que pretende substituir: *“a modernidade exprime a convicção de que o futuro já começou: é a época que vive para o futuro, que se mantém aberta à novidade do futuro”* (2001: 6). Para Habermas, faz por isso sentido falar-se antes numa nova consciência do tempo, e não no fim da História. Daí, desde logo, toda a crítica ao prefixo *pós*, perante o qual, como já vimos, também o próprio Lyotard se viria, posteriormente, a revelar desconfortável, procurando escapar à armadilha do debate terminológico, em nome de um debate mais próximo da substância.

Conforme antes denotamos, fugimos da fuga: o presente trabalho de investigação optará por se manter à margem desta discussão, jogando nela, contudo, os dados que considerar relevantes, como, aliás, já sucedeu. Daí que nos situemos mais próximo de um pensamento que não se deixe enredar na mera discussão das palavras ou na elaboração artificial de rupturas, que aproveitará apenas a um reforço inócuo do eufemismo. O raciocínio que estamos a propor nestas páginas pretende ser, antes, o estabelecimento de um olhar de sentido e dinâmica dupla sobre o *Eu* e o *Nós*, no seio da contemporaneidade, sendo que a progressiva liquefacção dos sólidos societários e a permanente implosão do edifício uno, racional, em que se projectava o indivíduo moderno nos servirão para estabelecermos esses olhares a partir de diferentes pontos de vista.

De que falamos, então, quando descrevemos, no paradoxal seio de uma aparente liquefacção, esses fenómenos cíclicos de implosão, partição, re-construção e, de novo, implosão,

dos edifícios em que se projectavam os indivíduos modernos? Por outro lado, terá, de facto, o *fragmentário indivíduo* da contemporaneidade (bela expressão que é, em si, semântica contradição), que iremos perceber perdido na indefinida floresta das ligações de *identificação, ultrapassado*, na cinética miríade em que se constitui, o indivíduo-projecto, racional e uno da Modernidade? O que sobra na moderna implosão do *Eu*?

1.3. Modernidade e fuga

A vida humana está mais longa - dizem-no as cómodas estatísticas modernas que falam da esperança *de* vida mas parecem revelar-se sempre incapazes de dizer a esperança *da* vida. Só que, mesmo sabendo-se detentor de *mais tempo*, o *viajante do mundo* é um permanente frustrado. Angustia-o o facto de saber que nunca, na longevidade progressivamente maior do seu trajecto biográfico, terá o *tempo todo* para percorrer os *lugares todos* do mundo. O *viajante do mundo* que é, na contemporaneidade, o *Eu* múltiplo, vive, por isso, preso num permanente paradoxo espaço-temporal que nele se traduz em instabilidade, ansiedade e, por isso, excesso de *presente*. E assim, o *viajante do mundo* prossegue compulsivamente a viagem para o *agora*, onde espera encontrar o mundo, fazendo da *fuga* a sua arte quotidiana.

1.3.1. Hipérboles, metáforas e eufemismos

Em 1979, um grupo de investigação liderado pelo psicólogo francês Max Pagès dedicou-se a estudar a organização de uma multinacional de informática, tendo nela percebido, em relação às empresas tradicionais, uma profunda alteração nas relações de poder, *“passando da ordem à regra, da obediência à interiorização pelos membros da organização de uma doutrina e uma ideologia”* (Pagès, 2004: 230). Como consequência, os investigadores notaram o estabelecimento de um sistema sócio-mental paradoxal composto de vários sub-sistemas que se reforçavam mutuamente e em que, no interior, se dava uma *“regressão colectiva inconsciente dos membros da organização a um estado arcaico, implicando uma ligação de dependência à organização interiorizada como objecto maternal interno”* (2004: 230), enquanto para o exterior, se projectava uma empresa que se proclamava *“liberal e moderna, sendo percebida como tal pelas suas congéneres”* (*idem*). Foi neste sistema paradoxal que Max Pagès e a equipa assentaram a sua definição de *empresa hipermoderna*. Não é verdade que uma tal empresa individualiza, na prática, as relações de trabalho, através do isolamento umbilical que promove das relações de dependência entre os indivíduos de que se compõe e essa *alma mater* que se limita a pairar? Não existirá apenas, como colectivo, a partir dessa partilha inconsciente que

resulta da interpenetração desses diversos sub-sistemas que são, no limite, individuais, produzindo assim a ausência de uma verdadeira consciência crítica de corpo único? Não será uma empresa assim, de certo modo, a concretização exemplar das modernas desterritorialização e destemporalização dos *hábitos* pelas tecnologias (Lyotard, 1997: 58), uma liquefacção dos espaços-tempos das sociedades contemporâneas que atrás analisamos a partir do exemplo do projecto-Estado ou, mais genericamente, das problemáticas relações contemporâneas entre o *Eu* múltiplo e o *Nós* diluído e indefinido?

Na verdade, numa época em que se discutia a ultrapassagem da própria modernidade, a ideia da equipa de Pagès foi inicialmente remetida às margens da conversa teórica. O alternativo debate de um *excesso de modernidade* só se fez, com maior acuidade, a partir da década de 1990¹⁸. Um dos contributos de referência surgiu da reflexão do antropólogo francês Marc Augé sobre o que designou pelos *não-lugares* da *supermodernidade*¹⁹: “*Se um lugar se pode definir como identitário, relacional, e histórico, um espaço que não pode definir-se nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não-lugar*” (2005: 67). Como já vimos, na altura em que colocou estas ideias sobre o papel, em 1992, Augé referia-se aos lugares antropológicos de transição que partilhamos e em que interagimos anonimamente durante períodos de tempo mais ou menos prolongados, como as gares dos aeroportos, as caixas multibanco, a auto-estrada ou o supermercado²⁰:

“Espaços que não são eles próprios lugares antropológicos e que, contrariamente à modernidade baudelaireana, não integram os lugares antigos: estes, repertoriados, classificados e promovidos a “lugares de memória”, ocupam nela uma área circunscrita e específica” (2005: 67).

Originalmente publicada em França, a obra de Augé descreve como excessiva essa *supermodernidade* geradora de *não-lugares*. É, segundo Augé, a superabundância de

¹⁸ Cabe aqui uma referência a conceitos alternativos propostos por sociólogos como Anthony Giddens e Zygmunt Bauman, desenvolvidos precisamente a partir dos anos 1990, ambos desenhando implicitamente uma resposta negativa à tese do fim da modernidade: o primeiro refere-se, em *The Consequences of Modernity* (1991) à época em que vivemos como a *modernidade tardia*, evitando assim as confusões conceptuais em que entretanto a discussão sobre a *pós-modernidade* se havia lançado. São ideias que Bauman trabalha de outro modo em *Liquid Modernity* (2000) e na sua obra subsequente que utilizamos profusamente como referência na nossa proposta.

¹⁹ O conceito original de Augé, em Francês, é o conceito de *surmodernité*, cuja tradução literal para Português, que é, aliás, usada na tradução a que recorremos, resulta em *sobremodernidade*, mas em Inglês resultou no termo *supermodernity*. Não é, por isso, fácil chegar a um consenso na tradução conceptual. Optamos nesta Dissertação de Tese pelo termo alternativo *supermodernidade* por permitir uma associação operativa que nos parece mais eficaz e directa com conceitos que emergiram posteriormente como o de *hipermodernidade*.

²⁰ O conceito de *não-lugar* foi, entretanto, aplicado por inúmeros autores aos múltiplos *não-lugares* virtuais criados pelos *media* electrónicos.

acontecimentos do mundo contemporâneo que dificulta a tarefa de pensar o tempo, uma vez que este está de tal modo “sobrecarregado de acontecimentos que congestionam tanto o presente como o passado próximo” (2005: 29), ideia que é partilhada pelo também antropólogo e sociólogo francês Georges Balandier que explica que:

“(A supermodernidade) conduz a experiência por caminhos sinuosos onde o espaço e o tempo não se definem mais pelas referências familiares, tornando-se antes geradora de desenraizamento; o momento e o seu lugar, o hic et nunc, estabelecem uma espécie de aliança na descontinuidade, à custa de uma fragmentação da vida, de uma incerteza quanto a definição do Eu” (Balandier apud Aubert, 2004: 15-16).

A ideia de *excesso* defendida por Augé e Balandier, que o sociólogo inglês Anthony Giddens resume na constatação de que, no seu *extremo* dinamismo, “o mundo moderno é um mundo ‘desenfreado’” (1994: 14), faz parte do que, hoje, vários autores defendem ser a *hipermodernidade*. Mas, mesmo não assumido, o pensamento da *hipermodernidade* foi sendo construído e conceptualmente estruturado nas propostas de vários teóricos, especialmente a partir de conceitos trabalhados nos novos enquadramentos da digitalização e da virtualização das relações sociais evidenciadas pelos *media* electrónicos ainda nos anos 90, e também elas constitutivas de novas abordagens ao individualismo e à individualização da sociedade. Começam a entrar definitivamente na elaboração teórica questões como as da aceleração do tempo, evidenciada pelos novos instrumentos da comunicação electrónica, a instabilização de um indivíduo hedonístico em crise permanente de urgência, as discussões sobre os impactos sociais e individuais da info-inclusão e da info-exclusão, a formação de comunidades virtuais suportadas em vínculos fluidos e indefinidos, em aparente substituição dos laços familiares perenes e dos vínculos sociais sólidos da modernidade. Emerge, assim, uma linha de pensamento que tenta responder às perplexidades e paradoxos da experiência humana contemporânea.

O filósofo e urbanista francês Paul Virilio, introdutor do estudo da *dromologia* (a ciência da velocidade do tempo), foi um dos primeiros a pensar a relação entre a aceleração do tempo pela nova ordem tecnocientífica e comunicacional global e a emergência de um indivíduo cada vez mais instável, enredado no tempo *curto* e no virtual que o lança num espaço público indefinido, um indivíduo tomado pela ansiedade do real:

“Como o desfile óptico não pára torna-se difícil, mesmo impossível, acreditar na estabilidade do real, na fixação de um visível que não pára de fugir, o espaço do imóvel cedendo rapidamente o lugar à instabilidade de uma imagem pública que se tornou omnipresente” (Virilio, 2000: 125).

Este será, também, um indivíduo cada vez mais voltado sobre si mesmo: *“Da exocentração de um corpo em voo acima do solo, passamos de imediato à egocentração: o centro já não está situado no exterior, é ele próprio a sua referência, o seu ‘eixo-motor’”* (2000: 171) ²¹.

A visão mais tecnocentrada de Derrick de Kerckhove sobre o tempo acelerado implica, por sua vez, os efeitos da tecnologia sobre o conjunto. Afirma o filósofo canadiano que *“os nossos computadores estão a acelerar as nossas respostas psicológicas e os nossos tempos de reacção muito mais do que fizeram os aviões, os comboios e os automóveis”* (1997: 119) produzindo uma *“imagem radicalmente nova da humanidade”* (*idem*). Uma humanidade composta, contudo, de indivíduos cada vez mais fragmentados: *“A partir de Einstein, Niels Bohr, Heisenberg, Freud e a televisão, a realidade está a desintegrar-se rapidamente. Hoje já está a cair aos bocados. O eu e a alma estão em todo o lado e Deus não está à mão para poder juntar as peças”* (Kerckhove, 1997: 170). A aceleração do tempo da comunicação e da experiência promovida pelas tecnologias colocará, entretanto, o que para outros autores é um problema antropológico, *“pois a temporalidade das novas tecnologias, homogénea, racional e plana, contrasta com o tempo humano, descontínuo e diferenciado”* (Wolton, 2000: 94), resultando deste desfazamento efeitos ainda não totalmente identificados no indivíduo. As inquietações observadas traduzem-se, então, basicamente na emergência de um indivíduo tomado pelos paradoxos da experiência.

Na primeira metade da década de 2000, o conceito avançado em 1979 pela equipa de Max Pagès começou a ser trabalhado com renovado interesse pela comunidade científica. Mais uma vez, os principais contributos surgiram de reflexões promovidas por académicos franceses. Em 2003, a socióloga Nicole Aubert coordenou um grupo de discussão no qual participaram pensadores de várias áreas das ciências sociais e humanas, no seguimento das suas propostas sobre o indivíduo *hipermoderno*, publicadas no livro *Le Culte de l’Urgence*: um indivíduo que,

²¹ No seu livro *A Velocidade de Libertação* Paul Virilio desenvolve a tese de que a virtualização e intensificação da relação entre o homem e os seus terminais informáticos acabará por produzir uma tal relação de aceleração do tempo que o sujeito atingirá a velocidade de libertação da força de gravitação terrestre, atingindo a constante de velocidade da luz no vácuo.

afirma a autora, vive em permanente crise de urgência, numa sociedade enferma pelo tempo, que perdeu as grandes referências da modernidade:

“A perda de esperança num futuro melhor, que tomava a forma da crença na vida eterna, da vitória do proletariado ou da irreversível marcha rumo ao progresso, faz reverter a totalidade das nossas energias no momento presente, como se ele devesse ser o único ou o último que nos damos para resolver os nossos problemas ou realizar os nossos desejos. Donde, esta corrida permanente rumo ao “sempre mais, sempre mais rápido” do qual a “vida em urgência” constitui o mais recente avatar” (Aubert, 2003: 312).

Estará esta perspectiva sobre o indivíduo e a sociedade contemporânea assim tão distante do pensamento da *pós-modernidade*? O grupo de teóricos que Nicole Aubert juntou em 2003 num colóquio sobre o indivíduo *hipermoderno* considera que já não são suficientes as propostas de há três décadas. Os seus contributos e revisões estão reunidos no livro *L'Individu Hypermoderne*, publicado em 2004, onde se identifica um conjunto de consequências da época para o indivíduo, assistindo-se, em resumo, por via da *hipermodernidade*, a *“uma recomposição da identidade pessoal, umas vezes reforçada, outras fragilizada, à renovação dos perfis psicológicos, à emergência de novos tipos de patologias, a uma hiper-competitividade constante e a uma relação inédita com o tempo”* (Aubert, 2004: 17).

É-nos possível perceber um traço comum a todas as caracterizações propostas: o extremo, o excesso, o *hiper*, como partes integrantes do ambiente constitutivo do sujeito contemporâneo. Uma *fuga* consumada em todas as direcções, à procura dos pedaços do *Eu* implodido, numa estranha dobra narcísica.

Presente nas vidas quotidianas cada vez mais individualizadas esta noção de imersão crónica no exagero, cuja figura de estilo é a *hipérbole*, é a que explica, por exemplo, o que o psicanalista Jean Cournut designa pelo surgimento de indivíduos *viciados em si mesmos* (2004: 62), verdadeiros toxicómanos da acção, hiperactivos, *“amantes da velocidade e dos desportos radicais (...) permanentes enganadores da morte”* (idem) ou ainda os *workaholics*, que transformam a sua relação com o trabalho num modo de existência e de afirmação narcísica de si mesmos (Rhéaume, 2004: 91). Estes são, por isso, indivíduos tomados por comportamentos de excesso e de um exibicionismo associado à vertigem da velocidade, ao risco e à transgressão

(Ribeiro, 2003: 53-68), factores de fruição imediata e de perigo de vida. Indivíduos levados pelo *hedonismo do instante* que relaciona o momento presente com o “*instante eterno*”, aquele “*que nos liga a uma intemporalidade sem fim e sem projecto*” (Aubert, 2003: 309). Indivíduos que, também por isso, se entregam e cultivam o risco nas novas drogas sintéticas, procurando nelas a cor, o transe e o êxtase (*ecstasy*) de uma existência à qual está permanentemente associada uma *busca identitária* (Henriques, 2002: 83). Indivíduos que, na dobra de si mesmos, se constituem no *espectáculo* de si, como novas celebridades instantâneas que a urgência do *presente* torna imediatamente descartáveis, pondo cada vez mais em evidência a “*especialização do vazio aparente*” de que fala Debord (1992: 55).

O indivíduo da contemporaneidade eufemística será, enfim, o indivíduo que empreende a *fuga* quotidiana em *excesso de velocidade*; que vive tomado pela ansiedade de chegar, por se sentir permanentemente atrasado, nunca lhe parecendo sobrar tempo para nada; cujo *timing* performativo está sob avaliação constante pois dele pode depender o sucesso imediato na carreira ou, tão simplesmente, o posto de trabalho. A *fuga* será, também, o que conduz ao duplo extremo de um indivíduo que vive na *intensidade de si*, tanto *por excesso* como *por defeito* (Aubert, 2004: 73): uma bipolarização do individualismo contemporâneo à qual corresponde, por um lado, um “*individualismo conquistador por parte daquele que, sendo mestre do seu projecto, persegue sem hesitações o seu interesse pessoal, desafiando todas as formas de enquadramento colectivo*” (idem), enquanto, por outro, faltam “*as referências de enquadramento, por não conseguir penetrar nas estruturas colectivas propiciadoras, precisamente, de segurança, de bens materiais e de respeito*” (Aubert, 2004: 74). Um *Eu desfilado*, sem raiz, sem posse, sem pertença.

Deste indivíduo em perda falam também os sociólogos Robert Castel e Vincent de Gaulejac. Castel, assumindo e desenvolvendo uma proposta do filósofo Marcel Gauchet, considera que vivemos em sociedades onde coabitam essencialmente dois tipos de indivíduos: os *modernos*, independentes, responsáveis e cientes da sua pertença e participação num colectivo social em relação ao qual se mantêm, no entanto, suficientemente autónomos para se não deixarem engolir pelos quadros normativos, afirmando sempre o seu raio de acção (Castel, 2004: 119-120); e os *contemporâneos* ou *hipermodernos*, que “*se vêem, se pensam e se crêem como hiperindependentes, ao ponto de viverem desengajados de toda a responsabilidade, não cuidando de prestar contas a ninguém das suas escolhas e comportamentos, podendo tornar-se fonte de problemas*” (Castel, 2004: 120). Estes serão, pois, indivíduos cuja existência aponta para uma exacerbação do individualismo e da subjectividade, de tal modo que se torna dificilmente

conciliável com as vias normativas e regulatórias da vida em sociedade (*idem*). E é aqui que Robert Castel identifica um paradoxo essencial: por um lado, surgem os indivíduos que se afirmam, “*o apresentador de televisão, o empresário inovador, o jovem quadro dinâmico, o criador de uma start up: indivíduos activos, móveis, transbordantes de subjectividade e animados de um grande sentido deles mesmos*” (Castel, 2004: 121), por outro, os que não dispõem dos recursos para ocupar idênticas posições, “*os desempregados de longa duração, os jovens na procura aleatória de um emprego*” (*idem*), indivíduos *por defeito* mas indivíduos, apesar de não se parecerem enquadrar, num primeiro olhar, nem nas características definidoras do indivíduo *hipermoderno*, nem assumir a independência social e a matriz comportamental próprias do indivíduo *moderno*. Será por este motivo que se podem tornar indivíduos problemáticos, desestabilizados e fragilizados do ponto de vista social e psíquico (Castel, 2004: 128), tornando-se, assim, a face escondida da *hipermodernidade*, à qual Vincent de Gaulejac associa o *excesso da inexistência*, causa de comportamentos auto-destrutivos ou socialmente reprovados.

Esses *losers* são os que se revelam incapazes de adquirirem as qualidades necessárias para a vida e a afirmação individual no mundo contemporâneo: a autonomia, a adaptabilidade, a mobilidade, a reactividade, a eficácia e a responsabilidade (Gaulejac, 2004: 134). Podem, assim, acabar socialmente excluídos pela estagnação, “*suspensos sobre o vazio social*” pois “*o lugar que ocupavam ou que tinham para ocupar deslocou-se. E, como eles próprios não conseguiram realizar o esforço de o seguir, perderam-no*” (Gaulejac, 2004: 135). Lançados num vácuo de existência, mergulham em depressões profundas, tendências suicidas, violência anti-social extrema – veja-se a multiplicação, quando não replicação, de casos dramáticos de ataques individuais com múltiplas vítimas a escolas e universidades norte-americanas e europeias – e outros comportamentos tidos como *desviantes*.

O mundo da contemporaneidade coloca assim o *Eu* perante um conjunto de perplexidades, angústias, ansiedades e paradoxos, instabilizando-o em permanência. Também o filósofo e sociólogo Gilles Lipovetsky o vem reflectindo na sua obra mais recente. O pensador francês aderiu definitivamente ao conceito de *hipermodernidade* em 2004, com o livro *Les Temps Hypermodernes* e desenvolveu-o na obra posterior. Para Lipovetsky, a *hipermodernidade* funciona hoje como melhor explicação do que a *pós-modernidade*²² para uma contemporaneidade em que o

²² Lipovetsky considera que a *pós-modernidade*, a ter existido, não passou de uma fase transitória para a *hipermodernidade* (Lipovetsky, 2005: 30-35). Deve referir-se, contudo, que Lyotard também nunca quis assumir um confronto de exclusão ou de substituição entre a *pós-modernidade* e a *modernidade*, considerando aquela como um estado emergente desta.

moderno é exacerbado, a sociedade profundamente individualista e hedonística imerge e emerge da hipérbole - tudo é *hiper* - e torna-se esquizofrênica, ao mesmo tempo confiante na ciência mas receosa do futuro, e o indivíduo vive fragilizado, ansioso, em crise de aceleração e urgência e desestabilização emocional: *“Através das suas operações de normalização tecnocrática e da degradação dos vínculos sociais, a hipermodernidade constrói simultaneamente a ordem e a desordem, a independência subjectiva e a dependência, a moderação e o excesso”* (Lipovetsky, 2005: 33). Na introdução ao seu ensaio de 2006 sobre a sociedade do *hiperconsumo*, *A Felicidade Paradoxal*, Lipovetsky retoma o assunto resumindo-o deste modo: *“Nasceu uma nova modernidade: ela coincide com a ‘civilização do desejo’ que se formou ao longo da segunda metade do século XX”* (Lipovetsky, 2007: 7). Por isso, fala em revolução, pois *“raros são os fenómenos que conseguiram mudar de forma tão profunda os modos de vida e os gostos, as aspirações e os comportamentos da maioria das pessoas num período de tempo tão curto”* (Lipovetsky, 2007: 8).

Para Lipovetsky assiste-se a uma individualização do tempo com a multiplicação de temporalidades individuais divergentes (2004: 35). O *espaço-tempo* da experiência foi comprimido por dois fenómenos que concorrem para uma crise de urgência permanente: os *media* electrónicos, que *“criam uma noção de simultaneidade e instantaneidade que tornam inaceitáveis quaisquer modos de espera ou vagar”* (Lipovetsky, 2004: 38) e o capitalismo financeiro e de mercado, que *“bloqueou quaisquer visões de longo prazo do Estado, substituindo-as pela performance de curto prazo”* (idem). Elaborando uma boa parte do seu pensamento, especialmente, a partir da observação da sociedade *hiperconsumista*, no seio da qual tomará forma uma nova cultura hedonística que nos *“incita a satisfazermos as nossas necessidades de imediato, estimula-nos a procura pelo prazer, idolatriza a realização pessoal e estabelece o paraíso terrestre do bem-estar”* (Lipovetsky, 2005: 37) mas que, também por isso, instala no indivíduo o medo e a ansiedade (Lipovetsky, 2005: 45), o filósofo e sociólogo francês considera que o hedonismo característico das definições da *pós-modernidade* está também em crise, já não existe sem a sua contra-face *hipermoderna*: *“o espírito do tempo antes dominado pela frivolidade foi substituído por um tempo de risco e incerteza”* (Lipovetsky, 2005: 39).

Como consequência esta será uma época em que a nossa relação com o tempo é também ela paradoxal. Essencialmente situada sobre o eixo do presente por ser hedonística e narcisista, a *hipermodernidade* não deixa, contudo, de significar também uma permanente preocupação com o futuro. É um futuro que se revela capaz de prometer a longevidade da vida

humana, a satisfação imediata do prazer, a viagem sem limites, mas é também ameaça de epidemias, terrorismo, guerra, aquecimento global e catástrofes naturais (Lipovetsky, 2005: 42-46). É um futuro que, por isso, exige indivíduos responsáveis, *indivíduos-para-o-futuro* de um futuro baseado no *Eu* (Lipovetsky, 2005: 48), o que justificará, também neste aspecto, um abandono da realização do hedonismo imediato em nome das preocupações com a saúde e do bem-estar pessoal futuro (Lipovetsky, 2005: 46). Lipovetsky não considera, por isso, que os paradoxos da *hipermodernidade* produzam apenas indivíduos instáveis e frágeis, tomados pelo medo e pela incerteza. Produzirá, antes, no conjunto, indivíduos paradoxais, que, apesar de lançados na vertigem da urgência e da efemeridade, conseguem ter também comportamentos preventivos, sensíveis e responsáveis: *“O indivíduo hipermoderno pode ser hiperactivo, mas é também prudente, preocupado com as afeições e emoções, e com as relações: a aceleração das velocidades não conseguiu abolir a sensibilidade para com o outro”* (Lipovetsky, 2005: 54). Mas, como Robert Castel e Vincent de Gaulejac, também Lipovetsky identifica o reverso:

“O indivíduo surge cada vez mais aberto e móvel, fluido e socialmente independente. Mas esta volatilidade significa muito mais uma desestabilização do self do que a triunfante afirmação de um sujeito constituído pela sua auto-suficiência: veja-se a ascensão dos sintomas psicossomáticos e dos comportamentos obsessivos-compulsivos, a ansiedade e as tentativas de suicídio, já para não falar num sentimento crescente de inadaptação e auto-comiseração” (Lipovetsky, 2005: 55).

É, pois, nesta sociedade paradoxal, esquizofrénica, intrinsecamente fugidia que emergem fenómenos como os que analisaremos adiante neste trabalho, como o *egocasting* descrito pela especialista norte-americana em Bioética, Christine Rosen (2005: 51-72), *camerae obscurae* da revelação do poder contemporâneo da *imagem-libido*²³: por definição, egocentros, indefinidos, afirmações de identidades múltiplas e fragmentárias, realizações hedonísticas e narcísicas, a necessidade e a ansiedade de resposta do outro, a gestão individualizada do tempo e do espaço. São fenómenos que se inserem precisamente em algumas das lógicas apontadas pelos vários autores da *hipermodernidade*. Poderíamos estar a falar de *egocasting* como fenómeno personalizado de *hiper-produção* e *hiper-consumo* de imagem, som e ideias soltas, quando

²³ Discutiremos em detalhe esta noção no Capítulo 3 da II Parte.

Lipovetsky se refere a uma *hipermodernidade* que dessincroniza as temporalidades individuais, pois “ao criar um hipermercado de estilos de vida, o mundo do consumo, dos tempos livres e (agora) das novas tecnologias, tornou possível a crescente independência dos constrangimentos temporais colectivos” (2005: 51), o que resulta no aproveitamento hedonístico das novas tecnologias através da “*estetização da diversão, do paraíso dos sentidos e da demanda pela qualidade do instante*” (2005: 53). Esta noção estética (no sentido do sentir, da *aisthesis*) é, aliás, profundamente explorada pelo filósofo italiano Mario Perniola na sua obra *Do Sentir*, um trabalho original de 1991, e surge-nos sob a forma da denúncia. De facto, diz-nos o autor, vivemos já não no regime do *por sentir*, que era o regime da ideologia, do *já pensado*, onde se encontrariam “*ideias, projectos, crenças, obras em acordo ou em conflito entre si*” (Perniola, 1993: 12), mas no do *já sentido*, que está radicado nos territórios *sensoriológicos* de uma *fuga* destinada a evitar o verdadeiro encontro do *sentir*.

“Os objectos, as pessoas, os acontecimentos apresentam-se como algo já sentido, que vem ocupar-nos com uma tonalidade sensorial, emotiva, espiritual já determinada. Na verdade, não é entre a participação emotiva e a indiferença que reside a distinção, mas é entre o que está por sentir e o já sentido. O que está por sentir pode ser sentido ou não; mas o já sentido só pode ser recalcado: o facto de a sua tonalidade ser quente ou fria é secundário em relação ao facto de estarmos isentos de senti-lo ou não. Dispensar o homem tanto da participação quanto da indiferença, tanto da sensibilidade quanto da insensibilidade, libertá-lo da fadiga, do esforço, da responsabilidade, da atenção, da escolha, da aplicação, subtrai-lo ao enorme dispêndio de energia consumida no sentir, assim como ao enorme esbanjamento de objectos, de pessoas e de acontecimentos passados sem serem sentidos, esta é a grande viragem histórica de que somos testemunhas” (Perniola, 1993: 12-13).

É, ainda, neste contexto de uma progressiva e eufemística *estetização do sentir* que outro autor, o filósofo e sociólogo francês Michel Maffesoli, afirma que se vem revelando mais um dos paradoxos contemporâneos, a *criança eterna* (*puer aeternus*) que contamina todas as gerações humanas: “*a forma jovem de nos exprimirmos, a forma jovem de nos vestirmos, o culto do corpo*

e as histerias sociais são largamente partilhadas” (2004: 150), gerando fenómenos tribais contemporâneos em que as tribos “preferem ‘entrar no’ prazer de estarmos juntos, ‘entrar na’ intensidade do momento, ‘entrar no’ jogo do mundo tal qual ele se apresenta” (2004: 148). O tempo deslocado do eixo colectivo, as temporalidades difusas e desconexas tenderão, assim, a procurar a ressincronia. A partilha, de necessária e natural, passa a compulsiva. A experiência do *Eu* torna-se inócua, vácuca, ausente, sem a noção síncrona de um *Nós*. Sem a fuga compulsiva, *sensológica* para a *ligação* – num fluxo múltiplo, veloz e voraz que reduz a *aisthesis* à *kinesis*. E que é também, por isso, uma *ligação qualquer*.

1.3.2. A contemporânea *arte da fuga* ou o concerto improvável

É bem possível que um certo carácter universal da Modernidade tenha sido logo percebido pelos barrocos, ao tomarem em mãos a complexa *Arte da Fuga*²⁴. O grande problema dos barrocos terá sido, precisamente, o facto de terem querido conter a Fuga na arte concertante: de universal, a Fuga passou a clássica. Ao devolverem a polifonia à organização una, os barrocos negaram à Fuga a possibilidade da fuga das múltiplas vozes, unindo-as em torno de uma voz principal, condutora, sempre presente. Na Fuga barroca, o contraponto desconcerta mas nunca é, de facto, desconcertante.

Não nos parece, contudo, que as condições eufemísticas da contemporaneidade permitam uma tal reorganização. O concerto contemporâneo é constantemente polifónico, mas perdeu coesão, harmonia, unidade. A fuga continua polifónica mas os planos de fuga individualizaram-se nas vozes que os elaboram, comunicam e praticam. A arte da fuga contemporânea compõe-se no atonal, num síncrono desfasado, numa dominante dissimulada. Será certo que um tamanho desconcerto não terá tido a sua origem na nossa contemporaneidade, “*se se olhar a coisa mais de perto, verifica-se que esta descrição da situação ‘é exacta’ já desde há séculos, embora o século XX reivindique um direito especial às dissonâncias*” (Sloterdijk, 2002: 184). E, contudo, o

²⁴ Inspiramos a nossa análise no sentido musicológico que é conferido à Fuga, da qual o compositor barroco Johann Sebastian Bach (1685-1750), autor da obra *Die Kunst der Fuge* (traduzido por *A Arte da Fuga*), é considerado um dos expoentes máximos. De acordo com o *Guia da Música Sinfónica*, um dos clássicos da literatura musicológica, a Fuga define-se como uma “*grande forma polifónica que repete o mesmo tema ou motivo com variações livres, fazendo apelo aos recursos do contraponto no tratamento, rigorosamente organizado, das diferentes ‘vozes’*” (Tranchefort, 1998: 876). Não devemos esquecer, ainda, a este propósito, a sagaz e interessante associação que o antropólogo Claude Lévi-Strauss propõe entre a perda de influência do pensamento mítico na alvorada moderna (verificada a partir do século XVII, em favor do emergente pensamento científico) e o fenómeno de transposição das estruturas presentes no mito, estudadas pelo autor, para as estruturas complexas de composição nas novas formas e estilos musicais emergentes à época, como foi o caso da Fuga de J. S. Bach (Lévi-Strauss, 1987: 72-73). Sobre o carácter universal, de que aqui tratamos, o antropólogo franco-belga afirma mesmo, em *Mito e Significado* (obra publicada originalmente em inglês, em 1978, a partir de uma série de conferências proferidas, pelo autor, no Canadá) que, tal como no processo de entendimento e interpretação do mito, apenas possível quando se percebe o mito como totalidade, também “*nunca se entenderá nada da sinfonia nem se conseguirá ter prazer em escutá-la se se for incapaz de relacionar, a cada passo, o que antes se escutou com o que se está a escutar, mantendo a consciência da totalidade da música*” (Lévi-Strauss, 1987: 72). A propósito de uma análise crítica, que proporemos, ao mito contemporâneo como mito em circulação através da comunicação mediática, voltaremos ao pensamento de Lévi-Strauss na II Parte deste trabalho de tese.

paradoxo e o eufemismo perseguem-nos: essa mesma arte da fuga consiste, ainda e sempre, num movimento de escape que, apesar dos avisos de Foucault²⁵, insiste em dobrar a modernidade em si mesma ao procurar no desconcerto dissensual e estranho da polifonia a *lei de coerência* dos seus discursos. Tal é a força eufemística do nosso tempo, essa mobilização para a mobilização que mais não produz do que a fuga para um horizonte sem linha.

E, o que será a *identificação*, cujo estudo empreenderemos nos próximos capítulos, senão a erupção do desfasado na sempiterna dinâmica da procura de fase? Não é difícil o diagnóstico que se nos apresenta: nos termos das condições de acção da comunicação nas sociedades contemporâneas, estaremos sempre colocados, no presente trabalho, perante um já velho e discutido dilema filosófico. Parece-nos que a perseguição dos caminhos analíticos atrás desenhados nos afasta da totalização unitária como origem e destino e nos mostra, com clareza, a visão da multidão, de um caótico feito de auto-sinalizações em perda de referente comum. Agregar a moderna miríade de narrativas e vozes numa só massa só nos surge como possível na assumpção prévia das suas condições de desconformidade, do difuso, da micro-particularização. Estaremos, enfim, perante a emergência de condições que tornam mais difícil a concretização do consenso habermasiano. De facto, uma sociedade que, como tentaremos demonstrar, favorece a *identificação* como ponto de chegada, partida e tráfego entre um *Eu* estilizado e um *Nós* possível, está a subtrair aos indivíduos de que se compõe a necessidade de passagem do ponto de vista do *observador* para o do *participante* (Habermas, 2004: 80). Interromper-se-á, assim, o trajecto para uma acção comunicativa promotora da compreensão dos planos de acção individuais. Eliminando-se a coerência fornecida pela narrativa, que se pulveriza em mil eixos espacio-temporais, o que resta da complexidade e reflexividade dos actos de fala cujo acesso é, em Habermas, essencial para se entender o modo como foi planeada a acção (idem)? Na realidade, não podemos dizer que a sociedade contemporânea tenha eliminado os actos de fala. Manter-se-ão, contudo, estes, na esfera que lhes foi definida por Habermas, a de actos auto-referentes, capazes de se interpretarem a si próprios e, por isso, orientados para o entendimento (2004: 83), ou não estarão esses actos de fala, na multiplicação das racionalidades, a confundir-se cada vez mais com o que Habermas define como os “*actos não linguísticos orientados para fins*”²⁶? Não existirá, de facto, a evidência contemporânea de uma desenfreada multiplicação de

²⁵ Referimo-nos a toda a argumentação usada pelo autor em *A Arqueologia do Saber*, em especial o capítulo dedicado à temática da *contradição* (2005: 197-204).

²⁶ Em *Pensamento Pós-Metafísico* (1988) Jürgen Habermas distingue dois tipos de racionalidade: a que advém de actos não linguísticos orientados para fins, i.e. uma racionalidade que remete para as condições das intervenções que produzem efeitos causais no mundo dos estados das coisas

actos de fala sem outras consequências que não as que sublinham essa mesma multiplicação? E assim, não estaremos perante condições de um cerco múltiplo ao próprio agir comunicativo, tal como Habermas o propõe? Não entrará este num curto-circuito desconcertante, quando as condições da sua efectiva realização só podem ser as do *assincronismo*? Não estará, por outro lado, o agir comunicativo objectivamente impedido quando a velocidade do *sincronismo* do mundo se aproxima da fracção infinitesimal do instante? Quer parecer-nos, assim, que, estando operativamente impedido o consenso, como resultado de processos de racionalidade, ele já só possa ser obtido pelo eufemismo: pela perseguição fugidia e fugitiva do *agora*, pela poluição que multiplica e dispersa a visão nitida dos eventos, pela *fragmentação e anonimização* da imputação da responsabilidade (Innerarity, 2010: 228), pelo escorregar tentador para a lei de coerência que será também lei de suavização, de normalização, de um *dizer bonito* que escapa à diferença e ao dissenso, ou ainda por uma fuga, porventura própria da época *sensológica* que é a nossa, dos territórios da *ideologia*, para as novas manifestações de um *pensamento mítico*²⁷.

Diminuída, quando não anulada, a possibilidade de um consenso não eufemístico, que já não pode ser agregador, será que, no fundo, estamos nas ciências sociais e humanas, tal como nas ciências físicas, matemáticas e biológicas, à procura da *partícula essencial* que nos permita o paradoxal regresso a uma outra, porventura, nova totalidade? Por que motivo procuram os cientistas da contemporaneidade, no ínfimo, a explicação do universo e no *nano* o caminho da eternidade? Não foi a ciência empírica que, seguindo o sentido da vida, passou o último século e meio a dividir e sub-dividir a matéria, as células em moléculas, as moléculas em átomos, os átomos em electrões, protões e neutrões, até ao *quark*, que se funde na sua indivisibilidade com a visão de Deus? Que busca o humano em cada um dos *genes* que compõem o genoma? Que visão da vida nos prometem as *nanociências* que num futuro não muito longínquo hão-de monitorizar com *nanopartículas* a vida celular e molecular do corpo físico? De facto, o grande empreendimento já não parece ser mais a conquista de Marte ou a órbita dos anéis de Saturno, lá se há-de chegar com os motores da aceleração virtual. As viagens ao espaço, a presença no infinitamente grande, parecem ter mostrado que o encontro do Homem com o âmagdo do seu Grande Eu residirá, antes, num infinitamente mais pequeno: *“a Terra passou a ser o planeta a que se regressa – independentemente da distância a que se está. O lá-fora é o donde geral de todos os regressos*

existentes; e a que emerge dos actos de fala auto-referentes, orientados para o entendimento, uma racionalidade aferida a partir do nexos entre as condições de validade de actos de fala, isto é, dos processos de formação do consenso (2004: 80-83).

²⁷ Esta hipótese será explorada no Capítulo 1 da II Parte.

possíveis” (Sloterdijk, 2008b: 32)²⁸. Já não parece haver ciência num vaivém espacial, apenas experimentação. O acesso ao Cosmos intergaláctico faz-se para testar as condições de viabilidade celular, as mecânicas das interações moleculares: o homem da gravidade *zero* testa a possibilidade do Homem gravitacional. Assume-se a *paragem do tempo* como a teórica (im)possibilidade que só o *zero absoluto* da temperatura da escala Kelvin pode fornecer a um ínfimo sistema de partículas²⁹. O *zero* e o *infinitamente pequeno*, numerador da fracção, são a interrogação que promove a busca, ali, onde o $+\infty$ ³⁰ só nos parece deixar perante a permanente ausência de horizonte:

“Hoje, o tempo ‘extensivo’, que operava outrora o reforço da totalidade do infinitamente grande do tempo, dá lugar ao tempo ‘intensivo’. Neste, é o infinitamente pequeno da duração que se sublinha, o tempo microscópico, a figura derradeira da eternidade redescoberta fora do imaginário da eternidade extensiva dos séculos passados” (Virilio, 1994: 72).

E assim, na narrativa quântica do *bit*, dessa palavra-chave entregue à validação *identificativa*, nesse *pixel* da comunicação mediática também não restará mais do que a partícula essencial, o fragmento que *liga*, a igualdade matemática de um $Eu = Nós$ só possível nas condições de um instante sem contexto comum.

Será, pois, nas regras mutáveis deste jogo interminável, quotidiano, que lança e estilhaça o humano na sua paradoxal infinidade fragmentária, que o indivíduo se sinaliza como caminho e rumo, sem quaisquer garantias de um ou outro. E se assim é, então é toda a modernidade, *pós*, *tardia*, *super*, *hiper*, *líquida* que está envolvida nessa intensa cinética da fuga: vimos como ela se diz na metáfora, na hipérbole, no eufemismo. Figuras de estilo que são síntese do *dizer-se por outras palavras*. Substituir-se, comparar-se, exagerar-se, suavizar-se para nunca se dizer *a si mesma*. A modernidade em fuga diz-se nas *estatísticas* para não se dizer nas *pessoas*; diz-se nos

²⁸ Como explica o filósofo alemão Peter Sloterdijk, em *Palácio de Cristal* (obra que escreveu em 2005), esta ideia de um regresso, a partir da exterioridade cósmica, a uma essência humana auto-reflexiva, estará longe de se ter evidenciado apenas na contemporaneidade, sendo que já está expressa no pensamento kantiano. Sloterdijk serve-se, aliás, desta noção de regresso à Terra para a elaboração da sua tese de que a globalização a que hoje assistimos mais não é do que a consumação, eventualmente mesmo já a ultrapassagem e o estertor de um grande processo de globalização terrestre que se iniciou há cinco séculos e que pressupôs, precisamente, este regresso.

²⁹ O *zero absoluto* de temperatura (zero graus Kelvin) é a temperatura teórica à qual todo o movimento das partículas pára. Há, nas ciências físicas, quem discuta, num tal cenário hipotético, a possibilidade teórica de isso significar, conseqüentemente, a *paragem do tempo*. Decorrem, actualmente, experiências para determinação do *tempo absoluto* (medição de tempo cuja precisão é máxima) baseados no abaixamento da temperatura de sistemas físicos a valores próximos do zero absoluto, os chamados *relógios de átomos frios* (ver a este propósito, a partir das referências bibliográficas, os trabalhos nesta área da equipa brasileira de investigação do Instituto de Física São Carlos da Universidade de São Paulo).

³⁰ Símbolo matemático que significa *infinito*.

índices para não se dizer nas *coisas*; diz-se no *virtual* para não se dizer no *real*; diz-se na *notícia* para não se dizer no *acontecimento*; diz-se no *espectáculo* para não se dizer na *vida*. Diz-se na *liquidez* porque já não se consegue dizer na *solidez*; diz-se no *presente* porque já não se consegue dizer no *tempo*; diz-se no *indivíduo* porque já não se consegue dizer no *sujeito*; diz-se no *simulacro* porque já não se consegue dizer no *autêntico*. Tentaremos demonstrar neste trabalho que a nossa modernidade também se diz na *identificação* para não se dizer, e porque já não se consegue dizer, na *identidade*. De facto, se “*simular é fingir ter o que não se tem*” (Baudrillard, 1991: 9) não estaremos nós, precisamente, a viver esta época de *simulacros* e *simulações* em que nos perseguimos como modernos para não perdermos de vista a tradição, a verdade, a unidade, a solidez, pouco mais nos restando do que a eufemística ponte que tenuemente nos liga a esses referentes? Não estaremos nós, afinal, “*quando o real já não é o que era*”, a ceder irremediavelmente à nostalgia através da “*sobrevalorização dos mitos de origem e dos signos de realidade*” (Baudrillard, 1991: 14)? Não estaremos nós mergulhados, de tal modo, nesse fluido liquefeito e desconforme que já não o percebemos resultado das forças contrárias que, ao mesmo tempo que transformam o sólido no líquido nas *calotes polares*, *glaciares* e *icebergues* do planeta social, também condensam o gás fazendo-o *tempestade tropical*, *tufão*, *cheia*, água revolta, leito instável?

Porque, afinal, que produz a fuga, na aparente, imprevisível, veloz, surda e paradoxal implosão do *Eu*? Que produz a fuga, na liquefacção intersticial do *Nós* e das *identidades que reúnem o instante*, senão o movimento de dobra: a própria modernidade?³¹

³¹ A este propósito, o questionamento de Peter Sloterdijk em *A Mobilização Infinita* é-nos colocado de modo definitivo e sem lugar a quaisquer equívocos: “*Para a Modernidade, o mero pensamento numa pós-Modernidade é ilegítimo e chocante, porque, em conformidade com a noção que ela tem de si mesma, a sucessora da Modernidade nunca pode ser senão, outra vez, a Modernidade*” (2002: 216).

Capítulo 2 Do avanço da *identificação*

A narrativa está em adiantado estado de decomposição. E é aos minúsculos pedaços em que se transforma que nos *ligamos*, instante após instante, para nos *desligarmos* num instante que se há-de seguir e que há-de deixar em nós novas migalhas de narratividade. A contemporaneidade envolve-nos o corpo e torna-o portador e fazedor de micro-estórias. Há sempre um pedaço que, pela linha de um olhar momentâneo, vai ligar o *Eu* a um *Nós*. A noção de um tempo subjectivo acelera-se e reparte-se, assim, em saltos quânticos. Do presente *contínuo*, para o presente *alterno*, sempre em busca dos sinais de um horizonte em nenhures. Há pedaços narrativos que soltam faúlhas de fogo-fátuo. Extático, o olhar liga-se a um fascínio sem consequência, até que outro instante o roube. Divididos entre a promessa do pedaço de narrativa e a temporalidade fraccionária dos momentos, constituímos uma individualidade em perda de objectivação. Porque cada objecto é volátil. Já não cola ao caminho biográfico, não conta a história de que se faz o fluxo disforme dos dias, para o passado:

“É uma tal temporalidade descontínua que se encontra nos nossos dias. Exprime-se na música, no cinema, na literatura, na vida quotidiana. O nomadismo é a sua expressão acabada. O ‘largar de mão’, sob as suas diversas modulações, a manifestação trivial. A vida não é, desde logo, senão uma sequência de intervalos. Suscitando a angústia do trágico a ‘imobilidade do instante’, na corrente que nos leva para a morte” (Maffesoli, 2001: 100).

Neste capítulo propomos a base teórica a partir da qual será possível empreender o estudo desse fenómeno de *ligação on-off* às *narrativas mínimas* que conferem ao quotidiano dos dias o seu carácter paradoxal: essas narrativas compõem-se e compõem em nós, em avanços e recuos, em cascatas violentas ou em lânguidas superfícies lagunares, uma aparente unidade biográfica que emerge da descontinuidade subjectiva e, por isso, escapa da totalização, nunca é verdadeiramente *una*. Assumindo como resolvido e satisfatoriamente assente o debate *pós-moderno* das grandes narrativas, situar-nos-emos preferencialmente numa linha de leitura da contemporaneidade que privilegia essa noção estilhaçada de narrativa, embora também tente

entender como desse estilhaçamento podem reemergir novas, eventualmente múltiplas e parcelares, totalidades.

Cruzaremos, para tal, os caminhos do tempo e do espaço, de Kant a Heidegger, passando por Husserl, com o que a narrativa nos conta em Benjamin, Barthes ou Greimas e com o *texto plural* do mundo: esse concerto de vozes múltiplas que, no *contraponto da fuga*, compõem a partitura da contemporaneidade eufemística. Poderão essas vozes ser as de Lévi-Strauss, Lyotard, Maffesoli, Sloterdijk, Perniola, Bauman, Virilio ou Augé.

2.1. Da *identificação* e do sincronismo do mundo: elementos para uma teoria da *identificação*

Coloquemos então a hipótese, atrás insinuada, de que a existência humana seja, na nossa época, uma estranha unidade feita de estilhaços temporais, micro-estórias, *ligações* aparentemente desconexas. Uma improvável (e raramente evidente) coerência da experiência contemporânea só poderá revelar-se, pois, da emersão de cada reconstituição *fixadora* que, individualmente, somos capazes de realizar dos instantes do quotidiano. Coloquemos ainda a hipótese de que a *construção individual de sentido* do mundo se faça essencialmente sobre dois eixos multidimensionais interligados: os eixos narrativo-biográfico e espaço-temporal, cujo entrelaçamento dinâmico produz *momento* e *contexto*, o *ser* e o seu *ser-no-mundo*. A serem fundadas as nossas hipóteses, estarão estes eixos permanentemente visíveis e definidos no campo de observação e leitura do mundo, ou não se estarão progressivamente a *virtualizar*, tornando-se não mais do que vagas referências de orientação do humano no *mapa mundi* vivencial? E assim, não serão, na contemporaneidade, mais do que meros pontos de sinalização, de auto-referenciação, de *identificação* das condições de acção do instante e do instante que se segue, pontos de apoio de um qualquer novo salto no *presente*? Haverá ainda condições para a *fixação*?

A primeira proposta que este trabalho pretende fazer é simples, mas decisiva: liberte-se o pensamento das semânticas conceptuais que fecham a *identificação* em dois campos distintos. O que aqui se propõe é um entendimento da contemporaneidade que, procurando situar-se num tempo acelerado que confronta o indivíduo como *Eu* dinâmico e fluido com colectivos em constante mutação, *confunde* e, por essa via, hibridiza a *identificação ana-lógica* e a *identificação psico-lógica*, a *identificação de* e a *identificação com*.

Devemos afirmar que esta necessidade teórica que sentimos, de abordar de forma integrada os vários fenómenos de *identificação*, não é inteiramente nova. Ela está a ser, de facto, percebida, a partir de vários pontos de vista, nas ciências sociais e humanas.

Seguindo na esteira de autores como José Gil, Gilbert Simondon e Mario Perniola, o sociólogo da Universidade do Minho, José Pinheiro Neves, é defensor de uma *“maior atenção aos fenómenos ligados ao corpo e respectivas mudanças perceptivas”* (2008: 93) considerando que, por um lado, já não fará sentido falar da percepção *“como uma experiência perceptiva coerente”* para se passar a *“ter como ponto de partida uma experiência múltipla e contraditória”* (2008: 89) e, por outro, que os modelos tradicionais de estudo dos fenómenos *“estão ainda muito dominados pelo modelo linguístico”* (2008: 93)³². De facto, se, a partir de Perniola, Neves retira a cada vez maior importância do *inorgânico* na percepção, de Gil emerge uma experiência perceptiva quotidiana cada vez mais marcada pelas *pequenas percepções* e, de Simondon, a constatação de que, no nosso tempo, a percepção se torna cada vez mais modo de *exploração* (2008: 88-93). É na intersecção destes caminhos que José Pinheiro Neves declara, pois, a necessidade de se pensarem os fenómenos emergentes na contemporaneidade através do recurso a *metodologias interdisciplinares mais qualitativas* (2008: 93).

Por outro lado, no prefácio que escreveu para a colectânea de estudos antropológicos *A Sociedade Vigilante*, obra centrada na discussão das problemáticas da identificação, vigilância e privacidade³³, o antropólogo social português João de Pina Cabral (2008: 21-25) começa por propor uma distinção entre duas formas de *identificação*: a *hetero-identificação*, que será sempre uma *identificação de* (mesmo que aqui entendida como uma *identificação* do sujeito promovida pelo que é exterior ao sujeito, logo uma objectivação da *identificação*), e a *auto-identificação* que descreverá essencialmente fenómenos psicológicos e psicanalíticos de *identificação com*. Contudo, na linha do questionamento que acima propomos, o investigador defende que *“toda a identificação é a associação com algo, quer dizer, é um posicionamento no mundo”* (2008: 22), daí que, por entender que *“a identificação é uma transformação”* e que *“a identidade é um produto da identificação”* (2008: 23), Cabral considere necessário que a ciência abandone as teorias *representacionais* da *identidade*, para que seja possível abrir espaço à compreensão de *“como é que a tal hetero-identificação exercida pelo aparelho burocrático que nos rodeia se associa a essa outra auto-identificação que é o processo pelo qual nos vamos ligando ao mundo e, dessa forma, nos vamos constituindo como agentes do mundo”* (idem).

Os desafios que se nos colocam mostram-nos, assim, a vastidão e a incerteza. Por isso, convém que, como ponto prévio de organização da viagem, delimitemos o âmbito da visita: o que

³² José Pinheiro Neves refere, especificamente, os fenómenos que relacionam o humano com os ecrãs. Assumimos a generalização aqui efectuada tendo em conta que é, precisamente, aos ecrãs, que dedicaremos a nossa reflexão a partir da II Parte desta tese.

³³ Colectânea organizada pela antropóloga Catarina Frois, editada em 2008 pela Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa.

nos propomos fazer é olhar um fenómeno que é *presença* e *ligação*, é *instante* e *narrativa*, é *reconhecimento* e *acção*. Um fenómeno que é do *Eu* e que é do *Nós*, mas que deve ser observado prospectivamente a partir da escala macro para a escala micro, e da escala micro para a escala macro. Sem cedências ou quebras epistemológicas pré-determinadas. A *identificação* e as *identificações*. Como uma rede de estilhaços que se entrelaça e reconstrói numa existência que se estilhaça alimentando sempre a miragem de reconstrução, numa dinâmica permanente. A nossa tarefa passará, antes de mais, por fundar e construir esse olhar.

Uma consideração prévia, à qual recorrentemente voltaremos: se o estudarmos inserindo-o em constantes processos de *identificação*, o *Eu* estará naturalmente centrado no questionamento científico. Daí que o social olhado em panorâmica se torne, por um lado, profundamente individualizado, *assíncrono*, mas não deixe, contudo, de reclamar também a *partilha síncrona* como modo de explicação: esse *instante eterno* de uma *temporalidade messiânica* que permite “*a realização de si a partir de uma comunhão que ultrapassa, justamente, o pequeno eu limitado pelo tempo e pelas suas múltiplas contingências*” (Maffesoli, 2001: 51). As finas linhas tecidas pelas ténues *ligações* sucessivas geradas em cada uma das *identificações* tornam-se, então, traços visíveis dos fluxos entre o que é de um *Eu* volúvel e o que forma um *Nós* essencialmente resultante do instante. Como a frágil teia, elas desfazem-se para se refazer, elas destroem-se para se reconstruir numa próxima linha fina. Podem até permanecer *retidas*, para serem retomadas num outro espaço-tempo. Mas estas serão sempre *ligações* tecidas numa efemeridade subjectiva e individualizadora que, aparentemente, questionam e colocam em confronto, o contemporâneo, e essa outra *identificação primordial* do humano com os *seres que sofrem* (da qual falou, no tempo das Luzes, o pensamento controverso de Jean-Jacques Rousseau - defendido como caminho de ciência social por uma corrente de autores da sociologia e da antropologia na qual emergem nomes, de ambas metades do século XX, como Émile Durkheim ou Claude Lévi-Strauss). Poderá, então, uma *identificação* imersa no salto no presente, num dado adquirido social e individual, na tensão da velocidade, na promessa de civilização, na sofisticação comunicativa, ser também perspectiva de fusão com essa outra *identificação prévia*, essa quase intuição originária do nosso lugar no mundo, que nos devolve, como seres, ao húmus e à humildade simples da natureza?

A questão fará todo o sentido se olharmos o modo como autores contemporâneos como Giorgio Agamben antecipam a *comunidade que vem*, uma comunidade sem pressupostos e “*lugar de uma singularidade qualquer*” (1993: 30), que não reivindica uma amarração identitária e está,

por isso, liberta do “falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre o carácter inefável do indivíduo e a inteligibilidade do universal” (1993: 11). E assim, “a impropriedade, que expomos como nosso ser próprio, a maneira, que usamos, engendra-nos, é a nossa segunda e mais feliz natureza” (1993: 30). A questão fará também sentido quando iluminada pelos olhares cruzados de Michel Maffesoli ou de José Gil; o primeiro, detector dos sinais pelos quais se manifesta um retorno ao arcaísmo nas sociedades contemporâneas quando não, mesmo, a uma certa *animalidade* (Maffesoli, 2000: 140); o segundo, percebendo, por outro lado, a dificuldade de geração de uma comunicação comunitária em sociedades, como as ocidentais, que criaram e alimentaram um *corpo próprio* fenomenológico em detrimento de um *corpo comunitário* (Gil, 1997: 58). Não será, portanto, tarefa fácil, integrarmos, num trabalho orientado para a contemporaneidade veloz e geradora de superfícies de fuga, essa *identificação* que o pensador iluminista defendeu como aliança, como programa de libertação do humano relativamente a uma sociedade *que lhe é hostil* (Lévi-Strauss, 1993: 48), um retorno à sua natureza autêntica e original: “o homem natural, é simplesmente o homem, realização abstraída de tudo o que nele se deve à vida social, reduzida ao que ele seria se tivesse desde sempre vivido isolado” (Durkheim, 2002: 5). Não a iremos, contudo, perder de vista, permitindo que possa sobrevoar o nosso pensamento³⁴.

A *identificação* que pretendemos estudar, caracterizar e definir, sobre a qual tentaremos elaborar um edifício teórico será, assim, antes de mais, pensada a partir da noção de um *indivíduo* que mergulha como sujeito num *social diluído* (e que aí mesmo se torna questionamento), mas também a que se estabelece nos dispositivos quotidianos de (re)produção da sociedade líquida que o mergulha. Significará, por isso, e deste ponto de vista, que fará parte do conjunto de fenómenos que enfermam a sociedade *corruptora de humanidade* que, em Rousseau, constituiriam a negação, ao homem, da oportunidade deste sentimento primordial de *identificação* (Lévi-Strauss, 1993: 51).³⁵

Será, então, a partir de uma proposta de leitura da contemporaneidade que pretende explorar, aprofundar e, porventura, integrar conceptualmente estas noções de uma *identificação*

³⁴ A este propósito, aliás, deve notar-se a observação que o filósofo português José Gil faz no seu livro *Metamorfoses do Corpo* (cuja primeira edição data de 1980), na qual, citando precisamente estas reflexões do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, inspiradas na obra de Rousseau, afirma que “uma teoria da identificação não poderá negligenciar o papel que o corpo desempenha nesse campo” (Gil, 1997: 52).

³⁵ Será, julgamos, num sentido semelhante ao defendido por Lévi-Strauss no seu ensaio de 1962, *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme* (citado no nosso texto a partir da quarta edição brasileira da obra *Antropologia Estrutural dois*), que o sociólogo Norbert Elias nota, no ensaio *Transformações no equilíbrio Nós-Eu* (um dos seus derradeiros escritos, datado do final dos anos 80) que, com as crescentemente visíveis manifestações contemporâneas de *identificação* que centram o individual no seio de colectivos variáveis, estamos a observar também as formas iniciais de uma nova ética mundial no processo civilizacional (2004: 190). Esta será caracterizada pelo facto de, na dinâmica de integração da humanidade a um nível global, apesar de se “atribuir um valor mais elevado àquilo que distingue as pessoas umas das outras, ou seja, à sua identidade do Eu, do que àquilo que elas têm em comum, ou seja, à sua identidade do Nós” (Elias, 2004: 178), se observarem igualmente “muitos indícios da evolução de um novo sentido de responsabilidade global para com o destino de indivíduos vivendo na miséria ou em perigo, independentemente da sua pertença a um determinado estado ou tribo” (Elias, 2004: 190).

radicada no nosso tempo que o presente trabalho se fará. Como acima parece resultar evidente, devemos conhecer os riscos que uma tal abordagem científica comporta, sujeitando-nos sempre à crítica da incompletude. Mas o que é ciência senão o incompleto permanente?

Tentemos, pois, começar por estudar a questão: o que é *identificação* na contemporaneidade? Propomos um ensaio da resposta a partir do trabalho sobre uma noção triádica, que acompanha a física dos corpos: energia cinética, energia potencial e a combinação dinâmica de ambas. Tempo, espaço e narrativa.

2.1.1. Tempo: o instante (in)terno

Numa época de vertigem de imagens, é na relação contemporânea do humano com a imagem, que o ecrã-*interface* (re)produz, que tentaremos traçar um caminho para o nosso empreendimento teórico. A nossa proposta passará por perceber como a *identificação* emerge do veloz e do efêmero e se instala sobre a comunicação, submergindo nos fluidos processos identitários individuais a necessidade de maiores elaborações narrativas. Cada um há-de ser instantâneo intérprete de um *simples* que dispensa a interpretação, há-de seguir o caminho de um *tag*, a palavra-chave que se limita a abrir a porta possível de um outro texto. Mas o outro seguirá outro *tag* ou nenhum. Nesta *identificação* e interpretação simplificada de tarefas desfasam-se as temporalidades, feitas caminhos de uma *hipertextualidade* egocentrada (Ascher, 2005: 62-66)³⁶. Desfazem-se os textos em meras palavras, as imagens em simples ícones. O centro-cidade já não é o centro-palavra, passou a ser, em todos os cruzamentos e entroncamentos, o conjunto concêntrico de circunferências que se associam para formar um sinal que aponta o *centro*. A simplificação codificada da imagem, que se subdivide em fragmentos minimais, fazendo “*corresponder a forma do objecto com o corpo e com a função que é suposto cumprir*” (Rancière, 2009: 95), apela a operações aditivas de totalização. Somam-se os círculos e da soma, o que estes significam: o centro da cidade que é onde o sinal que aponta o centro das circunferências concêntricas diz que é, e contudo, poderia ser o centro de um quadrado, de um triângulo isósceles ou de um hexágono. Não, a cidade *tem de ser* concêntrica e o centro só pode ser o centro de

³⁶ O conceito de *hipertexto* foi inicialmente formulado em meados da década de 60 pelo sociólogo americano Theodor Holm Nelson, tendo sido apresentado em 1965 no âmbito de uma Conferência de ciências computacionais, para descrever uma “*escrita textual não sequencial*” que permite vários caminhos ao leitor (1992: 2). Como refere George P. Landow em *Hypertext 3.0* (2006: 2-3) o conceito de Nelson surge numa época em que autores como Roland Barthes ou Michel Foucault discutiam ideias relativas a uma *textualidade em rede* como *texto plural* (Barthes, em *S/Z*) ou *texto ideal* (Foucault, em *A Arqueologia do Saber*) Como sabemos, a noção de *hipertexto* foi, depois disso, profusamente utilizada nas ciências computacionais e da comunicação, vulgarizando-se especialmente a partir do advento da Internet. Do que aqui se trata é de uma adaptação conceptual proposta pelo sociólogo e urbanista francês François Ascher na sua obra *Ces événements nous dépassent; feignons d'en être les organisateurs* (editada originalmente em 2000, reeditada e retitulada em 2005 como *La Société Hypermoderne*) no sentido de descrever as próprias sociedades contemporâneas, sociedades cujas fundações se radicam sobre processos de individualização, de racionalização e de diferenciação social, formadas por indivíduos ténua e intermitentemente vinculados por *multipertenças*, resultando daqui o facto de cada indivíduo “*permanentemente se deslocar de um campo a outro, em função das circunstâncias*”, como sucede com as palavras de um *hipertexto* (2005: 62).

circunferências. O código que se obtém quer-se, pois, de descodificação imediata. Verde, laranja, vermelho, *stop*. É o que um outro autor contemporâneo, o filósofo catalão Santiago López-Petit, designa a *redução semiológica* operada pela *mobilização global*: o *Eu* reduz-se a um significado, é “a marca comercial que sou” (2010: 66). A *identificação* começará, deste modo, num adquirido que se totaliza e reduz em cada fragmento e instante da imagem do mundo: “As ‘formas abreviadas’ são, no seu âmago, a divisão estética e política de um mundo partilhado: reforçam a forma de um mundo não hierarquizado no qual as funções se deslocam umas sobre as outras” (Rancière, 2009: 107). E depois, há o mergulho, ou não. Há a promessa que se concretiza nas pequenas narrativas que contam a vida, ou o salto para outro fragmento imediato, e outro. Não será também a esta *mecânica quântica da identificação*, a estes saltos espaço-temporais não mediados que, na sucessão dos instantes da nossa adesão impedem, na prática, qualquer acto reflexivo de interpretação, que se refere Mario Perniola em *Contra a Comunicação?* De facto, ao estabelecer a sua crítica de uma *imediatidade comunicativa* que vem instalando a *psicose* anuladora de qualquer hipótese de mediação, o filósofo vislumbra aí nada mais do que uma contemporaneidade imersa na “*catástrofe da significação*” (Perniola, 2005: 33)³⁷.

Atentemos num dos modos primeiros de validação deste trabalho, eventualmente aquele que o supervisor científico não deixará de empreender mal tome em mãos o volume. Far-se-á uma inevitável viagem às páginas derradeiras, saltando na velocidade de todas as páginas que são o corpo verdadeiro, para se concentrar tudo num esforço de soma. Há-de existir, pelo menos, a possibilidade de uma validação crítica se se *identificarem* os autores essenciais que o autor usou no processo de construção teórica, permitindo uma visão do conjunto potencialmente produzido. E se, de repente, Foucault invadisse de sub-reptícia este mecanismo?³⁸ E se a bibliografia fosse tornada uma página em branco, negando ao leitor o acesso aos *nomes de autor* em cujas obras se ancorou a nave científica, o que equivaleria a dizer, todos os que, em relação ao discurso produzido, asseguram, para cada um dos seus fragmentos textuais, uma determinada função classificativa que permite opô-los a outros (Foucault, 2006: 44-45)? E se a *identificação-somatório* não fosse viável, impossibilitando-se, por essa via, o acesso directo ao *capital simbólico* aí reunido (Bourdieu, 1994: 116-123) - que, no máximo, apenas servirá de apoio à tentativa, que aqui se empreende, de obtenção e concentração de um novo *capital cultural* (futuramente convertível em

³⁷ Depois de descrever e analisar um conjunto de fenómenos decorrentes do primado contemporâneo da *imediatidade comunicativa*, esclarece Perniola que “a comunicação é insensata porque é psicótica” e que “nada do que é dito num contexto psicótico pode ser objecto de interpretação” (2005: 33). Daí que para o filósofo italiano ocorra, na verdade, na comunicação imediata, a rejeição da ordem simbólica (idem).

³⁸ Pensamos, como se constatará, na argumentação desenvolvida especialmente em *O que é um autor?*, mas não podemos impedir que a ironia trocista de Foucault nos invada a partir da deliciosa introdução a *A Arqueologia do Saber*, onde o filósofo se diverte na auto-crítica do seu próprio texto e da presença, nele, do autor, fazendo-nos saber que “*não, não estou aí onde me esperam, mas aqui de onde vos olho a rir*” (2005: 45).

capital simbólico) - que hipótese de validação teriam todas as páginas previamente escritas? Permitiria uma tal ruptura o deslante de, mesmo assim, se realizar, da primeira palavra escrita na primeira página, o nascimento da autêntica narrativa fluindo e vivendo até à derradeira?

Convém, neste ponto, que nos expliquemos, detendo o movimento. É de um estado *cinético* de hiper-pulverização que falamos. Das narrativas e do espaço-tempo. Do homem:

“Já não há imperativos éticos de tipo moderno que não sejam, ao mesmo tempo, impulsos cinéticos. O imperativo categórico da Modernidade reza assim: para actuarmos continuamente como seres de progresso, devemos ultrapassar todas as situações em que o homem seja um ser peado nos seus movimentos, imobilizado em si, desprovido de liberdade, deploravelmente fixado” (Sloterdijk, 2002: 33).

Falamos, por isso, da contemporaneidade, do espírito dos dias, de uma modernidade que *se ultrapassa* em excesso de velocidade, produzindo momentos e transgressões sem consequência. Uma modernidade que ilude a produção da identidade, que reclama a constante criação de novos elos entre o *Eu* e um *Nós*, como a *tensão-coesão* das moléculas de água que distende as partículas ao limite das forças físico-químicas, unindo as gotas ao fluido, separando-as num outro instante de queda gravítica, e unindo-as de novo num fluxo sempre em mutação de forma.

Atentemos, agora, nesta noção de velocidade, de excesso. Não será a *identificação*, precisamente, também, uma das suas consequências e um dos seus modos de orientação? Imaginemos a estrada, pode ser a estrada medieval e todo o tempo que há para percorrê-la, todos os vilarejos e sítios, clareiras e ermos. Imaginemos a viagem de dias, os bosques e as estrelas. Observemos este caminheiro e aquele lavrador, e todas as colinas e planaltos. Agora, a chuva, depois o sol, há-de ser o mar, virá a onda e a gaivota no sopro do vento húmido. O odor dos campos e toda a memória que se constrói, num caminho que se há-de contar em cantigas de amigo. A mesma viagem, no tempo da velocidade, faz-se a 120, 150 quilómetros por hora. Há bosques ao longe, não, há um planalto, afinal, já passou. Estava a chover, agora faz sol, basta atravessar o túnel e o tempo muda, só umas nuvens. Os sinais gigantes da auto-estrada informam a necessidade imediata de agir, de reduzir, é proibido ultrapassar. Nenhum sinal conta estórias, há apenas um código imanente. Existem e vemo-los, *identificamo-los*, e *identificamo-nos*. Existem

e são de uma escala que submerge os veículos em circulação porque necessitam de se dar a essa *identificação*, para que a tarefa que implicam se realize em *tempo real*. No instante, no momento da passagem, apenas. Até que o próximo sinal, no instante que não demora, anule ou complete o efeito de acção do anterior. Sinais que nasceram da velocidade, eles mesmos, *signos da velocidade*.

Como a *vizinhança* da modernidade.

2.1.2. Espaço: Lugares e não-lugares potenciais

Os vizinhos já não têm uma narrativa que os conte num *continuum* elaborado sobre um espaço-tempo objectivado, apenas *teleobjectivado* (Virilio, 2000b: 90). Só contam a velocidade e o instante. São meras e efémeras faces que o espelho do elevador do prédio reflecte em imagem instantânea. Ou são as *ciberfaces* do outro espelho, o do ecrã tecnológico, que purifica o anonimato como vizinhança, que traz estranhos para o mais íntimo dos ínfimos espaços da vida individualizada. As aldeias da modernidade ficaram desertas, até as cidades onde se vivia a aldeia se tornam o hiper-contemporâneo bairro *chic* do cruzamento disforme, dos caminhos desconexos da nova urbanidade. Já não há vidas inteiras ou identidades perenes construídas sobre os sólidos alicerces de uma morada postal imutável. Há apenas *identificação*.

Numa lição que proferiu em 1967, Michel Foucault declarou a nossa época como *a época do espaço e da simultaneidade*: “estamos na época da justaposição, a época do perto e do longe, do lado-a-lado, do disperso” (2001: 237). Nessa lição, Foucault diria ainda que foi Galileu que abriu ao *infinito* o *espaço medieval do posicionamento*, no qual todas as coisas ocupavam lugares e posições definidos (2001: 238). A partir de então, “a posição de uma coisa passou a não ser mais do que um ponto do seu movimento, e a estabilidade de uma coisa tornou-se não mais do que o seu movimento indefinidamente travado”, o que significa que “hoje, a posição foi substituída pela extensão” (idem).

É um facto que já não vivemos esse *tempo posicional* de Foucault, em que sobre a morada construída se colocava a data da construção. Até ao Portugal da primeira metade do século XX, especialmente as *casas* que eram selo proprietário de um espaço e de uma posição social tinham não só a data mas algum sinal nominal, onomástico ou mesmo solidamente heráldico, de *identificação* do senhor. Pressupunha-se, pois, uma ligação durável, um elo de vida nessa *identificação* tão imersa na própria afirmação espacializada da identidade que incluía a propriedade e tudo o que a rodeava. As moradas da contemporaneidade já não se inserem na perenidade, a *identificação com* o espaço é agora mera *identificação de* um espaço que perdeu o

laço identitário constitutivo com quem, na leve passagem da brisa, o há-de ocupar como espaço de necessidade. Assim, as casas que destas moradas emergem como representação física da ocupação tridimensional dispensam, por isso, a marca indelével do tempo que as ergueu. A própria afirmação suserana transferiu-se para uma mobilidade que simultaneamente ostenta e esconde a posse e o poder: circula na velocidade, o carro de alta cilindrada, o computador e os dispositivos tecnológicos de comunicação e ligação ao mundo. Em resumo, o capital, suplantado pela *velocidade* da sua própria *circulação* (Virilio, 2000b: 113). O *senhor* está em todo o lado, mas não quer ancorar-se em nenhum. A casa do feudal suserano da contemporaneidade volveu-se, de novo, castelo inexpugnável. Sabe-se que lá vive o *senhor das terras*, mas a fortaleza que convida à curiosidade afasta a presença, anula a vizinhança.

E onde não há suseranos, há fotogramas do quotidiano. Os vizinhos da cidade moderna estão transformados num *bom dia* ou *boa tarde* de circunstância, podem até tornar-se incómodos quando se volem na fragmentária narrativa que fala do ruído nocturno que não deixa o sono descansar, dos miúdos hiperactivos que não param, do cão que está sempre a arfar. Podem até tornar-se incómodos pelo simples facto de serem. O social de proximidade está, pois, mais próximo de um longínquo sem horizonte³⁹, ou como Paul Virilio, não sem apreensão, coloca, a partir da formulação de Nietzsche, vive-se sob o signo de um *“amai o vosso longínquo como a vós mesmos”* (2000b: 66-67). Ao suburbano resta a *identificação* das faces do elevador do prédio, que não serão mais próximas do que esse outro vizinho que àquela hora espera para entrar na mesma carruagem do metro, ou do comboio que, pelo menos durante um tempo, nos há-de levar ao mesmo destino. Como o vizinho do andar do lado, também o vizinho do metro, ou aquela face rasgada pelo sono no comboio da manhã, todos eles são incómodos quando o seu olhar invade o ínfimo espaço individual, mas todos eles hão-de desaparecer mais cedo ou mais tarde da vista cansada dos dias, dessa repetição imagética que *identifica* mas não conta mais nenhuma estória, simplesmente porque não há mais estória para contar. A resposta securitária à aceleração é, assim, a pura *identificação* instantânea. O suburbano é uma sucessão de *B/s*, de cartões e bilhetes que se mostram para conferir o conforto mínimo da ausência de consequências, a garantia de que não há qualquer tempestade à vista capaz de alterar o rumo de um dia previsto e já catalogado. A antiga e perene *identificação com* este ou aquele vizinho, as raras mas duradouras *identificações* que solidificavam identidades e contavam longas histórias de vida,

³⁹ Na sua obra *Amor Líquido*, Bauman coloca a questão sob o ângulo dos *estranhos*: *“Os estranhos não são uma invenção moderna, mas aqueles que permanecem estranhos por um longo período, ou mesmo perpetuamente, são. Numa típica cidade ou aldeia pré-moderna, não era permitido permanecer estranho por muito tempo.”* (2006: 135).

rarefizeram-se ainda mais dando lugar a múltiplas erupções *identificativas*, um vaivém efêmero de ligações fundadas no instante, tolhidas no vórtice dessa velocidade acelerada dos dias. Nestes mesmos dias em que a outra *identificação*, a que isola o indivíduo do tempo comum, o faz tornando-o imediatamente mais só, assumindo nele e no tempo uma vizinhança em perda. E por isso ele volta ao tempo da urgência e do instante, porque esse é o tempo em que partilha: *“investimento no presente, ‘intensidade’ naquilo que me une aos outros para viver esse investimento”* (Maffesoli, 2001: 53).

Como as ciências naturais, como a observação, registo e representação dos fenómenos do mundo, as ciências sociais e humanas deparam-se com estas novas relações do homem *com* e *no* espaço. Já em finais da década de 1940, numa série de palestras que realizou e proferiu em rádio, o fenomenólogo da percepção, Maurice Merleau-Ponty, notava neste novo debate os sinais de esgotamento do *espaço euclidiano* nas ciências e nas artes, um espaço definido como homogéneo, no qual o mundo das coisas era construído e distribuído sobre as três dimensões espaciais e as coisas conservavam a sua *identidade* (isto é, as coisas, mesmo se deslocadas, permaneciam as coisas mesmas, e o espaço onde se deslocavam, permanecia o mesmo). Só que, sabemo-lo do modo como *percebemos* o mundo, o *deslocamento* das coisas não apenas desloca as coisas *no* espaço como *desloca* o próprio espaço. Merleau-Ponty considera, pois, que:

“Em vez de um mundo, onde a parte do idêntico e a da mudança estão estritamente delimitadas e referidas a princípios diferentes, temos um mundo em que os objectos não podem estar numa identidade absoluta consigo mesmos, em que forma e conteúdo estão como que emaranhados e mesclados (...). Torna-se impossível distinguir rigorosamente o espaço e as coisas no espaço, a pura ideia do espaço e o espectáculo concreto que os nossos sentidos nos dão” (Merleau-Ponty, 2002: 28).

Falamos então de relações instáveis, ambivalentes, *no* e *com* o espaço. Falamos de uma *identificação* que é presença e ausência, que nos seus modos de manifestação cerca o indivíduo de solidões sucessivas e partilhas fugazes, recolhendo-o também, securitariamente, nos braços insidiosos do *anonimato*. Não será a cidade moderna da velocidade, do instante, do ecrã e das faces, também a que multiplica os *não-lugares*, ao colocar sobre os antigos *lugares* o olho tecnológico?

Em 1992, o antropólogo francês Marc Augé mostrou como os *não-lugares* são os lugares antropológicos do anonimato (2005: 85). Eles dispensam a identidade, diluindo-a num caldo de relações sem consequência, de dependências sem dependência, no seio das quais apenas existe uma sucessão de momentos-*presente*. É certo que em *não-lugares* como os que Augé define ainda existirá uma réstia contratual física que estabelece um laço identitário fino: no aeroporto, na auto-estrada, o bilhete de acesso, papel significante de uma norma comportamental que, pelo preço do anonimato, vincula o indivíduo. A quebra ou inexistência do contrato significa a não-pertença, a exclusão. O anonimato fica, pois, garantido pela conformidade contratual com a norma. Uma liberdade sem volta atrás, sem probabilidade crítica, a *liberdade de ser anónimo* alcançada sobre um *sentido único e obrigatório*.

Cabe-nos aqui questionar, no entanto, se, entretanto, não estará essa adesão acrítica, esse vaguear dormente pelos *não-lugares* da contemporaneidade, na origem da sua consentida multiplicação. Poderíamos aqui falar, por exemplo, dos novos *não-lugares* que a vertigem da videovigilância instala na cidade moderna. Aí, qual será o contrato? De que modo estará a identidade vinculada? O bilhete ter-se-á *virtualizado*, o anonimato é aqui garantido pela conformidade induzida pela vigilância do olho técnico: as câmaras de videovigilância, que marcam “*a solene despedida do homem por detrás da câmara, a completa evaporação da subjectividade visual num efeito ambiental técnico*” (Virilio, 1994: 47), captam a massa e tornam-na também indistinta, porque é nessa indiscernibilidade dos passos desconexos mas conformes que a massa avança sem destino e sem surpresa. Aqui, como nos *não-lugares* definidos por Augé, a vizinhança reduz-se à mera expressão da co-presença. Já a transgressão desconforme é imediata garantia de *identificação*, por necessidade securitária de se estabelecer o mecanismo de exclusão⁴⁰. Note-se, por exemplo, como refere o comunicólogo britânico John Fiske, o papel desempenhado pelas câmaras de videovigilância, colocadas no interior de um centro comercial e nas ruas de Liverpool, na *identificação* dos prevaricadores, no episódio do rapto de um bebé de dois anos de idade, por dois adolescentes, que chocou o Reino Unido na segunda metade da década de 1990 (2001: 153). No mesmo ensaio, dedicado ao poder de *autenticidade* do vídeo disseminado, intitulado *Videotech*, Fiske relata ainda outro episódio: o que implicou a *identificação* e punição imediata de um casal, captado pelas câmaras a fazer amor no parque de estacionamento de um centro comercial em Minneapolis, nos Estados Unidos (idem). Não será, pois, ao desconforme, que a

⁴⁰ Apesar da afirmação de um carácter eminentemente securitário dos dispositivos de videovigilância, a segurança da massa anónima não será mais do que o eufemismo que oculta a utilidade *disciplinadora* do dispositivo, tal como Michel Foucault o descreve em *Vigiar e Punir* (2009: 186-190).

massa anónima atribui os anátemas do medo e do estranho e, por isso se dispõe a excluir, *identificando*: o pedinte, o *junkie*, o potencial ou o consumado assaltante, o abusador?⁴¹ Todos tornados anónimos e conformes *a priori* pela presença invisível mas omni-vigilante da câmara de vídeo e, no entanto, todos *identificados* pelo medo instantâneo do *lugar* e *identificáveis* pelo dispositivo garantístico do *não-lugar*. Não será por isso que a massa contemporânea, que assenta a experiência quotidiana na *identificação* efémera, revela um temor natural dos *lugares* onde tem de definir um vínculo e projectar uma identidade, e se recolhe mais docilmente no securitarismo desses novos *não-lugares* que, ao acentuarem o anonimato, facilitam a *identificação* do *estranho* por meio do dispositivo instantâneo?

Discutir a videovigilância nas sociedades contemporâneas terá passado a ser apenas um problema de privacidade quando envolve directamente, diferenciando e sujeitando à exclusão, os actos do próprio sujeito feito *sujeito de identificação*. Nos *não-lugares* da cidade moderna, a conformidade com a norma, o vínculo ténue do contrato, neutralizarão, na verdade, a necessidade de privacidade porque esta se naturaliza no mecanismo de indiscernibilidade amorfa e acrítica que o próprio dispositivo promove⁴². Note-se, por exemplo, como a discrição da videovigilância, obtida pela naturalização acrítica da *invisibilidade* da câmara de vídeo colocada, paradoxalmente, à vista de todos, se complementarà simbolicamente pelo modo como, de facto, raramente olhamos directamente para a *webcam* que nos capta a imagem mas para o ecrã onde nos vemos captados, o que produz *ciberfaces* que, durante as tele-conversas, poucas vezes se conseguirão olhar directamente *nos olhos* (para o fazer necessitariam de desviar o olhar do ecrã e fixá-lo na lente da *webcam*, como o fazem os treinados repórteres de televisão). Isto é, a câmara que nos capta não será verdadeiramente o que nos perturba e interpela, absorve e invade. Será, assim, mais facilmente furtiva ao nosso questionamento do que a imagem que de nós produz, o que não surpreenderá, por exemplo, autores como Paul Virilio que, já em 1988, em *La Machine de Vision*, assumia inequivocamente a inevitabilidade dessa naturalização, dado que “quando o espaço público se submete à imagem pública, também se espera que a vigilância e a iluminação mudem da rua para o terminal doméstico” (1994: 64). Por outro lado, nas encobertas centrais técnicas

⁴¹ Atente-se no modo como Zygmunt Bauman descreve, em *A Vida Fragmentada* (cujo original é de 1995) a *coexistência móvel* na rua animada da cidade contemporânea, “um lugar móvel de conteúdo líquido” no qual “só algumas figuras têm probabilidade de se condensarem em estrangeiros, em seres com intenções, seres cujas intenções contam embora sejam desconhecidas, e contam porque são desconhecidas” (2007: 55).

⁴² Num ensaio inspirado no clássico de Foucault, *Vigiar e Punir*, a propósito de uma investigação sobre a vigilância em contexto prisional, a antropóloga da Universidade do Minho Maria Ivone Pereira da Cunha escreve que “o panóptico tecnológico não se rege por nenhum fim disciplinar, visando apenas garantir a segurança máxima” (2008: 71). É nesta garantia que se inscreve o raciocínio que aqui propomos: a disciplina, a conformidade, fazem parte do contrato securitário do *não-lugar*. Não são, por isso, objecto de qualquer questionamento. Naturalizam-se na transformação que a cidade opera, das antigas ruas, onde já não há vizinhos no sentido identitário, em *não-lugares* instalados e consagrados pela vigilância tecnológica.

dos *não-lugares* videovigiados da cidade, a imagem que nos capta e nos produz como tal, raramente estará facilmente acessível a cada um de nós, apesar de todas as protecções constitucionais e constrangimentos legais a que a sua captação e uso estão sujeitos. Mais uma vez, é todo o questionamento do *não-lugar* que parece escapar. O especialista do MIT em vigilância e controlo social de fronteiras, Gary T. Marx, fala, por isso, na rotinização social de uma vigilância *soft*, não invasiva, considerando que “*as novas tecnologias ocultas ou pouco visíveis possibilitam cada vez mais que passem despercebidas, eliminando assim por completo a necessidade de obter consentimento directo ou de serem sujeitas a qualquer outro tipo de supervisão*” (2008: 92).

Uma *segura* navegação errática pelos *não-lugares* da cidade moderna será, assim, garantida, e o seu sobressalto significativamente diminuído, pela própria elaboração e funcionalização do dispositivo que, como Augé proporia anos mais tarde, se relaciona também com uma cada vez maior *ficcionalização* do real que significa, por seu lado, uma progressiva *ficcionalização* do *Eu* (1998: 138) ⁴³. De facto, que outro efeito poderia ter a interposição da câmara de vídeo nos outrora *lugares* da cidade, transformados agora, pela imagem captada e registada, em sítios de passagem que diluíram o real, nos quais o *estrelato* só é possível pela fuga à conformidade anónima, isto é, através da geração de uma história, de uma diferença ficcional?

Antes, era também neste sentido que descrevíamos a pureza do anonimato cibernético. Aqui, a *identificação* torna-se jogo do gato e do rato. O anonimato gerador de conformidade, promotor de uma ausência de consequência, é também aqui tomado pelo sujeito por modo seguro de navegação. O jogo brincalhão das identidades múltiplas nas redes sociais da Internet é sedutor mas descomprometido, *desligado*. Só se torna *arriscado* quando se dá o passo da *identificação*. Será necessária a transformação da rede num *lugar* físico, concreto, para que aquela se torne realmente ameaçadora, perigosa, violenta. É ou não verdadeira a constatação que é do desvio e da transgressão, da violação do contrato desse cibernético *não-lugar*, que emerge o violador, o pedófilo, o raptor, mas também a vítima, o terror? Faz ou não sentido perceber, contudo, que ao dar-se à *identificação* na rede, transformando-a num *lugar identitário*, o indivíduo está também a arriscar a busca e a descoberta do outro, do diferente, do inovador? O *lugar* contemporâneo gerado na *identificação* surge, assim, do labor de um paradoxo: *identificação* é contacto, ligação, partilha, mas também risco. A *identificação* no instante que objectiva o mundo, tal como a *identificação* que mergulha a identidade são processos aparentemente distintos mas interligados,

⁴³ A edição original de *A Guerra dos Sonhos*, aqui citada, é de 1997, ou seja, foi publicada cinco anos depois da edição original de *Não-Lugares*.

desenvolvidos numa permanente ambivalência que condensa receio e segurança no eixo temporal do presente individualizado. São, contudo, processos necessários à aventura humana do nosso tempo, exigidos numa sociedade paradoxal, por vezes esquizofrénica, que busca a solidão apaziguadora na multidão indistinta do *não-lugar* ao mesmo tempo que dela elabora constantes planos de fuga.

2.2. Da *identificação* e da *condensação* da narrativa

Sabemos como o sociólogo Zygmunt Bauman tão assertivamente nos vem fornecendo profusa informação sobre a *liquefacção* do mundo e da experiência moderna. A sua obra *Modernidade Líquida* (originalmente editada em 2000) marca um ponto de viragem conceptual no caminho do autor mas, na verdade, já em toda a sua reflexão anterior, Bauman começara a conduzir-nos pelos processos de diluição e transformação sucessiva dos *sólidos* em *líquidos*.

Propomo-nos falar aqui de um outro fenómeno de *liquefacção*. Nas ciências físicas e químicas, a *condensação* é um processo que descreve a transformação do vapor, do gás, na água líquida que escorre da superfície esfriada. É, assim, um processo de *síntese* e *visualização física* do elemento essencial que se obtém pela diminuição da temperatura que é também uma diminuição da velocidade das partículas. Adiante, olharemos o modo como, na modernidade, outros processos de transformação da matéria dialogam com a *liquefacção* de Bauman⁴⁴. Fixemo-nos agora na *condensação*.

Trata-se de uma necessidade que só pode advir de uma das consequências do que atrás analisamos. O que descrevemos foi, até agora, essencialmente, *pulverização*. Ao lançar-se, multiplicando-se aceleradamente sobre o instante, a *identificação* suspende-se no ar do *presente*, como o gás. Só que o gás, o vapor, como o pó, seguem o rasto do vento, espalham-se e dissimulam-se sem medida ou contenção. Com o tempo, desaparecem. Poderá essa invisibilidade ligar-se a um qualquer modo de auto-sinalização no mundo, a um assentamento identitário mínimo?

Entrará aqui a nossa noção de *condensação*. *Passagem* necessária de um estado da matéria a outro, ainda flexível, ainda indefinido, ainda veloz e fluido. Mas contido, sintético. Será esse o *carácter narrativo mínimo* que tentaremos perceber em cada processo de *identificação*, esse carácter que nos *liga* e *desliga* permanentemente na aventura da experiência, conferindo-lhe ou anulando-lhe o risco que lhe é inerente, mas também nos conduz à conceptualização híbrida

⁴⁴ Referimo-nos aqui, em particular, ao modo como o processo de implosão de um bloco sólido, produzindo sólidos fragmentários, os contém para promover a sua substituição por um renovado bloco *modernizado* (ver capítulo 1 desta I Parte).

que tentamos defender de *identificação*, como cimento que liga as várias possibilidades de *identificação* a uma noção teórica coerente. Tudo se resumirá, então, a uma ideia, que será, por enquanto, formulada sob a forma de uma questão: pode haver *identificação* sem *narrativa*?

Conforme teremos vindo a denunciar ao longo das páginas anteriores, a resposta que propomos estará já relativamente implícita na nossa argumentação. Mas uma questão se impõe. Eliminadas as grandes narrativas da filosofia da História e percebidas em perda as narrativas que contavam o tempo e o espaço de uma existência biográfica, com que *narrativas restantes* somos deixados? Necessitaremos de alguma redefinição ou bastar-nos-ão as definições existentes?

O que propomos não é, propriamente, uma resposta imediata e, muito menos, taxativa. Ao longo das páginas e capítulos que se seguem, aquilo que pretendemos é desenhar caminhos que dêem substância ao mote com que demos início à nossa discussão. Partamos, assim, da base necessária e, para já, porventura suficiente. O que é que nos permite definir *narrativa*? Poderíamos perscrutar em Aristóteles, retirando o que, na *Poética*, o filósofo define como condição essencial da narrativa trágica: a *acção*, a *trama dos factos* (2008: 111). Daí talvez possamos extrair, sem esforço, esse carácter que se multiplica: acção, movimento, relações no tempo, mudança no espaço, que se podem contar, narrar. Mas se é na contemporaneidade que nos situamos, é na contemporaneidade que nos parece ser de maior utilidade procurar. Afirma Walter Benjamin, no seu ensaio clássico sobre *O Narrador* (escrito originalmente em 1936) que é a “*experiência que anda de boca em boca que é a fonte onde todos os narradores vão beber*” (1992: 28). E assim, narrar será simplesmente o contar da *experiência*. No entanto, como sabemos, Benjamin detecta no advento e disseminação da informação uma contribuição decisiva para o rareamento da *arte de narrar* (1992: 34). Daí a crise do narrador que se denuncia através de uma crise da própria narrativa:

“Cada manhã somos informados sobre o que acontece em todo o mundo. E, no entanto, somos tão pobres em histórias maravilhosas! Isto, porque nenhum acontecimento nos chega que não esteja impregnado de explicações. Por outras palavras, quase nada do que acontece é favorável à narrativa e quase tudo o é à informação” (Benjamin, 1992: 34).

A contemporaneidade opõe, então, para Benjamin, a informação à narrativa através de uma substituição desta por aquela. Será lícito tomarmos esta substituição em mãos? Marcará o

fim do narrador a morte definitiva da narrativa ou não estará esta transmutada, na contemporaneidade, no seu modo de elaboração discursiva da acção e de transmissão da experiência pela entrada em cena de dispositivos muito mais complexos de mediação e significação, cujo objectivo operativo primário é o da *simplificação*? Tentamos atrás explicar como a simplificação se insere na contemporaneidade: porque é uma conjugação de híbridos, *tempo cinético* no instante e *espaço potencial* na velocidade. Precisamente o que separa, em Benjamin, narrativa de informação:

“A informação só é válida enquanto actualidade. Só vive nesse momento, entregando-se-lhe completamente, e é nesse preciso momento que tem de ser esclarecida. A narrativa é muito diferente; não se gasta. Conserva toda a sua força e pode ainda ser explorada muito tempo depois” (Benjamin, 1992: 35).

Convirá, então, reter este aspecto, a narrativa como carácter que não se esvai no instante, como um *adquirido* a que é sempre possível regressar. O olhar de Jean-François Lyotard introduz, entretanto, uma nuance importante. O pensador da pós-modernidade, que viu, na época, o esgotamento das grandes narrativas de emancipação, concorda na perenidade das narrativas mas sugere-as também como dispositivo de inserção e produção de sentido num quotidiano fragmentário de informações:

“Existem várias maneiras de contar uma história, mas a narrativa enquanto tal, pode ser considerada como um dispositivo técnico, o qual dá a um povo os meios para armazenar, ordenar ou relembrar as unidades de informações, ou seja, os acontecimentos. Mais precisamente, as narrativas são como filtros temporais cuja função é transformar a carga emocional ligada ao acontecimento, em sequências de unidades de informações susceptíveis de engendrar enfim algo parecido com o sentido” (Lyotard, 1997: 69-70).

Narrativa e produção de sentido. E, juntamos, quotidiano. Tem sido, precisamente, da procura das relações entre as duas primeiras e a sua inserção na quotidianidade vivencial que se tem composto, especialmente no último meio século, um dos aspectos centrais do interesse

teórico das ciências narratológicas. Poderemos inserir nesta perspectiva as propostas de abordagem, mesmo que distintas entre si, de autores como Roland Barthes ou A.J. Greimas. O semiólogo franco-lituano, cujo trabalho se dedicou à pesquisa das estruturas profundas através das quais *toda a significação organiza o mundo da percepção*, defende a seguinte ideia:

“O mundo sensível como um todo transforma-se em objecto da demanda da significação. A partir do momento em que assume forma, o mundo surge como um todo e, nas suas várias articulações, como sentido potencial. A significação pode estar dissimulada por detrás de todo o fenómeno sensível; está presente por detrás dos sons, mas também por detrás das imagens, dos cheiros, dos sabores, sem necessidade de estar de facto nos sons ou nas imagens (como percepções)” (Greimas, 1976: 17).

De facto, com base na enunciação destes princípios numa das suas obras maiores, *Du Sens* (original de 1970), o trabalho de Greimas abriu caminho à análise de presença de pequenos elementos de narratividade ao longo da trama da vida, no seio e em relação com processos mais abrangentes de produção de sentido. Ou seja, em Greimas é o mundo da percepção que se eleva constantemente ao estatuto potencial de produtor de instâncias de narratividade. Por exemplo, *“a figura sol organiza em seu redor um campo figurativo que inclui raios, luz, calor, ar, transparência, opacidade, nuvens, etc.”* (Greimas, 1976: 115). Haverá, então, nas pequenas instâncias narrativas que contam uma percepção do mundo partida em pedaços, um nível micro que se relaciona com um nível macro, um nível fragmentado que se agrega num grande total que é a *semiose* do mundo. E este estará, assim, sempre pronto a disparar narrativas em todas as direcções.

O caminho escolhido por Roland Barthes na sua narratologia é, não tanto o do sentido, no qual Greimas trabalhou, mas o da significação. Já antes fizemos referência a uma noção de *hipertextualidade* que, a partir da proposta de François Ascher, extraímos da experiência contemporânea do social. Se pensarmos esta noção como uma leitura actualizada que se pode obter no seio do estudo barthesiano da narrativa, especialmente nas propostas que o semiólogo francês faz em *S/Z* (também um original datado de 1970), chegamos a uma separação essencial - entre o texto *legível*, o que Barthes designa o *texto clássico*, ou seja, aquele texto que apenas *pode ser lido, não escrito*, e o texto *escrevível, plural*.

“O texto escrevível somos nós ao escrever, antes que o jogo infinito do mundo (o mundo como jogo) seja atravessado, cortado, interrompido, plastificado por qualquer sistema singular (Ideologia, Género, Crítica) que reprima a pluralidade das entradas, a abertura das redes, o infinito das linguagens” (Barthes, 1999: 12).

E, de facto, neste texto plural que *somos nós ao escrever*, no qual *“as redes são múltiplas”* e que *“é uma galáxia de significantes”*, (...) *“não há um começo: ele é reversível; acedemos ao texto por várias entradas sem que nenhuma delas seja considerada principal”* (Barthes, 1999: 13). Por isso, neste texto *“não pode haver estrutura narrativa, gramática ou lógica de narração”* (idem). Parece-nos, pois, que Roland Barthes está a escancarar aqui uma porta pela qual alegremente a nossa proposta entra. O texto plural é o *texto-sujeito* que o escreve (1999: 15) embora Barthes ensaie aqui uma rejeição tanto da objectividade como da subjectividade: *“este ‘eu’ que se aproxima do texto é já uma pluralidade de outros textos, de códigos infinitos, ou mais exactamente: perdidos (cuja origem se perde)”* (1999: 16).

A tese que defendemos, na qual a noção de narrativa é, então, constituinte, pensa a manifestação de narrativa a partir do contacto, da ligação de *identificação*. Será então, uma *narrativa-episódio*, no sentido que autores como Zygmunt Bauman conferem à natureza do próprio contacto da quotidianidade contemporânea (2007: 60). Estaremos a pensar, pois, a narrativa como um *interno*, um *texto plural* que, de tão inserido na velocidade, nem sempre se externalizará numa narrativa viável e dizível, um interno que pode estar apenas no ínfimo instante que constitui a frágil ponte, o momento em que os *textos-agora* cruzam outros *textos-antes* e o texto plural que *somos nós a escrever*, se escreve para se continuar a escrever. *Identificar* é, pois, estabelecer *no instante* a ligação de idênticos, num movimento que se joga, em sucessão aparentemente permanente ou numa descontinuidade intermitente, entre as narrativas constitutivas de cada elemento percebido e as próprias narrativas que a ligação conta⁴⁵. E depois, ou durante, na cinética do movimento múltiplo espaço-temporal que leva A a B e B a A, dando um *Eu = Nós*,

⁴⁵ Num sentido fenomenológico esta formulação da *identificação* poderá, como veremos mais detalhadamente de seguida, remeter para a *constituição da consciência do objecto*. Só o seria, no entanto, admitindo que essa consciência possa ser constituída a partir da vivência subjectiva, logo, a partir de uma rede de acontecimentos, de narrativas que, enfim, *condensam*, no sujeito, *objecto-antes-de-ser* e *vivido*. Ora, para se poder efectuar no seio da fenomenologia de Edmund Husserl, ela tem de afastar totalmente o psicologismo que a noção de *vivido* possa transportar. Em Husserl, *“o sentido do mundo é (...) decifrado como sentido que eu dou ao mundo; mas tal sentido é vivido como objectivo, descubro-o, de outra forma não seria o sentido que o mundo tem para mim”* (Lyotard, 2008: 39). Assim, pensamos ser necessário expor primeiro as nossas ideias, sem dogmas ou preocupações de inserção em estruturas teóricas demasiado rígidas, sujeitando-as naturalmente, depois, a esse eventual escrutínio.

donde resultam *Eu e Nós condensados na identificação*, num instante que se segue e que já não é o instante do movimento mas o de um outro movimento, eventualmente, da desligação ou de uma nova ligação. *Identificar* pode significar, assim, dois modos do movimento que se segue: o modo do salto quântico num novo *agora presente*, encerrando aí a fracção narrativa, já anterior, como *instante interno*, ou o modo do mergulho na própria *identificação*, que transporta aí o pó do tempo para se assentar como narrativa que se externaliza, ligando-se numa permanência mais ou menos durável a um dado colectivo que se forma, *intensificando o presente num instante eterno*⁴⁶.

2.3. O problema do tempo e da temporalidade

Todo o questionamento da *identificação* vem remetendo invariavelmente para um questionamento do *tempo*, sem o qual nos parece impraticável a obtenção da *narrativa* como presença ou falha. Estaremos aqui, meramente, a convocar o conceito de *tempo* como um *a priori* de todos os fenómenos, como o que se obtém a partir de Kant? Importa, neste ponto, distinguir. Porque nem sempre é do mesmo *tempo* que estamos a tratar: julgamos resultar das nossas análises precedentes uma tese central que passa pela hipótese de que a *identificação* será esse fenómeno de *condensação* capaz de sintetizar um tempo que é da natureza, de um *Nós* geral, e um tempo que é do individual, de um *Eu*, ser. Como veremos, estes não são, apenas, *dois tempos*. Assentemos, contudo, uma ideia, como ponto de partida para a nossa abordagem ao questionamento do *tempo*: falar de *identificação* é falar sempre de um *antes* e de um *agora*, mas também de um *agora* que só no *presente* se sintetiza, gerando um *ser-agora* que será também, seguramente, na maior parte das suas manifestações, um *ser-aí* em fuga do seu próprio carácter temporal. Estes conceitos temporais múltiplos e a sua conexão com a questão do *ser* não surgem casualmente. Assume-se aqui, antes de mais, fuga, no sentido heideggeriano de uma crítica, situada sobre a contemporaneidade, de um “*ser-aí que, enquanto ser-presente, jamais tem tempo, de repente torna-se-lhe longo o tempo. (...) O ser-aí gostaria de se encontrar constantemente, no presente que lhe é próprio, com novidades*” (Heidegger, 2008: 59)⁴⁷. Estamos, pois, no seio de uma discussão filosófica do *tempo* que é necessário clarificar.

⁴⁶ Como analisaremos adiante (ver capítulo 4 desta I Parte), pensamos ser nesta noção de *intensidade* que podemos fundar a relação entre *identificação* e *emoção* que nos permitirá perceber como, na contemporaneidade, a *identidade*, ao mesmo tempo que se dilui e transforma em movimento pela *identificação*, se desloca do território da *razão* para o território da *emoção* (havendo aqui um interessante encontro da nossa proposta com as teses que o neurocientista António Damásio vem defendendo nas últimas décadas).

⁴⁷ À data da famosa conferência de 1924 na Universidade de Marburgo, a qual se considera ter sido um marco de viragem no percurso de Martin Heidegger (extraída para o opúsculo *O Conceito de Tempo* que aqui citamos), o filósofo alemão está a expor alguns dos princípios que constituiriam a sua conceptualização do *Dasein* na obra maior da sua filosofia, *Sein und Zeit (Ser e Tempo)*, publicada pela primeira vez em 1927.

Como atrás se sugere, sabemos que, em Kant, o *tempo* se acha como um *a priori* de todos os fenómenos em geral (2008: 70-71), definindo-se, por um lado, na impossibilidade de *simultaneidade* de tempos diferentes que só poderão ser sucessivos (2008: 71), e na impossibilidade de se encontrarem, no mesmo instante temporal, isto é, na *simultaneidade*, e numa mesma coisa, *determinações contraditoriamente opostas*, ou seja, pela impossibilidade de existência e inexistência simultânea de uma mesma coisa no mesmo lugar (2008: 72). Depreende-se, assim, a necessidade de estabelecimento intuitivo interno de um *continuum*, uma representação sequencial do tempo que, ao dar forma à *“intuição de nós mesmos e do nosso estado interior”* (Kant, 2008: 73), nos permite situar-nos no mundo, estabelecendo uma espacialização da nossa relação com os objectos, um *hic et nunc*, pois, afirma o filósofo da razão pura, podemos dizer que é *“a partir do princípio do sentido interno, que todos os fenómenos em geral, isto é, todos os objectos dos sentidos, estão no tempo e necessariamente sujeitos às relações de tempo”* (idem). Para Kant é só no seio desta sequência retirada da intuição, a representação do tempo, que se tornam possíveis os desfasamentos espaciais, o movimento, logo, a narrativa que conta a vida: *“porque não é o próprio tempo que muda, apenas muda algo que está no tempo”* (2008: 78).

O conceito fenomenológico de tempo será, contudo, abordado de outro modo e aprofundado por Husserl, como *constituição* de uma *consciência de tempo*, partindo de uma *duração* e de um *fluxo de vivências que ocorrem no presente*. Veremos adiante como a proposta de Husserl surge no seio de uma crítica a Kant, mas atentamos, para já no modo que o filósofo utilizou para expor o conceito nas suas cinco lições do semestre de Verão de 1907, condensadas em *A Ideia da Fenomenologia*:

“A vivência, que agora vivemos, torna-se objectal na reflexão imediata, e continua nela a expor-se o mesmo objecto: o mesmo som, que fora ainda há pouco um agora efectivo, sempre o mesmo, mas retrocedendo para o passado e constituindo nele o mesmo ponto objectivo do tempo. E se o som não cessa, mas dura e, enquanto dura, se expõe, quanto ao conteúdo, como o mesmo ou variando, porventura não pode apreender-se com evidência (...) que ele dura ou varia? E, por seu turno, não se deve a isto que o ver vá além do puro ponto do agora, portanto, que consiga reter intencionalmente, no novo agora respectivo, o que já não existe agora, e que consiga estar certo de

um trecho de passado no modo de dado evidente? E novamente se distingue aqui, por um lado, o objectal respectivo, que dura e varia e, por outro, o correspondente fenómeno de presente e passado, de duração e variação, que é respectivamente um agora e, no seu perfil (Abschattung), que ele contém, e, na permanente variação, que experimenta, traz ao fenómeno, à manifestação, o ser temporal” (Husserl, 2008: 96-97).

Há várias noções que, por abandonarem a matriz kantiana de uma intuição geradora da representação interna do tempo como *sequência* ou *continuum*, isto é, um tempo-unidade, é necessário extrair e explicitar a partir do pensamento de Husserl. Desde logo, a emergência de um *ser temporal* cuja imediata consequência é, de acordo com a explicação de Jean-François Lyotard⁴⁸, a da *intemporalidade da consciência* que, por sua vez, impossibilita a existência de uma *continuidade temporal* (2008: 112). Porquê? Primeiro, a questão da consciência.

Um dos postulados essenciais da fenomenologia afirma que a consciência é sempre *consciência de*, uma vez que, por definição, a fenomenologia se dedica ao estudo dos fenómenos, isto é, ao que *aparece* à consciência, ao que *é dado*⁴⁹. Por isso, a fenomenologia é o estudo da *coisa mesma*, explora-a, mas “*não elabora hipóteses sobre o que a liga com o ser de que é fenómeno*” nem “*sobre o laço que une a própria coisa ao Eu para quem é fenómeno*” (Lyotard, 2008: 9). Ou seja, ao estudar a coisa mesma a fenomenologia despoja-se de qualquer conhecimento prévio da coisa. Tal despojamento é metódico, inspirado num retorno de Husserl ao cartesianismo e numa demarcação em relação ao kantismo, e surge sob a forma de uma *redução (gnoseológica ou eidética)* ou *epoché*:

“Em toda a inquirição teórico-cognoscitiva, quer se trate deste ou daquele tipo de conhecimento, há que levar a cabo a redução gnoseológica, isto é, há que afectar toda a transcendência concomitante com o índice da desconexão, ou com o índice da indiferença, da nulidade gnoseológica, com um índice que afirma: não me importa aqui absolutamente nada a existência de todas estas

⁴⁸ Referimo-nos aos estudos que Jean-François Lyotard dedicou, em 1954, à fenomenologia, cruzando em especial os trabalhos pioneiros de Husserl com a continuidade que lhes foi dada por Merleau-Ponty, ou ainda as visões alternativas de Heidegger. Destes estudos resultou *A Fenomenologia*, uma das primeiras obras de referência do percurso científico daquele que viria a ser, décadas depois, o filósofo da pós-modernidade.

⁴⁹ No terceiro grau da consideração fenomenológica, que faz parte dos postulados prévios a *A Ideia da Fenomenologia*, Husserl distingue, no entanto, entre o *fenómeno da percepção* (vivência) e o que *é dado* à consciência, ou seja, diz ser necessário estabelecer-se a distinção entre “*dois dados absolutos, o dado do fenómeno e o dado do objecto*” (2008: 29), sendo que ambos têm de fazer parte da consideração fenomenológica.

transcendências, quer eu nela creia quer não; aqui, não é o lugar de sobre ela julgar; isso fica completamente fora de jogo” (Husserl, 2008: 63).

A realização da redução fenomenológica implicará, assim, a constituição subjectiva de uma intencionalidade, a constituição da *consciência de* como sendo a constituição *do que é dado* à consciência. Como vimos atrás, a *consciência fenomenológica de tempo* constitui-se intencionalizando *“agora o isso de que é consciência, segundo o modo do já não, ou segundo o modo do ainda não, ou então, segundo o modo de presença”* (Lyotard, 2008: 112). Ou seja, a consciência desdobra o tempo a partir do seu agora, tornando-se contemporânea de todos os tempos, logo, é *intemporal*. Como explica Lyotard, é esta multiplicidade que impossibilita qualquer *continuidade temporal*. Na verdade, quando nos encontramos *presentes* num dado *agora*, definido por um dado *campo de presenças*⁵⁰ (o ecrã de computador, a palavra que escrevo nas teclas e que surge escrita no ecrã, o reflexo de movimento dos dedos e dos braços que observo no vidro que reveste o ecrã, etc., ou esta palavra que leio agora da folha de papel que estou a ler e vou continuar a ler nesta palavra mesma) esse *agora* é, na verdade, móvel, como o são todos os horizontes de que é feito o campo de presenças: o horizonte de *retenções*, que se move e manifesta, por exemplo, na retenção sucessiva dos caracteres no ecrã, mas também no que retenho do que me fez ligar o computador e começar a escrever, no pequeno-almoço precedente, na manhã a iniciar-se pelo acordar sonolento; e o horizonte de *protenções*, o almoço que se segue depois de tentar terminar a tarefa de escrever sobre a constituição da consciência fenomenológica de tempo, a tarefa que se segue ao almoço:

“Este momento, que era presente e, por consequência, não era posto como tal, começa a perfilar-se no horizonte do meu campo de presenças, apreendo-o como passado recente, não estou separado dele, pois o reconheço. Depois afasta-se ainda mais, não o apreendo já imediatamente; para o agarrar tenho de atravessar uma nova separação” (Lyotard, 2008: 113).

⁵⁰ Como facilmente se percebe, o campo de presenças e respectivos horizontes que utilizamos como exemplos são-no para nós próprios, pretendendo facilitar a compreensão desta explanação. Inspiram-se na explicação dada e no esquema fornecido por Jean-François Lyotard em *A Fenomenologia* (2008: 113-114) a partir de um esquema elaborado por Maurice Merleau-Ponty na sua obra *Phénoménologie de la Perception* (1945).

Tomado deste modo, o tempo não é uma linha, mas uma *rede de intencionalidades* abertas (Lyotard, 2008: 113), na qual *“cada agora retoma a presença de um já não que procura no passado, e antecipa a presença de um ainda não que aí procurará; o presente não é fechado, transcende-se para um futuro e para um passado”* (Lyotard, 2008: 115). Assim, o tempo está *todo* em movimento e a sua abertura múltipla dispensa uma explicação da unidade do tempo interior. É, antes, *“porque sou uma intencionalidade aberta que sou uma temporalidade”* (idem). Contudo, nota Lyotard que, mesmo a constituição subjectiva de uma consciência do tempo deixa em aberto a pré-existência de um tempo objectivo, *“pois nós não o constituímos pelo acto de um pensamento que seria, ele próprio, isento dele”* (2008: 116). E assim nascem tempo, espaço e, entrelaçada em ambos, a narrativa (como percurso, exploração, movimento, vivência e sequência), porque *“o tempo, não mais que o mundo, não é para nós transparente; como temos de explorar este, temos de percorrer tempo, isto é, de desenvolver a nossa temporalidade”* (idem).

Recuperando a formulação aristotélica de que *“o tempo é aquilo em que se desenrolam os acontecimentos”* e que *“não sendo ele movimento, de algum modo terá que ver com movimento”* (2008: 27), a ontologia de Heidegger debate estas noções deslocando-as, como Husserl, da intuição kantiana mas, de certo modo, também, da intencionalidade fenomenológica, a *constituição da consciência de*. Em Heidegger é no problema do *ser* que se centra toda a análise, isto é, no aprofundamento do *ser temporal* proposto por Husserl. Daí que a possibilidade de o tempo se dar *no ser* só surja no seio de uma fuga, através do *presente*, de um *agora* que os relógios mostram e medem:

“Este tempo presente é explicitado como curso sequencial, que se desenrola continuamente através do agora; uma sequência de que se diz que tem uma direcção única e irreversível. Tudo o que acontece se desenrola desde o futuro sem fim até ao passado irre recuperável” (Heidegger, 2008: 61).

O tempo calculado e medido é, assim, um tempo *não reversível* e *homogéneo*, isto é, por um lado, compreende uma inversão do tempo, um desvio do *“olhar do futuro para o presente, e é a partir deste que persegue o fluxo temporal, no sentido do passado”* (2008: 63) e, por outro, equipara o tempo ao espaço, *“à presença absoluta; a tendência a obrigar o tempo a sair de si e avançar para um presente”* (idem).

Só que em Heidegger dá-se a introdução de um factor decisivo: na verdade, o *tempo* já não é mais uma mera intuição do movimento do mundo, uma medição, um externo que se internaliza num *continuum* unitário sequencial ou numa multiplicidade móvel *no seio* dos quais *somos*. Não somos mais *ser no tempo*, o *tempo somos nós*. De facto, o pensamento de Heidegger que aqui seguimos parte de uma fase de construção do seu conceito central do *Dasein*, o *ser-aí*, “ente em que o ser em geral tem, temporalmente, lugar” (Borges-Duarte, 2008: 10), que o filósofo relaciona, *na sua possibilidade de ser mais extrema*, com a noção de um *ser-aí* que “é deveras existente se se atém” ao que Heidegger designa de *antecipação*, isto é, ao “processo fundamental em que a interpretação do *ser-aí* se leva a cabo” (2008: 51). A antecipação, que não é senão o “porvir propriamente dito e único do *ser-aí* próprio (...), mas de tal maneira que, neste *ser-porvir*, ele regressa ao seu passado e ao seu presente” (idem). É no seio da antecipação, então, que o *ser-aí* heideggeriano “não é no tempo, ele é mesmo o tempo” (idem *ibidem*), sendo o tempo o seu *principium individuationis* (2008: 69). Isto é, “neste *antecipar*, eu sou o tempo propriamente dito, *tenho tempo*” (idem). É por isso que Heidegger questiona a traição do *ser-aí* quando, “sempre de relógio em riste” (2008: 55), ele se dedica ao cálculo e medição do tempo a partir do relógio que só mostra o *agora* (2008: 61): “o que o *ser-aí* diz do tempo, di-lo a partir da *quotidianidade*” (2008: 65). Trata-se aqui, então, de uma fuga do *ser-aí* próprio que é *temporal*. Coloca-se a questão: tratar-se-á também de uma *fuga à morte* e, nesta fuga, de uma anulação de toda a narrativa? Será a intensidade do presente, este instantaneísmo que nos prende à *quotidianidade*, um mero modo de fuga à narração de nós mesmos pelo estilhaçamento e pulverização sem remissão? Se assim for, de que modo nos restituímos? De que modo, na contemporaneidade presenteísta, *somos tempo* e, sendo, *somos-a*?

A questão da morte é abordada, de modo peculiar, por Michel Maffesoli. Para o filósofo e sociólogo francês, “a *acentuação do presente* não é senão outra forma de dizer a *aceitação da morte*. *Viver no presente* é *viver a sua morte todos os dias*, é *afrontá-la*, é *assumi-la*” (2001: 59). Daí, o trágico do *instante eterno*. Para Maffesoli, aliás, o problema do tempo é cada vez menos um problema do movimento, mas de uma série de sucessivas imobilidades efêmeras:

“A intensidade na relação com as coisas e as pessoas, a rapidez nessa relação, a impermanência que isso suscita, tudo isso tende a fortalecer uma imobilização do fluxo temporal, a aprofundar os seus efeitos, a pôr a tônica,

numa perspectiva bergsoniana, na duração, com a sua conotação subjectiva”
(2001: 106).

Note-se: é de intensidade que se trata. De um presente que se vive e consome na sua própria duração. Estará nele implicada, então, alguma forma de restituição do *ser*? Será qualquer forma de restituição mesmo necessária? Recordemos que Maffesoli é um pensador da *tribo*. Nesta vida e morte do presente subjectivo não se joga, por isso, apenas o individual, mas um comunitário que *identifica uns-com-outros*⁵¹. Há, pois, um *sincronismo* a que o pensamento de Maffesoli convida. A restituição do *ser-aí* poderá ser, então, a que a partilha *síncrona* promove: “*O tempo, então, seria eu mesmo, e cada qual seria o tempo. E nós, no nosso estar uns com os outros, seríamos o tempo... nenhum de nós e cada um*” (Heidegger, 2008: 31). Só que o *sincronismo* coloca-nos outras questões, desenhando perante o nosso olhar, novos paradoxos. Porque, como já vimos, pode ser partilha de *identificações*. Mas a intensidade do presente é também *cinética* e reclama por isso a *identificação* no movimento, na energia, no instante que é instante da velocidade, um *já-não-aqui*. Assim o vêm afirmando Sloterdijk ou Virilio. Na intensidade do presente emerge, pois, o mundo sincrónico: “*a sua forma é a sincronia produzida; a sua convergência encontra-se nas actualidades*” (Sloterdijk, 2008: 153); no limite, há-de emergir a própria “*crise da dimensão temporal do instante presente*” (Virilio, 2000: 37).

Não teremos, pois, uma resposta. Apenas, o *tempo*: o que nos liga ao *sincronismo do mundo*, o que *sincronicamente* nos amarra a tempos do *Eu* que são tempos de *Nós*, o que nos mergulha, *assíncronos*, desfasados noutros tempos em que *somos*, apenas. E o relógio, esse permanente *agora* que nos envolve no movimento rotacional do mundo, nos lança na narrativa do ínfimo partilhável, do instante sincrónico, de uma temporalidade móvel que nos insere nos mutantes e velozes fenómenos da percepção, pelos quais constituímos uma estranha *consciência* do mundo que já não significará, forçosamente, *conhecimento* do mundo. E todo o *tempo* será, assim, *débil*: “*o ser é, no final, experimentado como diferença; (...) o ser é tempo enquanto maturação e envelhecimento, e também efemeridade, mutabilidade atmosférica*” (Vattimo, 1988: 186).

Apesar desta aparente ausência ou *debilidade* da resposta será, no entanto, lícito questionarmo-nos se, apesar do poder teórico da redução fenomenológica e do que ela nos mostra

⁵¹ O autor faz questão de sublinhar, em complemento à ideia que aqui citamos, que “*a subjectividade em questão é nada menos do que individual, ela remete para uma espécie de subjectividade de massa: a da memória colectiva que exprime a partilha das emoções, verdadeiro cimento de qualquer sociedade*” (Maffesoli, 2001: 106).

da consciência de tempo, não necessitaremos de aplicar, sempre, o *a priori* da pura racionalidade kantiana ao tempo pulverizado de que falamos, e ao espaço virtualizado nas dinâmicas hiperfragmentárias da narrativa nas quais inserimos o avanço para a instantaneidade da *identificação* contemporânea. Parece-nos interessante, desde logo, sob o ponto de vista crítico, o nosso próprio modo de enunciação do problema. Porque *fragmentação*, ou mesmo *pulverização*, só o serão se o ponto de partida da questão for uma conceptualização kantiana que afirma uma unidade maior, a representação intuída de uma sequência, um *continuum*. Se não, de que outro modo poderíamos estar a denunciar a quebra da grande unidade em unidades mais pequenas, fragmentárias, *pó-de-instantes*? Contudo, deveremos atentar também no facto de que, ao introduzirmos a questão do *ser temporal* nos deveria deixar de preocupar a própria noção de sequência, pois essa unidade, aí, não existe. O cerne filosófico do problema estaria, então, na própria *identificação* fenomenal que só poderá ser descrita como síntese no *presente* de um *agora*, reacção filamentar de um *agora* e de um *antes* num *aqui*. E, como síntese de ligação, a *identificação* necessita do seu *agora* e do seu *antes*, sendo que a síntese se joga também no movimento que informa entre o *agora* e o *antes*, numa conexão narrativa mínima que permite o *identicum facere*⁵². Emerge daqui, então, a noção de uma unidade, iminente volátil e veloz. Que, como síntese, tal como o vapor que se sintetiza e se liga em moléculas de água líquida, é *condensação*. Mas, como denunciaremos ao longo da nossa investigação (veja-se o desenvolvimento que propomos no ponto 3 do capítulo 4 desta I Parte), a esta noção de síntese, de unidade, há-de opor-se, como paradoxo teórico, o *pensamento do ser* que denuncia a síntese como modo de representação, sendo que “*o representar é o modo de ser do pensamento na época em que o ser se dá como objectividade*” (Vattimo, 1988: 129). Só que, como vimos atrás, Vattimo nota, a partir de Heidegger, que “*o ser apenas pode vir a ser pensado como diferença, logo, num diferir que se opõe à presença do objectum da re-presentação. O pensamento que pensa sempre o seu próprio objecto como diferido, como constitutivamente não-presente, é (...) a memória*” (idem). Este problema aguarda-nos, pois, numa próxima esquina teórica, a que nos situará no cruzamento das avenidas *representacionais* com as estradas amplas e volúveis e do *ser temporal*.

Exploremos, contudo, para já, esta hipótese do surgimento quotidiano e constante de unidades *condensadas*. *Unidades de informação* que referenciam a experiência humana e a situam, jogando entre a descontinuidade vivencial, as temporalidades múltiplas e indefinidas, e a

⁵² O substantivo *identificação* surge do latim a partir do verbo *identificar* (+ sufixo *-ção*). De acordo com o Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea, da Academia das Ciências de Lisboa (Editorial Verbo, 2001), o verbo *identificar* tem origem na palavra *identicus* (do latim medieval, *idéntico*) + *facere* (do latim, verbo *fazer*), logo, *identificar* é *fazer idéntico*, sendo a *identificação* o acto pelo qual *se faz idéntico*.

experiência do *agora* do tempo medido que amarra o *ser-aí* ao mundano. Unidades ou sínteses que, apesar de se inserirem numa volatilização crescente da experiência do quotidiano, *coisificam* ainda a relação do humano com o mundo e só poderão, por isso, ocorrer em saltos sequenciais temporais que *se espacializam* e *condensam* nas micro-narrativas que compõem o mosaico da existência.

Capítulo 3 Do *mapa mundi* da experiência à *anagnorisis* quotidiana

Para aquém da *identificação*, o que existe? A questão, podendo parecer, à primeira vista, desfasada ou até repentina, não o será. Pelo menos, se percebermos que todo o caminho teórico percorrido até aqui, só nos poderia conduzir, precisamente, a ela. De facto, se há um *antes* em cada *identificação*, se esta é, como afirmámos, uma síntese de ligação, no presente, que é um *aqui* e um *agora*, com um *antes*, não fará sentido perguntarmo-nos onde radica o *antes* de todas as *identificações*? Não terá de haver um *a priori* que cria as condições para que cada ser humano possa *identificar* e *identificar-se*? É desta exploração que trata o presente capítulo.

Antes de nos lançarmos no modo como pensamos a *identificação* no seio de uma cada vez mais difusa e indefinível elaboração da *identidade* (tarefa que guardamos para o capítulo 4 desta I Parte), julgamos ser necessário perscrutar essa hipotética iniciação humana à *identificação*, perceber em que condições científicas é possível elaborar hipóteses sobre os acontecimentos e mecanismos que nos constituem e capacitam, na contemporaneidade fugidia, como *seres que identificam o mundo e nele se situam pela identificação*.

Decidimos, assim, que esta exploração se faça por partes, para que melhor se possa decodificar. Estudaremos, pois, antes de mais, o modo como *mapa mundi* da experiência se pode dar em nós, a partir de autores de tão distinta proveniência como os filósofos Peter Sloterdijk, Derrick de Kerckhove, Edmund Husserl ou os contributos da neurobiologia de António Damásio, da psicanálise de Jacques Lacan e da psicologia pré-natal de David B. Chamberlain.

Isto permitir-nos-á discutir, afinal, a emergência de um acelerado teatro da vida, no seio do qual um *reconhecimento identificativo* se instala, metamorfoseado agora pela *desespacialização* e pelo *tempo curto*, jogando ainda a constante mas progressivamente volátil *decisão* de uma *trama-instante* em perda de consequência: falamos de um quotidiano mergulho em instantes de *anagnorisis*, despidos do carácter definitivo e trágico da *Poética* de Aristóteles, mas ainda feitos dessa *narrativa mínima* que confere *sentido* a um mundo que toma, em nós, a forma de um *mapa mundividente*, pelo qual nos orientamos, e no qual nos sinalizamos. Daí, a interligação a conceitos que evidenciam o conteúdo narrativo *condensado* dessas imagens do mundo que constituímos e no seio das quais nos constituímos, de Gilles Deleuze, Jacques Rancière ou Roland Barthes, tentando obter um cruzamento teórico que nos permita resolver conceptualmente a *identificação* como modo de apreensão e reconhecimento do mundo, isto é, como conceito de *comunicação*.

3.1. Da elaboração contemporânea do *mapa mundi* da experiência

A experiência do nosso tempo deixa perceber um avanço diário que resultará não de uma perspectiva evolutiva puramente determinista que, normalmente, apenas analisa a força das tecnologias, mas de uma verdadeira inculcação progressiva do que podemos designar a *tele-identificação* no quotidiano das sociedades. Falamos dos sinais contemporâneos do nosso relacionamento com as tecnologias individualizantes que, como iremos ver de seguida, poderá estar a operar um interessante retorno do humano às suas mais primordiais experiências biográficas de *identificação*. Este retorno, cuja pista seguiremos na tentativa de perceber o que é, de facto, a *identificação*, não estará isento de consequências. Mas antes de tentarmos perceber o ponto em que nos encontramos nesse relacionamento, e de analisarmos as suas consequências, propomos uma observação atenta a uma das suas mais evidentes manifestações: o *telemóvel*, que simbolizará um dos modos contemporâneos crescentemente importantes de comunicação inter-subjectiva, logo, de elaboração do social.

Não mais do que há duas décadas e meia, o *telefone* era *fixo* e, no seu contexto societário, *único*. Quase imutável. O aparelho mantinha, aliás, em cada casa ou escritório onde estava instalado, uma relação perfeitamente umbilical com a instituição-*mater*. Eram os técnicos da companhia de telefones que o instalavam. Em vários países europeus, como Portugal, o próprio aparelho nem sequer pertencia por inteiro ao dono da casa de instalação. Era uma mera extensão da rede, pela qual o conectado pagaria uma renda mensal. E todos os telefones eram, basicamente, iguais. Nestes tempos o telefone era, pois, mais um acessório de uma vida quotidiana conectada a colectivos totalizados à escala nacional (muitas vezes, pela própria posição de monopólio detida pela companhia de telefones que, nos países europeus, tanto no leste como no ocidente, era essencialmente estatal, edificada sobre o conceito político do serviço público, neste caso, o serviço público de telecomunicações). O princípio de mudança não foi, por isso, ditado por uma qualquer ruptura de *design*, foi antes uma questão de libertação. A rigidez fixa do aparelho, o seu inamovível cordão umbilical de conexão eléctrica à rede, necessitariam de ser literalmente rompidos. A renúncia tecnológica aos fios denunciou a metamorfose. Não nos apressemos, contudo. De facto, esta modernidade da voz à distância, *tele-fónica*, já colocava vozes distantes em contacto. Mas quantas vezes não era incontornável a pergunta fatal '*quem fala?*'. Quantas vezes não era fatal a simples constatação '*foi engano?*' A linha analógica conectava à rede, mas essa era ainda uma proto-rede prévia à aquisição tecnológica da *identificação instantânea*. Quem poderia saber, antecipadamente, *quem* estava do outro lado da linha? Não

obrigava, de facto, esta rede analógica, os utilizadores, a uma paragem do tempo, a uma travagem da velocidade, ao verdadeiro estabelecimento de uma narrativa prévia de *identificação*?

A cada toque, uma incerteza, apenas a certeza de que o toque era daquele aparelho, que era aquele o aparelho onde a chamada da rede caíra, era *o telefone que estava a tocar* pois não havia outro. Apenas uma leve certeza de que a chamada poderia ser destinada a alguém da casa, de que o telefone prometia uma oportunidade de comunicação à distância com um ente previamente desconhecido, cuja *revelação* surgiria somente no decurso da narrativa comunicativa. E era possível passar horas de auscultador no ouvido, à escuta das estórias que a voz à distância contava nesta proto-rede onde o tempo ainda se imobilizava no espaço físico da ligação umbilical, eléctrica. O toque do telefone era, pois, apenas uma promessa, não estava ainda conectado à velocidade e à fragmentação da *identificação instantânea* que já analisamos no presente trabalho. Por isso, quando tocava, o telefone reclamava ser atendido, era mesmo capaz de, por momentos, centralizar todas as forças da casa, obrigando famílias inteiras a correr convergindo para o aparelho. Aliás, ao contrário do rádio ou do televisor, o telefone tomava conta de todos os sentidos (McLuhan, 2003: 359). Mas talvez tenha sido este, precisamente, o dispositivo técnico que primeiro anunciou a emergente era da *identificação* como modo de *distância*. Porque ao transportar a voz imobilizou o falante, deslocou-o do eixo espacial que o constitui como corpo visível e imediatamente *identificável* por um vidente interlocutor.

Não surpreenderá, assim, que a evolução que se seguiu tenha tentado reconstituir esse eixo, mesmo que de modo incompleto por incorpóreo, mantendo o princípio essencial do transporte da voz à distância, transformando a voz no corpo e o toque digital na sua *identificação*. Contudo, este telefone emergente da contemporaneidade, que permite a *identificação*, já não reclama, compulsivamente, o acto de atender. Pode transformá-lo, imediatamente, num acto de rejeição que dispensa a conversa, cuja única narrativa é a da incerteza que, por um breve momento, se instala dos dois lados da comunicação frustrada, uma espécie de *e se...*⁵³ Ou seja: esta reconstituição incompleta do corpo falante, pela *identificação instantânea*, reconstituiu a possibilidade da *fuga* à própria conversa. Como se a rede que distancia fosse a rua que aproxima e, tal como na rua, se pudesse evitar esse fatal cruzamento de olhares que, por gerar o *reconhecimento identificativo*, obriga a conversa a brotar, nem que seja de modo incomodamente contrafeito.

⁵³ Em 2009, começaram a surgir, inclusive, no mercado, modelos de aparelhos que permitem a rejeição automática de todas as chamadas não identificadas, possibilidade que pretende poupar, na prática, o utilizador do telefone, ao *incómodo* de atender chamadas que reclamem ulteriores narrativas de *identificação*.

Por outro lado, o telemóvel que reconstitui o corpo falante sobre um eixo de existência incompleto é, também, um dispositivo que, ao contrário do que antes sucedia com o telefone, tende para um certo relaxamento dos sentidos. Mesmo que continue a reclamar um corpo sensorial total, ele incorpora o modo de poder ser atendido em mobilidade ao alcançar a rede sem ser alcançado por ela, e ao libertar o tacto. Com uma consequência: as conversas *tele-fónicas* encurtaram-se; a mobilidade desmobiliza sentidos que se possam distribuir pelo mundo que resta. De facto, só as raras conversas mais longas continuam, hoje, a reclamar a paragem do tempo, a suspensão do espaço percorrido: é preciso *parar o carro* na berma da estrada. Passaram a ser absolutamente excepcionais, uma reminiscência excrescente de um tempo em que as narrativas do quotidiano ligavam eixos espaciais e temporais menos diluídos, por isso, mais coerentes. Um tempo em que a *identificação* fazia parte de um fio narrativo evidente e visível, originando ela própria efeitos mais perenes nas narrativas individuais. O telefone da contemporaneidade mobilizada, pelo contrário, multiplica a *identificação* e, nesta, funda também múltiplas narrativas fragmentárias, simplificadas, subjectivas (que já descrevemos no capítulo anterior, e que se inserem numa leitura mais abrangente do próprio avanço contemporâneo da *identificação* no *mundo sincrónico*).

Há, contudo, outra observação importante, que nos levará à análise que propusemos no início deste capítulo - a que provém da floresta de sons que os dispositivos tecnológicos vêm elaborando em nosso redor: uma floresta que, contrariamente à sinfonia natural e harmónica dos bosques de árvores frondosas e aves canoras da primavera imaginada, está em constante mutação, exigindo, por isso, um constante trabalho de *orientação*. De facto, surgem, nela, diariamente, novas *espécies*. Sons que se multiplicam para servir a *identificação* individualizada. Completa-se, assim, um circuito simples: o *mundo em som* que, desde os tempos primordiais dos cantos da natureza, sempre nos envolveu na mecanização essencial da *identificação* (os sons do vento, da água, das árvores, das pessoas, dos animais, quaisquer sons audíveis porque nos rodeiam, serão normalmente prévios a um visível que só num *logo após* se sobrepõe)⁵⁴ vem irrompendo nas paisagens tecnológicas para nos auxiliar nesta tarefa necessária de *orientação* e *auto-sinalização* fragmentária do *Eu*.

⁵⁴ Temos aqui que confrontar, desde logo, duas constatações de ordem filosófica que, na verdade, se complementam. Se, por um lado, como afirma Derrick de Kerckhove, “com os olhos estamos sempre à beira do mundo a olhar para dentro, enquanto com os ouvidos é o mundo que vem até nós e estamos sempre no seu centro” (1997: 148), nunca devemos deixar de considerar que há um problema a que a acústica não responde: o da distância que não consegue transpor. E essa, como refere Maurice Merleau-Ponty, só o visível resolve: “basta que eu veja qualquer coisa para saber aproximar-me dela e atingi-la”. No entanto, como ressalva, de seguida, Merleau-Ponty, “não é menos verdade que a visão está suspensa do movimento. Só se vê aquilo para que se olha” (2006: 19). É a esta ressalva que nos atemos ao tecer esta consideração, embora saibamos da impossibilidade da sua total generalização: o som que nos está demasiado distante ou é anulado por outros sons mais próximos e que, por isso, resulta inaudível, nunca se poderá constituir como um prévio a um horizonte visível cuja distância ao observador o olhar consegue percorrer.

O toque do telemóvel transforma-se agora na melodia do rouxinol que nos ligava àquela manhã retida na memória de um despertar pueril. Tal como nesse acontecimento acústico que nos atirava para um raciocínio de identidade que iremos explorar, também há 'mundo' e há 'objecto' (Sloterdijk, 2008: 173) a cada momento que soa o toque do telemóvel. A questão é que, sendo os rouxinóis, supostamente, iguais para *mim* e todos os *outros*, o rouxinol é *aquele* e não outro, porque sendo outro, para mim será sempre *aquele*. Também o toque do meu telemóvel, num mundo em som que me rodeia de toques de telemóvel, é *aquele* e não outro. E eu *sei-o* como sei quando é outro que soa. Parece-nos, assim, que o toque de telemóvel e os sons *personalizados* da *tecnofloresta* acústica contemporânea nos devolverão a uma natureza primordial da *identificação*, prévia a qualquer encontro com o mundo visível.

De que consistirá, então, no seu âmago, a *identificação* do toque de telemóvel, de qualquer fraseado musical, de qualquer face, de qualquer cor, de qualquer odor, de qualquer elemento da imagem de um ecrã, de qualquer sinal de trânsito? Não implica esta *identificação* uma construção determinada por um conjunto prévio de condições? Porque é que eu *identifico* o toque que soa como sendo um *algo* ou *alguém* concreto, *objectivado*, ou porque é que eu *identifico* o toque do meu telemóvel, ou outro, o que me induz à acção pela actividade ou à acção pela passividade? Porque é que, seguidamente, eu *me identifico* ou não, e actuo de acordo com essa *identificação*? Não estará a *identificação* contemporânea, realizada no instante, e por isso replicada a uma velocidade tal que divide o *continuum* temporal objectivo em múltiplos fragmentos subjectivos de *identificação*, geradores e gerados em *micro-continua*⁵⁵, dependentes de programas pré-existentes de natureza narrativa, porventura relacionada com uma relação biográfica que joga com múltiplas *identificações* prévias? Estaremos a sugerir a necessidade de um *a priori* da *identificação*, uma situação sensorial que se constitui como o zero absoluto narrativo do qual brotam e irradiam todas as narrativas mínimas primordiais que, subseqüentemente, se constroem e sobrepõem nas narrativas da vida?

Como já vimos, é na simplificação narrativa emergente na contemporaneidade que situamos um dos sinais dispersos que anunciam o primado da *identificação* como erupção visível da múltipla, frágil e fragmentária ligação *Eu-Nós* das sociedades velozes. Significará isto que estamos a observar, nesta simplificação, o paradoxal regresso a uma certa origem intra-uterina, que nos torna, essencialmente *seres que identificam o mundo e nele se situam pela identificação*?

⁵⁵ O filósofo e urbanista francês Paul Virilio escreve, para a temporalidade contemporânea, que “o tempo não é mais inteiro, mas indefinidamente fraccionado em quantos instantes, instantaneidades, quanto permitem as técnicas de comunicação e de telecomunicação” (1999: 57).

Isto é: seres que, necessariamente, se *orientam* através da elaboração de um *mapa mundi* vivencial, no seio do qual são passíveis de *se sinalizar, sendo-no-mundo*, através do *reconhecimento?*

Observemos o encontro primordial do humano: o ser em gestação perante o mundo em som.

“A criança no seio materno não representa, de modo algum, apenas um meio passivo que é vibrado pela animação através do espírito materno, mas que, em virtude de um desenvolvimento anterior do ouvido, de certo modo espontâneo e pré-activo, flutua por si próprio ao encontro do mundo sonoro da vida vindoura, como mãe e como não-mãe. Como hoje se sabe, o nascimento auditivo da criança precede em alguns meses o parto físico”
(Sloterdijk, 2008: 186).

É certo que se a criança em gestação é um ser que *vai ao encontro*, produzindo com essa acção uma narrativa primordial, o mundo em som não terá, em si mesmo, qualquer carácter narrativo. Não é verdade que cada som, na sua origem, se limita a irromper, continuamente, do caldo que nos transforma em ilha permanente no meio do mar acústico? E assim, não quererá Sloterdijk dizer-nos, precisamente, que sendo *pré-natal*, isto é, pré-existindo a esse encontro de que o filósofo germânico nos fala, entre a criança em gestação e o mundo em som, este é previamente resistente a qualquer tentativa de ser coerentemente contado, reclamando sempre ulteriores construções, as narrativas da *vida vindoura*? Ou seja: antes de mais, antes de qualquer acto de *identificação*, o mundo em som *é*. Perante um mundo em som virginal, poderíamos dizer que um narrador externo se limitaria a manter a palavra suspensa na respiração, deixando que o fluxo temporal construísse o *continuum* objectivo sobre os sons ou o silêncio, fazendo emergir deste caldo acústico as histórias que permitiriam construir a futura *identificação* do som que efectivamente emana nesse *presente*. Isto é, o mundo em som só se pode tornar *narrativo* no *tempo*, dando-se só assim à possibilidade posterior de uma *identificação* através da sobreposição de elementos narrativos cuja concorrência simultânea elaborará a relação de idênticos. Basta, para tal, pensarmos que só podemos *identificar* o canto do rouxinol a partir do momento em que se constrói em nós a narrativa que liga *aquele canto* com a *ave rouxinol*. O mesmo se aplica ao

toque personalizado do telemóvel. Como será possível o seu *reconhecimento* se não houver narrativas subjectivas que previamente o estabeleceram como o *meu* toque?

Refazendo agora, sob outro ângulo, a nossa questão essencial: que narrativa existe no som de uma ave? Se isolarmos um instante apenas, esse som já *foi*. A fenomenologia de Husserl reconhece aqui, desde logo, o problema que relaciona a constituição da consciência do *objecto* em si com o *tempo*:

“O fenómeno da duração do som, que é em si algo de temporal, tem a sua respectiva fase do agora e as fases do passado. E numa fase seleccionada do agora do fenómeno não só é objecto o agora do próprio som, mas o agora do som é apenas um ponto numa duração sonora” (Husserl, 2008: 29).

Sabemos que, na fenomenologia, isto significa a necessidade de distinguir sempre, na percepção, que tem uma duração, o *fenómeno* e o *que aparece* como dois dados absolutos, puros (Husserl, 2008: 29). Esta constatação resolverá, desde já, um problema de posicionamento científico cuja existência já havíamos denunciado no capítulo anterior: parece-nos cada vez mais claro que, na metodologia conceptual que esta tese propõe, para que elementos como a *narrativa* (que pressupõe a sobreposição das narrativas da vida subjectiva) possam ser incluídos numa leitura de tipo fenomenal da *identificação*, estaremos impelidos a ter de negar uma das bases essenciais da escola husserliana, pois a nossa leitura tem de assumir o forçoso pecado da *psicologização* contra a qual Husserl tão ferozmente se colocou: nas narrativas subjectivas que enformam a *identificação*, o *sujeito psicológico* dificilmente é dissociável do *sujeito do conhecimento* e, neste sentido, o fenómeno da *identificação* tal qual o propomos não será nunca um fenómeno puro⁵⁶.

⁵⁶ Como afirma Jean-François Lyotard em *A Fenomenologia* (2008: 15-16) este posicionamento nunca foi alienado por Husserl em nome do seu método essencial, a redução fenomenológica. Aliás, percebemo-lo dos exemplos que o filósofo de origem austro-húngara dá do que considera ser o necessário posicionamento da fenomenologia contra o psicologismo, numa das suas obras fundadoras, *A Ideia da Fenomenologia*, ao afirmar que *“se, por exemplo, temos dadas duas espécies de vermelho, dois matizes de vermelho, não podemos nós julgar que são semelhantes, não estes fenómenos igualmente singulares de vermelho, mas as espécies, os matizes como tais? A relação de semelhança não é aqui um dado absoluto?”* (2008: 83-84). A nossa questão prende-se, pois, com a perturbação que as narrativas subjectivas introduzem, forçosamente, nestas considerações: não são as narrativas e a sua forçosa presença no processo da *identificação*, um modo evidente de contaminação dos fenómenos puros, nomeadamente dos perceptivos que aqui analisamos? Não é verdade que a *identificação* distintiva de dois vermelhos distintos implica a elaboração de uma comparação narrativa subjectiva entre ambos (do género vermelho claro/vermelho escuro ou vermelho-cravo/vermelho-sangue)? Não corresponderá, *para mim*, uma situação sempre distinta àquela que corresponderá a *outro* sujeito, independentemente da ocorrência simultânea, ou não, do fenómeno? Assim nos parece: para estudar a *identificação* como fenómeno puro, só o poderíamos fazer num contexto (da redução fenomenológica) em que fossem unicamente considerados o que Husserl designa *dados absolutos*, algo a que a narrativa *que só eu (me) conto* escapa, por definição. Aliás, julgamos mesmo que será lícito interrogarmo-nos (sem pretender elaborar aqui uma resposta), perante as características eufemísticas da própria modernidade, que tentamos descrever no primeiro capítulo, se será nela ainda acessível um método

Ou seja: partiremos da observação de que apenas a continuação do som nos permitirá entrar na *acção* que esse *continuum* subjectivamente *nos conta*, apenas a possibilidade de fazer com que o som entre num eixo espaço-temporal *meu*, por muito fragmentário que este se revele. De que ave se trata; voa ou está pousada; afasta-se ou aproxima-se? Perscrutar as respostas dependerá, pois, de programas narrativos pré-existentes, de origem biográfica subjectiva: no mundo em som, só o meu prévio conhecimento do canto da ave me poderá levar a *identificá-la*, distinguindo-a como solista no concerto dos sons naturais e, aí, como *aquela* solista e não *outra*; só o *meu* prévio conhecimento das condições de propagação do som no espaço e da intensidade do som, bem como a sua conjugação com as condições do próprio instante (que, no reino acústico, serão o som do vento e os outros sons) me permitirão *identificar* o movimento da ave e suas características, ou a sua ausência. São tarefas de complexidade variável, nas quais jogam certamente programas narrativos diversos mas cuja execução está sempre dependente do *movimento temporal* no qual me insiro: só este me fará construir uma imagem, e é esta que tem inerente a narrativa, sendo daqui extraído um fragmento-produto da *identificação*. Estaremos a falar, enfim, do *objecto identificável* no instante como erupção de um imaginário previamente elaborado ou pré-existente? Fará o *objecto identificável* parte necessária e forçosa de um *mapa mundi* elaborado na experiência subjectiva?

Não deveremos deixar de notar aqui uma interessante aproximação da questão que colocamos com o modo como o neurocientista português António Damásio coloca o problema da consciência. Afirma Damásio que este se desdobra, de facto, em dois problemas concorrentes e simultâneos: “*o de como se constrói o ‘filme-no-cérebro’ e o de como o cérebro também constrói o sentido da existência de um proprietário e espectador para esse filme*” (2004: 30). Adiante veremos mais detalhadamente que Damásio assenta as suas teses sobre a emergência cerebral da consciência na formação de padrões mentais os quais designa por *imagens dos objectos* (pretendendo estas condensar todas as dimensões sensoriais e não apenas a do visível). Ora, não será precisamente ao carácter narrativo, adquirido pelo fluxo destas imagens, ao advirem a esse proprietário-espectador, que Damásio chama o ‘filme-no-cérebro’? De facto, a hipótese que Damásio tenta perscrutar em *O Sentimento de Si* é precisamente a de que o aparecimento deste proprietário-espectador, logo, do *sentido do si no acto de conhecer*, se dará no seio do próprio *filme* (2004: 28-30). O que significaria a necessidade de pensar um momento sensorial primordial,

científico de tal modo reflexivo que se mantenha capaz de promover a redução de todos os fenómenos à sua essência pura, ou se não serão os híbridos fugidios, fugazes e velozes da época moderna, fenómenos intrinsecamente impuros e, por isso, de muito mais difícil catalogação no seio de uma teoria fenomenológica original.

um zero absoluto, prévio, da consciência. Daí que nos pareça que Damásio está, de facto, a colocar o problema da consciência num plano semelhante ao questionamento da necessidade de um *a priori* da *identificação* que aqui levantamos.

Detenhamo-nos melhor, por isso, no que, nos sentidos, é prévio ao encontro do humano com o mundo sensorial total: o primeiro impacto com o mundo em som no útero materno.

O psicólogo americano David B. Chamberlain é um dos precursores mundiais no estudo da psicologia pré e perinatal. Dos seus estudos emergem algumas conclusões que nos parecem importantes sendo, porventura, a que mais nos interessará, a constatação de que nascemos já providos de *memória* e capazes de *comportamentos complexos* e do *pensamento* (1998: xv-xviii). Isto significará uma consequência imediata: ao nascer, já somos portadores de informação sobre o mundo. Que tipo de informação? Desde logo, a investigação de décadas de Chamberlain, apoiada em evidências científicas obtidas em várias áreas, indica a clara possibilidade de existência de informações de tipo sensorial: os sentidos não serão, assim, apenas desenvolvidos no ventre materno sob o ponto de vista puramente biológico, mas são já utilizados pela criança em gestação como instrumentos de obtenção de informação do mundo circundante. Contudo, é essencialmente a *audição*, cujos sinais de funcionamento biológico remontam, pelo menos, às dezoito semanas de gestação (Chamberlain, 1998: 23)⁵⁷, que nos é interessante analisar, pois é aquela que, de acordo com o investigador, dá efectivo início à *comunicação* do ser em gestação com o mundo (Chamberlain, 1998: 22-23). Um mundo que é auditivamente dominado pela constante ressonância da *voz e do corpo maternos*.

“A audição é a ligação sonora entre a mãe e o bebé, a ponte para a aprendizagem e para a comunicação com o mundo lá fora. (...) Durante a gestação, a audição funciona como uma linha telefónica privada que cria conversas em família muito antes do nascimento. (...) Dado que outras partes do cérebro do bebé e do seu sistema nervoso estão só parcialmente desenvolvidos no nascimento, é de crer que a audição assuma grande prioridade” (Chamberlain, 1998: 22).

⁵⁷ Esta ressalva baseia-se na leitura de um artigo escrito mais recentemente por David Chamberlain, disponível no site www.birthpsychology.com, intitulado *Life Before Birth: The Fetal Senses*, no qual o investigador actualiza este dado para os dezasseis meses, baseado em evidência científica entretanto obtida.

A voz materna tornar-se-á, assim, um modo essencial da captação primordial do mundo exterior, até porque *“a audição está mais preparada para ouvir, no útero, os tons mais altos da voz materna que os mais graves da voz paterna”* (Chamberlain, 1998: 24). Mas David B. Chamberlain sugere que a audição intra-uterina será também um modo original de interacção e mesmo de aprendizagem, nomeadamente de algumas estruturas da fala (idem). De facto, está demonstrado que *“os bebés cuja mãe é surda, muda ou muito calada, nascem com um choro estranho”* (idem). Ou seja, a voz materna, na qual *“se banha constantemente o feto”* (1998: 25) será, muito provavelmente uma das ligações primordiais do ser em gestação ao mundo exterior. E, por isso, será também uma das primeiras *identificações* que o ser realiza no seu trajecto biográfico – provavelmente, quando começa a construir-se, através das primeiras *narrativas sem palavras* que emergem do *“relato do que acontece no organismo quando este interage com um objecto”* (Damásio, 2004: 199), o que António Damásio designa a *consciência nuclear* (2004: 199-208). Não será essa, aliás, uma explicação plausível para o facto de, na imensa floresta sonora em que se vêem repentinamente mergulhados, rapidamente os recém-nascidos começarem *“a especializar a sua atenção em sons linguísticos que reflectem a frequência e o espectro da voz da mãe”* (Kerckhove, 1997: 149), ou seja, começando a estabelecer uma atenção selectiva ao mundo em som? Finalmente: não estará o recém-nascido, ao *ligar-se* à mãe, através da *identificação* da voz e do odor dos fluidos mamários (que, como afirma David B. Chamberlain, o bebé também já transportará, como informação sensorial, do período de gestação), a inaugurar a sua *orientação* no mundo, usando pela primeira vez as marcas iniciais do seu *mapa mundi* vivencial, e dizendo, nessa narrativa que conta o primeiro *reconhecimento* inequívoco da mãe, um primeiro *eu sou?*

Se a *identificação* é, como defendemos, um estabelecimento, por relação de aproximação, de pertença ou de identidade absoluta, de idênticos, parece-nos óbvia a necessidade de a pensarmos a partir da noção de um *prévio* que, como António Damásio refere, será o *objecto*, que existe no cérebro sob a forma de padrões neurais (imagens mentais) e que é passível de provocar alterações no *organismo* (2004: 161-162). Será, então, esse *prévio* o *antes* que se liga ao *agora*, num *presente* que, para o neurocientista português, elabora uma nova *narrativa sem palavras*, que *“tem as suas personagens (o organismo, o objecto); desenrola-se no tempo; e tem princípio, meio e fim”* (2004: 199). E assim, mais uma vez, é através do mundo em som, esse do encontro primordial do humano com os eventos sensoriais, que propomos uma compreensão do modo como o *mapa mundi* da experiência vem tomando forma a partir do aparelho sensorial, e através

deste, na própria experiência, tornando-se modo subjectivo de *orientação*: se é através da audição que o mundo sensorial nos toca pela primeira vez, não será natural supor que os primeiros *objectos* da consciência sejam *sonoros*? Contudo, para entendermos a *identificação* como modo de *auto-sinalização* e inserção do humano no mundo, isto é, para passarmos de um *eu estou* para um *eu sou* que a *identificação* pressupõe mesmo que apenas num volátil *agora*, precisamos de saber como da elaboração do *mapa mundi* vivencial passamos para o *reconhecimento*. Não podemos, por isso, negligenciar o desenvolvimento biológico dos sentidos, a progressiva entrada em jogo do mundo como miríade de acontecimentos sensoriais⁵⁸, nomeadamente, a complexificação narrativa inerente à sua crescente apreensão visual.

A discussão que relaciona o *reconhecimento identificativo* pela *imagem* com o processo de formação do *Eu* já não é recente. Através dos estudos de Jacques Lacan, iniciados nos anos 1930, a psicanálise e a filosofia perceberam que a *identificação primordial* do *Eu* estará relacionada precisamente com o que o psicanalista francês, pegando numa expressão cunhada em 1934 por Henri Wallon, um psicólogo, também francês, designa pelo chamado *estágio do espelho*, o momento em que o indivíduo (a criança com cerca de seis meses de idade) *identifica* a sua imagem ao espelho como sendo *sua*: “*Basta-nos compreender o estágio do espelho como uma identificação no sentido pleno que a análise do termo lhe confere: trata-se da transformação que se produz no sujeito no momento em que ele assume uma imagem*” (1966: 93). Não é uma qualquer imagem. A imagem que o espelho devolve é exactamente isso: uma imagem devolvida, invertida, e, por isso, distorcida. É, antes de mais, por não ser *ele mesmo*, uma imagem do *outro* que o indivíduo identifica como sendo *dele mesmo*. Na verdade, segundo Lacan, o que o espelho devolve é uma imagem que a criança entende como sendo a do seu *ego ideal*, pois corresponde a uma imagem unificada de algo que, na verdade, ela não consegue obter da sua própria experiência do corpo ainda desconexo. Residirá neste instante o passo primordial de constituição do *Eu*, e a base para todas as vindouras *identificações com*.

“A assumpção jubilatória da sua imagem especular por um ser, ainda mergulhado na incapacidade motriz e na dependência maternal, que é o pequeno ser humano no seu estado infantil, parece-nos desde logo

⁵⁸ Mesmo os acontecimentos sensoriais mais simples, aqueles que produzem o que o filósofo francês Paul Virilio designa os *sensa* ou *dados sensoriais primários*, que nos permitem fazer uma leitura imediata e permanente do ambiente presente (quente ou frio, luminoso ou escuro, ruidoso ou silencioso), “*não são apenas um meio mais ou menos rigoroso, mais ou menos agradável ou coerente de obtermos informação sobre o ambiente que nos rodeia, mas também um modo de agir e existir nele*” (Virilio, 1994: 27).

manifestar, exemplarmente, a matriz simbólica na qual o Eu se precipita numa forma primordial, antes de se objectivar na dialéctica da identificação com o outro e da linguagem o começar a restituir no universal, na sua função de sujeito” (Lacan, 1966: 94).

Lacan distingue, por isso, dois momentos essenciais na *identificação*: o da identificação *imaginária*, promotora da constituição do *Eu* por imagens, e o momento subsequente ao *estágio do espelho*, que lança a constituição do *Eu* na dialéctica da identificação *com o outro* (Lacan, 1966: 94-98; Sales, 2005: 114, 121). No texto que temos vindo a citar, *Le Stade du Miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, escrito originalmente em 1949, Lacan estabelece, assim, a importância do *narcisismo* no processo de formação do *Eu*. Este é um Narciso que parte também de uma imagem que, inicialmente, não percebe ser a sua. É uma imagem desconexa, a de um corpo despedaçado (Lacan, 1966: 97) que adquire apenas unidade no momento da *identificação*.

“Este momento, em que se conclui o estágio do espelho, inaugura, pela identificação com a imago do semelhante e pelo drama do ciúme primordial (...), a dialéctica que, desde logo, liga o Eu às situações socialmente elaboradas. É este momento que faz pender decisivamente todo o conhecimento humano para a mediatização pelo desejo do outro” (Lacan, 1966: 98).

Jacques Lacan ainda o desconhecia, quando propôs a sua teoria do imaginário na qual inseriu as questões da *identificação* através da imagem do próprio corpo reflectida no espelho, mas, actualmente, as ciências biológicas sabem que, embora a visão só atinja o seu desenvolvimento total a partir do segundo ano de vida, são necessários precisamente *seis meses* até que se torne o sentido dominante da hierarquia sensorial (Chamberlain, 1998: 29-31; University of Virginia Health System Online, 2009). Ou seja, independentemente da relação causal directa que se possa estabelecer ou não, observa-se uma coincidência temporal que, pensamos, não deve ser desprezada, entre a ocorrência do *estágio do espelho* nas crianças e a altura em que, na vida humana, a visão toma conta do aparelho sensorial.

Teremos, assim, dois momentos essenciais no processo primordial de lançamento do humano na *identificação*, que nos promove constantemente de seres *que identificam o mundo* a seres que *pela identificação se auto-sinalizam no mundo*. Ambos forçosamente precoces na vida biológica e biográfica, ambos portadores de narrativas progressivamente complexas: da *identificação orientadora* inicial da mãe como corpo comunicante à *identificação auto-sinalizadora* com o outro corpo comunicante que é o *meu*. Do mundo que *eu constituo* ao mundo em que *me constituo*, numa dinâmica que não mais se há-de deter. E que será sempre uma dinâmica de comunicação.

3.2. Condensação: *anagnorisis* no teatro da vida

Retomemos a analogia físico-química. Com o aumento da velocidade e da temperatura, a partícula torna-se tão leve que já não assenta. É pó no ar. A sua espaço-temporalidade é difusa, virtualiza-se: o espaço é todo e nenhum, o tempo é o do *instante (in)terno*, morto no seu próprio *presente*. O modo de lhe conferir unidade de sentido será, pois, o da *condensação*, o que implicará, como vimos, considerar a hipótese de ser necessário cruzar o eixo espaço-temporal com o eixo narrativo-biográfico: só um tal cruzamento pode promover a necessária diminuição da temperatura e, com esta, da energia cinética das partículas. Promovido o assentamento *condensado*, mesmo que ainda obtido da veloz fluidez do líquido, evidencia-se o carácter de *presença*, auto-sinalizador. O que propomos agora é, precisamente, a pesquisa dessa *presença*, desse estado *condensado* que significa o princípio do *ser-no-mundo*.

Imaginemos um sistema, existente em tantas cidades do mundo, em que duas ruas correm em paralelo. Uma será a avenida principal, onde flui o trânsito de passagem; a outra é uma rua secundária, de acesso aos edifícios que a bordejam e aos estacionamento: uma rua *habitada*. Nela circulam igualmente veículos, normalmente, a mais baixa velocidade que na avenida principal e também, claro, pessoas nos seus percursos a pé. Não é raro apercebermo-nos, quer como automobilistas, quer como caminhantes, que a aproximação, pelas costas, de um veículo que circula na rua secundária é, tantas vezes, de tal modo, mal percebida por *alguns* peões que estes se vêem na embaraçosa situação da surpresa e do sobressalto, quando finalmente a buzina, o som demasiado próximo do motor ou a travagem imediata os despertam: porque se pode tratar, de facto, de um *despertar narrativo*. Na verdade, de posse das suas normais faculdades auditivas, o peão ouve perfeitamente o veículo em aproximação, já o consegue ouvir há tempo mais do que suficiente para accionar a sua ligação à situação. Mas o mundo em som que o rodeia parece ser incapaz de se sobrepor ao mundo em imagem que lhe

determina o sentido da visão, *orientando-o* para a *identificação* do perigo. Porquê? Porque razão podemos estar, de facto, a tratar de um *despertar narrativo*, ou seja, da elaboração subjectiva de uma *narrativa do mundo*, até aí, estranha ao peão em causa?

A nossa hipótese passa, antes de mais, pela existência ou prevalência de uma hierarquia sensorial baseada em narrativas subjectivas prévias geradoras de uma situação incompleta de *reconhecimento*. Que significará isto? Aparentemente, para esses peões desconhecedores que circulam na rua paralela, o *mapa mundi* vivencial (baseado nas narrativas que lhes constituem o mundo e que, por isso, os *orienta*, definindo o conjunto de condições de acção nessa rua secundária), levá-los-á a orientar-se *identificando* primeiramente a avenida principal como via de trânsito intenso, resultando daqui uma primeira hierarquia que transformará a via secundária, que corre em paralelo, num local onde se pode andar mais relaxado. Ou seja, atravessa-se ou percorre-se a pé a segunda rua de modo porventura *diferente* da primeira, por exemplo, reduzindo os níveis sensoriais de alerta ao domínio quase integral da visão, o que significará, conseqüentemente, uma subvalorização dos restantes sentidos como a audição. Assim, na rua paralela, o facto de não *ver* o veículo que se aproxima por detrás, leva esse caminhante desprevenido a assumir a situação que *identifica* como a mais normal, a de que o som do automóvel que se aproxima não corresponderá a mais do que um ruído natural no *acontecimento auditivo geral*. E este insere-o num sistema narrativamente *reconhecido* de duas ruas no qual a rua principal é aquela por onde passa a esmagadora maioria dos veículos automóveis em circulação. Isto é, nenhum elemento do mundo em som se revela capaz, até uma determinada fase, de induzir no caminhante qualquer mudança na sua hierarquia sensorial. Para ele, passam carros na avenida principal e são negligenciáveis os que podem passar na rua secundária: pode parecer-lhe, assim, que todos os carros que se aproximam por detrás, e que ele *ouve*, estão a circular apenas na avenida principal. Ele continua, por isso, a olhar em frente, e é o mundo em imagem que percepção sobre todo o resto, e sobre o qual define a sua acção. É, assim, o mundo em imagem que assume o comando decisivo, e continuará a ser, mesmo quando se dá a ruptura sonora de uma inusitada *identificação*: apenas a excessiva aproximação do veículo ou, nas situações mais extremas de desatenção absoluta, a desagradável buzinação, conseguem alterar aquela inserção, porque alteram instantaneamente a configuração *reconhecida* do acontecimento auditivo, e *individualizam-na*, levando o caminhante a *olhar* na direcção do veículo que se aproxima por detrás. Qual a viabilidade desta hipótese?

Derrick de Kerckhove afirma, na sua obra *A Pele da Cultura*, que “quase nunca usamos os ouvidos para encontrar o caminho num ambiente urbano, mas fá-lo-íamos se tivéssemos de viver no bosque ou na floresta tropical” (1997: 149). Será sempre assim? Porquê? A resposta estará, para o filósofo canadiano, na evolução das sociedades humanas de um modo de *audição oral* para um modo de *audição letrada* (Kerckhove, 1997: 145-161). Se, por um lado, se sabe que a visão consome muito mais energia (oito vezes mais) do que a *audição* secundarizando esta na hierarquia sensorial – utilizaremos muito mais a visão como apreensão sensorial do mundo do que qualquer outro dos sentidos, desde logo porque a visão é muito mais *imediate* –, Kerckhove demonstra também, a partir do trabalho da investigação neurobiológica, a forma como o humano secundariza os sons do meio ambiente em detrimento dos que são relevados pela *literacia* (os sons *novos* ou os que *comunicam connosco* – por exemplo, *a linguagem*, especialmente a que nos é dirigida), sendo que esta vai *naturalizando* os sons ao longo do seu próprio processo ligado à apreensão cultural biográfica. De facto, está demonstrado que esse processo de secundarização, a que corresponderá a essa *literacia da audição*, começa muito poucos dias após o nascimento (1997: 149).

Na prática, o que sucede é que desde muito cedo começamos a distinguir, no mundo em som, entre o que é e o que não é *relevante* para a nossa comunicação com o mundo, isto é, para a nossa *orientação* e *auto-sinalização* no mundo. Será ou não plausível que esse processo selectivo comece, precisamente, em concomitância com as primeiras *identificações*? Assim se explicaria, por exemplo, o facto, demonstrado, de que a nossa atenção incide precocemente sobre os sons que constroem a *identificação* da voz maternal que, como já vimos, se poderá realizar a partir do *reconhecimento* de acontecimentos acústicos anteriores ao próprio nascimento (Kerckhove, 1997: 149; Chamberlain, 1998: 24) – note-se também o facto de, nos primeiros dias após o parto, os recém-nascidos disporem de um aparelho visual que apenas lhes permite focar objectos a curtas distâncias e de, por exemplo, se saber que fixam o olhar, por vezes durante longos períodos de tempo, essencialmente, na mãe ou no pai, antes de adormecerem (Chamberlain, 1998: 29). Isto é: após o nascimento, parece-nos plausível considerar que os sentidos comecem, de facto, a concorrer num concerto em que a elaboração do *mapa mundi* da experiência se entrelaça e complexifica narrativamente nos primeiros actos de *reconhecimento*. E não são, de facto, os primeiros dias, meses e anos de vida, aqueles em que mais intensamente nos dedicamos à tarefa interminável de *conhecer o mundo*? Não decorrerá das evidências científicas que vimos referindo, o facto de começarmos a estabelecer uma correspondência de

reconhecimento, através de um conjunto de *identificações*, entre os sons, especialmente os da voz maternal, que o mundo exterior já emitia e éramos biologicamente capazes de captar antes de nascermos, e as primeiras imagens da mãe e do pai que olhamos fixamente, a curta distância, mal abrimos os olhos e os começamos a usar como órgão de captação sensorial do mundo? Finalmente, porque razão se percebe também, de inúmeros relatos de experiências de paternidade ou evidência científica vária, por exemplo, a circunstância de um recém-nascido concentrar repentinamente a sua atenção em determinados sons ambientes ou música que, de um momento para outro, ouve e que o alertam⁵⁹? Não poderão estes factos ser relacionados com uma origem biológica e biográfica do que Derrick de Kerckhove designa a *audição letrada*?

Kerckhove considera que a *audição letrada* resulta, precisamente, de uma especialização progressiva da audição, que transforma a paisagem auditiva desenhada a partir da cultura urbana numa “*lixreira variada*” (1997: 147)⁶⁰. Ou seja, ao contrário da visão, a audição será, progressivamente, produto de uma atenção cada vez mais selectiva e, sendo assim, ou está *ligada* ou *desligada* (1997: 151). Daí que a *audição letrada* secundarize toda a paleta de sons que nos rodeiam quotidianamente e que, no fundo, tomamos por *ruído*. No sistema de ruas paralelas atrás descrito esta secundarização terá, contudo, como atrás observamos, o resultado de um paradoxo.

Por ser ruído, tomamos por igual o som de todos os veículos em circulação que nos rodeiam, mesmo os que circulam nas nossas costas, colocando-nos potencialmente em perigo. Ao contrário da *audição oral*, que nos conduziria nos caminhos da floresta desconhecida, participando intensamente na apreensão sensorial do mundo e promovendo, por isso, a *orientação* subjectiva através da elaboração, ali mesmo, da floresta como *mapa mundi* vivencial, feito constantemente de novas narrativas, o mundo em som do ambiente urbano em que imerge quotidianamente a nossa audição letrada (intensificando por essa via a nossa *literacia* sonora) é-nos dado, no instante, como *previamente cartografado*. Não é verdade que, a cada dia que passa, o revisitamos e nele, apenas buscamos o necessário para não nos perdermos? Ai, a *identificação instantânea* realiza-se para se tornar *auto-sinalização* pois, nesse mundo sensorialmente cartografado, o

⁵⁹ Existe já uma profusa e variada produção científica nestas questões, especialmente estudos que relacionam o desenvolvimento dos recém-nascidos com a audição de música nos primeiros meses e anos de vida. No artigo *The Importance of Prenatal Sound and Music*, disponível online em no site *Birth Psychology* da Associação Americana de Psicologia e Saúde Pré e Perinatal (APPPAH), a educadora e investigadora americana Giselle E. Whitwell refere ainda o facto de se multiplicarem referências ao facto dos bebés reconhecerem sons aos quais eram regularmente expostos durante a gestação. Um dos exemplos que a autora fornece é o de um estudo realizado em 1991 pelo investigador irlandês Peter Hepper, no qual se constata o *reconhecimento* pós-natal, por parte dos bebés, à música do genérico de novelas televisivas a que as mães assistiam durante a gestação.

⁶⁰ Embora De Kerckhove o não mencione, não deixará de ser relevante, também, o facto de este processo inicial de selecção ocorrer à medida que melhora a apreensão visual do mundo por parte do recém-nascido. Nas primeiras horas e dias de vida, a visão consegue apenas focar objectos a muito curtas distâncias, não mais do que as que separam o olhar do bebé das feições da mãe que o segura nos braços (Chamberlain, 1998: 29-31; University of Virginia Health System Online, 2009).

reconhecimento do *mapa mundi vivencial* previamente elaborado basta: só o que não pertence ao ruído urbano de fundo se poderá constituir como novidade no acontecimento acústico *presente* e, assim, até que uma eventual ruptura do *reconhecimento* chegue, é o mundo visível que comanda a exploração. O problema emerge, pois, do acontecimento novo, surpreendente, gerador de uma nova marca de *orientação*: a novidade comunicacional do mundo sensorial que produz uma nova narrativa, mesmo quando aplicada a elementos da paisagem ou personagens anteriormente conhecidos. Ou seja, após o primeiro sobressalto, provavelmente, a audição de quaisquer viaturas em aproximação pelas costas, mesmo que se verifique maioritariamente na avenida principal, desencadeará sempre a necessidade de *dirigir o olhar*, para garantir que a caminhada é segura. Só aqui assistimos à *condensação* dessa nova narrativa cuja referência futura no *mapa mundi vivencial* poderá produzir os efeitos de novas *identificações*: a aproximação de um qualquer carro por detrás, numa situação seguinte, de características sensoriais semelhantes, desencadeará mais rapidamente o dirigir do olhar à procura do carro.

Não resultará daqui, precisamente, que o avanço da *identificação* que vimos analisando será, no mundo sincrónico, essencialmente, a multiplicação quotidiana e garantística do *reconhecimento*? No fundo, num mundo feito da multiplicação *identificativa*, no qual sons, imagens, estímulos sensoriais de toda a ordem, irrompem numa paisagem que se acelera, saturada de acontecimentos, que solução nos resta senão aderir sem resistência ao processo simplificador que selecciona as narrativas fragmentárias da *identificação instantânea* para que esta sirva unicamente o caminho que temos de percorrer *agora* no mundo? Que tempo nos sobra para a grande *identificação* que, para além de um tímido e volátil jogo entre o *eu estou* e o *eu sou* no *agora* do tempo objectivo, se radica e solidifica num *ser-aí*, a *identificação* que não deixa que o *Eu* se esvaia no *agora* da sequência objectiva do tempo? Não serão, enfim, estes os modos possíveis, contemporâneos, múltiplos e *hipertextuais* de inserção sucessiva de instantes de uma renovada e fugidia *anagnorisis*⁶¹ na experiência humana do mundo? De sobressalto em sobressalto, de peripécia em peripécia, sintetizando novas narrativas que incorporamos para usar num trajecto que se há-de seguir. Um desassossego feito estado permanente da experiência humana de orientação e auto-sinalização no *mapa mundi*, cartografado sob a forma de um teatro acelerado da vida.

⁶¹ De acordo com o Dicionário de Grego-Português/Português-Grego, Isidro Pereira, S. J., livraria Apostolado da Imprensa, 7ª edição, Braga, s.d. a palavra *anagnorisis*, que Aristóteles traduziu conceptual e filosoficamente como o fenómeno do *reconhecimento* na sua *Poética*, pode traduzir-se linguisticamente como *reconhecimento*; *acção de reconhecer*; *leitura*; *recitação*. Exploramos aqui, essencialmente, os primeiros sentidos da palavra.

Ao invocarmos a *anagnorisis* estamos, de facto, a invocar um conceito ancestral mas, como veremos, perfeitamente recuperável, de *reconhecimento*. A *anagnorisis* surge-nos, antes de mais, como elemento da dramaturgia clássica que, diz-nos Aristóteles na sua *Poética* (século IV a.C.), eleva a tragédia ou a comédia aos seus mais altos patamares – momento-chave de decisão da trama no seio do qual o herói, *reconhecendo* um personagem, um elemento (ser) inanimado, ou uma situação, ascende ao *conhecimento* a partir da *ignorância*, estabelecendo em relação a esses personagens, elementos inanimados ou situações, uma relação de identidade que, no caso de personagens de uma tragédia, resultaria na passagem a um estado de amizade ou inimizade (Aristóteles, 2008: 118)⁶². O professor de Oxford Terence Cave, um dos principais estudiosos da história da *anagnorisis* literária, à qual dedicou o livro *Recognitions* (1990), esclarece-a, precisamente, como um fenómeno de condensação, de síntese, o “*momento no qual os personagens percebem totalmente, pela primeira vez, a sua difícil condição, o momento que resolve uma sequência de acontecimentos inexplicados ou pouco plausíveis. Torna o mundo (e o texto) inteligível*” (1990: 1). Isto é, na dramaturgia clássica, o *reconhecimento* marcará o instante da trama que produz o *sentido do mundo*. É este, precisamente, o elemento que nos parece ser útil extrair para a contemporaneidade cinética.

De facto, a múltipla *anagnorisis* que quotidianamente realizamos, necessária à nossa estratégia de sobrevivência num mundo hiper-sensorial em fuga, fundar-se-á num jogo de *identificações* essencialmente instantâneas, despojadas da complexidade narrativa da clássica trama tragicómica, cujas consequências se diluem na sucessão dos instantes. *Identificações* que, no entanto, conservam da antiga *anagnorisis* um certo risco do *herói*, fundado na constante possibilidade do erro que, na contemporaneidade, mais do que à trama narrativa, deve muito mais à aceleração das dinâmicas de auto-sinalização que, por serem fluxos de duplo sentido entre o *Eu* e o mundo, são também as dinâmicas falíveis do *reconhecimento* do mundo veloz. São estas que, como atrás explicamos, o levam a assumir a *identificação* como aventura na qual ele joga o seu *Eu* volátil pela ligação a um dado *Nós* em permanente mutação. Notemos, a este propósito, o modo como em *O Inumano* (1988), Jean-François Lyotard descreve o *reconhecimento perceptivo*:

“Um campo perceptivo tem limites mas são limites que se encontram fora de alcance. Um objecto visual, se bem que ofereça ao olhar uma das suas faces,

⁶² Utiliza-se aqui a referência à paginação da 3ª edição da *Poética* de Aristóteles da Imprensa Nacional Casa da Moeda (Lisboa, Julho de 2008), prefaciada, comentada e traduzida para Português por Eudoro de Sousa.

esconde sempre outras. (...) A visão actual conserva consigo a imagem percebida no instante anterior sob outro ângulo. Antecipa a de há pouco. Destas sínteses resultam identificações de objectos, que nunca chegam a ser completas e que um olhar ulterior poderá sempre solicitar, anular. E o olho, nesta experiência, encontra-se constantemente em busca do reconhecimento, da mesma forma que o espírito o pode estar de uma descrição completa do objecto que ele procura pensar, sem que no entanto o observador possa, a qualquer momento, afirmar que reconhece perfeitamente o objecto, uma vez que o seu campo de apresentação é absolutamente individual em cada caso e que um olhar verdadeiramente observador não pode esquecer que há sempre ainda mais para ver, a partir do momento em que o objecto visto tenha sido "identificado". O "reconhecimento" perceptivo não satisfaz nunca a exigência lógica da descrição completa" (Lyotard, 1997: 25).

A questão que nos assalta é, então, de como o tempo quântico e a aceleração jogam com os processos contemporâneos de *reconhecimento*. Não estarão estes, de facto, cada vez mais reduzidos à sua dimensão perceptiva, fragmentária, apenas instantaneamente narrativa? A *anagnorisis* aristotélica, que, conjugada ou não com outros elementos de narratividade, definia o sentido trágico ou cómico da trama, conferindo *sentido* ao mundo e brincando às escondidas com a inesperada verosimilhança das *identificações*, só era passível de construção pela via de uma narrativa complexa, interligada, coerente e perene: era um momento de síntese e produção de sentido de *toda* a trama, *todo* o mundo. Como escreveu o próprio Aristóteles, "*a tragédia é imitação de uma acção completa*" (2008: 113). Por isso, a *anagnorisis* semântica podia ter também o significado de uma autêntica *descoberta*. A descoberta da verdade, da identidade, de um mundo *total* cujo sentido era perene. O erro era, por isso, num mundo assim, gigantesco, irremediável, determinante, final: trágico. Na contemporaneidade, pelo contrário, o *reconhecimento* que nos confere a condição de pontos distintos e discerníveis na paisagem de um social em movimento, no seio do qual nos estabelecemos através de cada nova *identificação*, já não parece resultar dessa interligação narrativa de identidades perenes, mas de um jogo instantâneo, perceptivo, fragmentário, flexível e ténue com o quotidiano e os seus actores, também eles *nódulos* móveis e indefinidos nas redes da dinâmica social. Como antes, a peripécia é-lhe inerente mas o grande erro pulverizou-se. O resultado moderno nunca é final, está em constante

mutação, a tragédia humana da contemporânea sociedade das *identificações* já não tem epílogo, tornou-se apenas perene na instabilidade. A ausência de fim, o esquecimento da fatalidade e da morte reduziram, pois, a clássica *anagnorisis* a mais uma mera figura de estilo da aventura humana contemporânea. O fenómeno é agora metáfora de fenómeno. Foge de se dizer, na sua volatilidade. O artifício dramático que consumava a trama, o *mundo*, diluiu-se nos sucessivos instantes da experiência e nada consuma, consome apenas. É até possível que, de *identificação* em *identificação*, não sejamos mais do que navegantes erráticos que, num momento, mergulham na onda mortal e, no momento seguinte, dela emergem refeitos, apenas, do susto de mais uma peripécia da existência, possuidores de um novo fragmento narrativo que nos auxiliará num ulterior *reconhecimento* mundano.

Note-se, entretanto, este aspecto: a chamada e actualização comparativa do conceito de *anagnorisis*, a partir da *Poética* aristotélica, a esta investigação, não deve ser feita à custa de uma anulação total do que lhe cabe de uma certa componente narrativa. De facto, ao trabalharmos sobre uma conceptualização alargada, fenomenal da *identificação* contemporânea, parecer-nos-ia um erro descartar na noção de simplificação a existência de uma narrativa, por mínima e fragmentária que seja. A *narrativa*, mesmo se a escala é *micro*, é ainda o elemento que confere coesão conceptual à descrição da *identificação* que tentamos desenvolver neste trabalho. É também no elemento *narrativo* que percebemos a possível âncora teórica de uma *identificação* capaz de navegar à superfície, mas também de mergulhar nos modos (trágico e moderno) de um pensamento mítico contemporâneo que nos propomos analisar na II Parte deste trabalho⁶³.

3.3. *Anagnorisis* contemporânea e o acesso às narrativas da vida

Quantas vezes já nos sucedeu darmos de caras com alguém que temos a certeza de conhecer *de algum lugar* mas que, de facto, não conseguimos *identificar* ou só *identificamos* após um intenso perscrutamento no nosso armazém de imagens mentais ou apenas numa súbita erupção imagética que nos faz soltar uma onomatopeia de alívio e espanto? Não seria, precisamente, a *narrativa* o elemento em falta que, emergindo, confere *sentido* à situação através da súbita e reveladora *anagnorisis*?

⁶³ O Capítulo 1 da II Parte será, precisamente, dedicado ao desenvolvimento de uma tese que afirma e se propõe analisar o predomínio despercebido de modos míticos de pensar na circulação comunicativa da contemporaneidade. Perceber-se-á, então, uma oposição e uma coexistência entre um já estudado retorno do *mito trágico* (por Maffesoli, por exemplo) e um domínio dissimulado do *mito moderno* nos processos instantaneístas da comunicação. Sendo a *anagnorisis* um dos elementos constituintes, profundos, do *mito trágico*, não deixará de ser interessante a sua apropriação superficial por parte do *mito moderno*, que nestas páginas deixamos denunciada.

O nosso questionamento não será, certamente, nenhuma substantiva novidade na reflexão de autores como António Damásio. Há muito que o investigador português defende, a partir das suas pesquisas, que o cérebro humano forma e convoca ao pensamento imagens que não são *facsimiles* exactos das que se formam no globo ocular quando observamos algo, mas se constituem antes como *representações* que podem ser mais ou menos aproximadas às existentes no mundo real (1995: 109). Trata-se do que Damásio designa, no seu clássico *O Erro de Descartes*, quer como *imagens perceptivas*, aquelas que formamos no imediato, a partir da recepção multissensorial que realizamos do mundo exterior (1995: 107-109), quer como *imagens evocadas*, as que são chamadas no mecanismo da recordação, que reconstrói imagens como *representações topograficamente organizadas* sob o comando do que o autor designa de *representações disposicionais* que o cérebro humano armazena, ou seja, a memória (1995: 111). Terão todas estas imagens mentais carácter narrativo? A resposta, também fornecida por Damásio, aponta no sentido positivo:

“O processo a que chamamos mente, quando as imagens mentais se tornam nossas devido à consciência, é um fluxo contínuo de imagens, muitas das quais se revelam logicamente interligadas. O fluxo move-se para a frente no tempo, depressa ou devagar, de forma ordeira ou sobressaltada e, algumas vezes, avança não apenas numa sequência mas em várias” (2004: 363-364).

É a este fluxo que Damásio chama o *pensamento*, que é, para o autor, essencialmente constituído de imagens (1995: 115). Sabemos ainda, da investigação posterior do neurocientista sobre a consciência, vertida para *O Sentimento de Si*, que existem relações entre a *consciência dos objectos percebidos agora*, mesmo sem que os objectos estejam, de facto, presentes, e a *consciência das imagens recordadas do passado* (2004: 215-216).

As *imagens evocadas* serão, então, um resultado *narrativo* da entrada em acto deste jogo consciente, capaz de perscrutar, a partir de um *aqui* e *agora*, as representações acessíveis através da memória e chamá-las ao *presente*. Este é um processo que Damásio descreve também para a *percepção directa* de um *objecto* e para o modo como se dá a constituição deste na que o autor designa a *consciência nuclear*.

“Quando o leitor pensa num objecto, a reconstrução de uma parte das acomodações necessárias à sua percepção passada, assim como das respostas emotivas por ele geradas no passado, são suficientes para modificar o proto-si numa maneira semelhante à que descrevi para um objecto externo. O estímulo imediato é diferente, na percepção actual ou na recordação, mas a consciência é igual” (Damásio, 2004: 216).

É certo que Damásio também nos descreve como, na consciência do mundo e do ser-no-mundo, passamos de uma *consciência nuclear*, fundada num *aqui e agora* que “*consiste na produção de um processo neural e mental que combina, quase concomitantemente, representações de um objecto, representações do organismo e representações da relação entre os dois*” (2004: 226) para uma *consciência alargada* na qual “*o aqui e agora permanece claro, mas está ladeado pelo passado, pela quantidade de passado que for necessária para iluminar efectivamente o agora e, de forma não menos importante, está ladeado pelo futuro antecipado*” (2004: 227). Será mais nesta consciência alargada que radicamos os nossos processos de uma *identificação* mais mergulhada, profunda e perene, capaz de marcar os nossos fluxos identitários⁶⁴. Contudo, não nos parece que a *identificação* quotidiana que parte e se esgota no instante possa ser remetida, no imediato, para essa consciência alargada, embora nela, certamente, beba constantemente e a ela acabe por regressar. A *identificação* que vimos propondo, e que é sempre narrativa, nunca poderá ser deslocada do seu carácter biográfico, e daí o seu potencial de se tornar *anagnorisis* do quotidiano: um *copo com água* é um objecto que não poderemos deslocar do facto de ser algo que sabemos o que é da experiência passada, que pedimos a alguém, que enchamos de água porque temos sede, ou que está simplesmente presente na nossa linha de olhar porque alguém o irá beber. Mas essa *identificação* radicar-se-á, antes de mais, nos jogos da consciência nuclear, tal como António Damásio os define.

De facto, parece-nos daqui resultar que a imagem da coisa mesma só se dá ao mecanismo *identificativo*, à síntese no *aqui e agora* de um *antes*, quando é possível inserir a coisa mesma numa narrativa imagética à qual conseguimos aceder. Isto é, por muito minimal que aparente ser, esta narrativa torna-se fulcral no processo: só é possível realizar a *identificação* quando se reúne o *objecto* a uma narrativa subjectiva estabelecida a partir de um fluxo do passado ao qual o *objecto* pertence, por identidade, pertença ou analogia. É, assim, possível, que a

⁶⁴ Dedicaremos o capítulo 4 desta I Parte ao estudo da relação entre a *identificação* e os processos identitários.

identificação de esteja fundada numa ligação subjectiva de identidade entre as *imagens perceptivas* e as *imagens evocadas*, sendo que tanto umas como outras se constituem sobre fluxos. Ora, se as *imagens perceptivas* são, como propõe Damásio, representações elaboradas a partir da experiência sensorial, e se esta é comandada essencialmente pela visão, sendo que sentidos como a audição surgem hierarquicamente secundarizados⁶⁵, talvez comece a revelar-se aqui a importância do mundo em imagem e da sua temporalidade subjectiva na constituição e consolidação das *narrativas* do quotidiano humano: as que *constituem o mundo em nós* e as que *nos constituem no mundo*.

A filosofia de Gilles Deleuze terá percebido com exactidão estas relações entre a imagem actual, observada, e a imagem passada, narrativamente armazenada, ao formular, em 1985, o conceito de *imagem-tempo*. O que Deleuze observa na sua profunda análise ao cinema moderno poderá ser, sem esforço, transposto para a análise que aqui estamos a realizar. De facto, é quando no cinema passam a ter lugar o banal e o quotidiano que se dá a passagem de uma *imagem-movimento*, a primeira dimensão de uma imagem que é acção, descrição de situações sensoriais motoras (Deleuze, 2006: 16), para uma *imagem-tempo* que conjuga outras dimensões:

“Na banalidade quotidiana, a imagem-acção e até a imagem-movimento tendem a desaparecer em benefício das situações ópticas, mas estas descobrem ligações de um novo tipo, que já não são sensoriais motoras, e que colocam os sentidos libertados numa relação directa com o tempo, com o pensamento. Este é que é o prolongamento muito especial do opsigno⁶⁶: tornar sensíveis o tempo, o pensamento, torná-los visíveis e sonoros” (Deleuze, 2006: 32).

Ou seja: a imagem torna-se função do pensamento, onde passam a jogar e a necessitar de decifração o óptico e o sonoro, o presente e o passado, o aqui e o algures (Deleuze, 2006: 40).

⁶⁵ Como resulta evidente, deslocamos aqui a nossa análise para o terreno das imagens tal como elas nos surgem no campo visual, logo, dando-se à *identificação* no modo que pretendemos estudar mais detalhadamente neste trabalho. Deve, contudo, ressaltar-se sempre a óbvia coexistência, nas sociedades humanas, da experiência sensorial não comandada pela visão, embora, pelo comando assumido pelos restantes sentidos, não nos seja difícil inserir essas diferentes hierarquias sensoriais em mecanismos semelhantes de elaboração consciente do mundo.

⁶⁶ Em *A Imagem-Tempo*, Gilles Deleuze introduz o conceito de *opsigno* (como o de *sonsigno*) como nova categoria de signos produzidos no seio de uma nova *imagem-tempo* que denunciam, na crise da *imagem-acção*, *imagem-movimento*, a emergência de situações puramente ópticas (ou sonoras) que, ao contrário das situações sensoriais motoras da *imagem-acção* que têm por espaço “*um meio bem qualificado e supõe uma acção que se faz descobrir*” (2006: 16-17), são situações estabelecidas “*naquilo a que chamamos ‘espaço qualquer’, quer desconectado, quer vazio*” (2006: 17). Assim, remetendo os novos conceitos para a semiótica de Peirce, explica Deleuze que, “*deixando de ser induzida por uma acção, nem tão-pouco se prolonga mais por uma acção, a situação óptica e sonora não é, pois, um índice nem um sinsigno*” (2006: 17). Daí, o filósofo francês considerar necessárias as novas categorias que propõe.

A *imagem-tempo* emerge, assim, como imagem virtual, construção realizada a partir da actualidade da *imagem-movimento*. Mas como avisa Deleuze, “*se virtual se opõe a actual, não se opõe a real, pelo contrário*” (2006: 61). Não será, assim, a *imagem-tempo* de Deleuze, precisamente a condensação da narrativa na imagem? Não será a liquefacção do imagético gasoso do presente, disforme e indefinido, pelo abaixamento de temperatura da imagem actual no mecanismo da sua virtualização, que produz a imagem total, uma imagem-somatório que, pela fracção narrativa que a compõe, nos conta a imagem perceptiva, promovendo a *identificação*? E não é este um processo individualizante? Em *Le destin des images* (um original datado de 2003)⁶⁷, outro filósofo francês, Jacques Rancière, demonstra como a montagem, no cinema moderno (Rancière propõe a análise a partir de Godard), é geradora de fragmentação e ruptura, precisamente ao jogar o *identificável* e o *não identificável* num permanente exercício que dificulta, impossibilita mesmo, a emergência de uma *medida comum*, isto é, singulariza a produção de sentido (2009: 34-42):

“A perda de uma unidade de medida comum entre os sentidos da arte não significa que cada um fique confinado à sua esfera, fornecendo a sua própria unidade de medida. Significa, pelo contrário, que cada unidade de medida comum é agora uma produção singular e que esta produção só se torna viável sob as condições do confronto, no seu radicalismo, da falta de mensurabilidade da mistura” (Rancière, 2009: 42).

Nasce, assim, como unidade de medida possível, o que Rancière designa de *frase-imagem*.

“A frase não é o dizível e a imagem não é o visível. Por frase-imagem tenciono obter a combinação de duas funções cuja definição é estética – isto é, pelo modo pelo qual elas desconstroem a relação representativa entre texto e imagem. O papel do texto no esquema representativo era o da ligação conceptual das acções, enquanto o da imagem era o do suplemento de uma presença que lhe inculcia carne e substância. A frase-imagem subverte esta lógica. A função-frase continua a ser a de ligação. Mas a frase é agora tanto o

⁶⁷ Título no original em francês. No presente trabalho consultamos a tradução inglesa intitulada *The Future of the Image* (edição de 2009).

que liga como o que dá carne. E esta carne ou substância é, paradoxalmente, a da grande passividade das coisas desprovidas de razão. Por outro lado, a imagem tornou-se o poder activo, disruptivo do salto – o da mudança de regime entre duas ordens sensoriais” (Rancière, 2009: 46).

Estamos, pois, perante um produto da relação dinâmica entre o espectador e as imagens: a *frase-imagem*, leitura resultante da montagem e não forçosamente de uma dada imagem, é o que o espectador *identifica*, apesar de poder conter, quer nas imagens quer nas palavras que a constituem, muitos outros sentidos não apreendidos (2009: 54-55). Assim, a *frase-imagem* está intimamente relacionada com a noção de ritmo, de velocidade, dependendo mais do poder do *contacto* do que da tradução ou da explicação (Rancière, 2009: 55). Liga-se, pois, à noção de *identificação imediata* na qual o social humano se encontra mergulhado, um mar de imagens velozes cujo labor se desenvolve cada vez mais sobre o denotativo, em detrimento da inserção em sistemas de ordem mais reflexiva (como a literatura). Seguindo Barthes a partir do seu ensaio clássico *Rhétorique de l'Image* (1964: 44-46), ao simplificar-se em fragmentos narrativos promotores de *identificação imediata*, a imagem mediática contemporânea elaborada pelos dispositivos que a produzem tende, por estas razões, a reforçar o seu carácter *denotado*. Quer-se de leitura pronta, reduzindo ao mínimo, à inexistência se possível, as suas significações laterais. Só assim pode reunir as condições para se tornar imagem de massa, *imagem comum*⁶⁸. Daí o seu recurso compulsivo ao *design*, o mesmo que reduz o 'centro' a um conjunto de círculos concêntricos, onde há ainda a possibilidade de um *Nós* que pode ligar todos os *Eus*. Nunca ao mesmo tempo, porém⁶⁹.

⁶⁸ No seu ensaio *A Prosa das Imagens*, Bragança de Miranda desenvolve a tese de que a *imagem comum* será um dos resultados da contemporânea mobilização do real que, especialmente a partir da explosão mediática do século XX, conjugou a *libertação da prosa*, isto é, a circulação da palavra liberta da sua forma poética arcaica, (sendo que, tornando-se prosaica, a palavra passou a estar ao dispor do comum), com a *libertação da imagem* que, igualmente indisciplinada, se pluralizou em imagens (Miranda, 2011: 257-275). Notaremos aqui, pois, um nítido ponto de contacto com as teses de Rancière sobre a *frase-imagem*.

⁶⁹ No segundo capítulo da II Parte deste trabalho de tese, iremos desenvolver estas noções sob o ponto de vista do *Nós* que as imagens do mundo constituem.

Capítulo 4 Da *identificação* como *ligação*

Até agora, a proposta de leitura que tentamos empreender nesta I Parte vem sendo essencialmente orientada para uma certa diacronia evolutiva das manifestações do fenómeno da *identificação*: de um fenómeno de profundidade, narrativamente complexo, essencialmente construído sobre os caminhos biográficos coerentes dos indivíduos-sujeitos, teremos passado, na relação do humano com o mundo, para uma progressivamente maior prevalência de um fenómeno de superfície que cada vez mais se funda nas condições do instante e na simplicidade narrativa das imagens do mundo: um mergulho breve na película do fluido. As ciências matemáticas resumem, de modo relativamente simples, esta evolução: a diacronia da *identificação* vem diluindo e tornando cada vez mais difícil de perceber a noção estável, fundada em totalidades sólidas e definidas, de uma *identidade por pertença perene* do tipo $Eu \in Nós$, para evidenciar a multiplicação quotidiana, efémera, e muitas vezes irrepitível, de inúmeros $Eu = Nós$, relações de uma *identidade-imagem* que é, apenas, como veremos de seguida, *identidade-instante*.

Além disto, propusemo-nos, também, olhar as consequências e paradoxos da época: a fuga que dilui o *Nós*, que estilhaça o *Eu*.

Parece-nos, contudo que, nas várias abordagens, temos falado mais de uma imersão do que da consequente emersão: ainda não escrutinamos, de facto, de que modo o *ser que identifica* e *se identifica*, é. Ao encetarmos a nossa aproximação à *identificação* quotidiana pelo constante e sempre variável mergulho num *mundo sincrónico*, não estaremos a limitar-nos à perplexidade volátil do nosso tempo, que asfixia, por não ser mais que sucessão permanente de mergulhos? E o lugar da respiração, onde fica?

A cada momento, uma ânsia e uma urgência. A cada momento, uma expectativa e um desejo. A cada momento, um prazer e uma frustração. Veremos, neste capítulo, a partir de uma sociologia dos ecrãs tecnológicos empreendida por autores como Sherry Turkle ou Francis Jauréguiberry, como tudo o que somos-no-mundo parece estar *condensado* no caldo do tempo real. Tudo pronto a explodir num *big bang* de nós mesmos, numa miríade de partículas subatómicas que nos orbitam de electricidade e nos constituem em matéria: o *Eu* estilhaçado, ilustrado na experiência dos ecrãs. No caminho, passamos pelo necessário questionamento da contemporânea sociabilidade, modo possível de regulação das relações *Eu - Nós*, sob perspectivas tão distintas como as de Lyotard, Bauman, Castells ou Lipovetsky, antes de nos lançarmos, com

Anthony Giddens e Jean-Claude Kauffman no empreendimento central deste capítulo: a discussão da *identidade* fugidia do moderno eufemístico.

De facto, tendo em conta a indefinição imanente de toda a fuga, não é seguramente tarefa simples perceber o caminho do *ser possível* que se produz a cada nova *identificação* e que, por isso mesmo, estará a dissolver, nesse processo constante, a própria *identidade*. Mas é essa a via que propomos, a partir da cinética da *ligação*, que tomamos de autores como Bragança de Miranda ou José Gil, e da alternativa dinâmica à *identidade* que o pensamento da *individuação* nos proporciona: quer partindo das constatações de Bernard Stiegler sobre uma individuação em perda, quer da proposta de exploração da *zona obscura da individuação* que José Pinheiro Neves empreende a partir da crítica de Deleuze e Simondon à fenomenologia husserliana, no seguimento, aliás, da tentativa de resposta a uma questão que já antes lançamos na nossa reflexão - a que refere a impossibilidade de remetermos o estudo da *identificação*, tal qual o propomos como fenómeno, ao estudo dos fenómenos puros.

4.1. A *identidade* em fuga

A rede digital da modernidade eufemística envolve-nos, tornou-se *imane*nte (Wellman & Hogan, 2004: 5-6). Nunca nos sentimos *sós*, e no entanto, quem somos nós na rede? Que territórios ocupamos? Que noções de *pertença* reclamamos e partilhamos?

Em meados dos anos 90, Sherry Turkle procurou as respostas para algumas destas questões. Em *A Vida no Ecrã* a socióloga norte-americana descreve-nos, enquanto cibercibautas, como indivíduos *inseguros* nas nossas viagens no ciberespaço e em constante invenção de nós mesmos (1997: 13). Enquanto anónimos, somos capazes não só de brincar com a nossa própria *identidade* como com muitas outras que dificilmente assumiríamos no mundo *real* - homens tornam-se mulheres, pobres tornam-se ricos (1997: 16). As tecnologias do tempo real, o *mundo sincrónico*, lançam-nos assim em ambientes que multiplicam e fragmentam a identidade, tornando-a desconforme: “*as janelas tornaram-se uma poderosa metáfora para pensar no Eu como um sistema múltiplo e fragmentado. O Eu já não se limita a desempenhar diferentes papéis em cenários e momentos diferentes (...)*” (Turkle, 1997: 18). Ou seja, este anonimato dos ambientes virtuais “*abre campo a que os indivíduos exprimam facetas inexploradas de si próprios*” (Turkle, 1997: 273). Este é um fenómeno também identificado em estudos posteriores do sociólogo francês Francis Jauréguiberry, que o designa como a *manipulação de si*, potenciada pelo facto de a Internet não estabelecer qualquer censura desse processo (2004: 160). Contudo, o que

autores como Derrick de Kerckhove consideram poder “*vir a ser, no futuro, a mais divertida forma de divertimento*” (1997: 266), para Jauréguiberry, está longe de ser um processo isento de perigos. Uma das razões relaciona-se, provavelmente, com o facto de que “*a utilização de uma identidade exploratória, baseada nas narrativas infantis, em que podemos fingir ser quem quisermos, e que pode ser trocada a qualquer momento, não é pacífica para o ser humano*” (Ferreira, 2005: 336). Ao dissolver-se na sua realidade virtual através de uma prática compulsiva, o indivíduo ensaia um escape ao vazio, em que entrou, correndo o risco do que Jauréguiberry designa por *doença virtual*, na qual o indivíduo renuncia ao seu papel de questionamento de si próprio (2004: 161-163): “*A experiência do sobre-Eu é precisamente, para certos internautas, uma maneira de escapar a esta má consciência de não se ser mais do que si próprio*” (2004: 163).

Estará, então, o indivíduo da contemporaneidade, viajante do ciberespaço e das galáxias da virtualidade, senhor mas ao mesmo tempo ansioso e pressionado refém das suas escolhas e percursos, *tele-presente* em todo o mundo e em nenhum, ameaçado de dessociabilização na sua permanente luta identitária numa rede onde constantemente se quer espelhar e ver a um espelho que parece devolvê-lo distorcido, *algo* diferente, um espelho que nunca consegue mostrá-lo como imagem estável e totalmente *reconhecível*? Colocando de um modo mais simples: até que ponto a *identidade* se tornou um jogo perdido à partida?

Na análise que propomos partimos essencialmente do que, de um modo genérico, os diversos autores, não sem crescente controvérsia, têm designado *identidade pessoal* ou *individual*. Precisamente porque é o *indivíduo* que se lança no caldo virtual, é em nome da *individualidade* que se estabelecem *pontos de referência* na viagem ciberespacial: pontos de referência *conhecidos* e já constitutivos do percurso e novos pontos que emergem da paisagem fluida, e que poderão vir ou não a ser inseridos nas novas páginas do diário de bordo. No fundo, sempre o nosso referente teórico: a constante dinâmica de elaboração do *mapa mundi da experiência* e as suas operações de *reconhecimento*.

Ao imergir na rede, como vimos, o indivíduo evidencia-se nas mil partes de si, jogando a eventualidade de, nos momentos de recomposição, já não ser mais a soma das partes em que antes se fragmentara, mas *algo* para *além* disso. Em cada parcela residirão interacções de alguma ordem, a cada pedaço corresponderão *ligações*. Muitas, eventualmente, específicas, próprias do fragmento do *Eu* a que estão referenciadas. Outras, disseminadas, diluídas no caldo. A *manipulação de si*, podendo significar um permanente sofrimento do sujeito na gestão da sua

identidade (Jauréguiberry, 2004: 169) nem sempre terá como consequência a *doença virtual*. “*O facto de habitar uma ou várias alteridades pode servir para melhor escutar, melhor compreender os outros na sua complexidade, deixando de apreendê-los como objectos para passarem a ser abordados como sujeitos*” (Jauréguiberry, 2004: 168). Falamos aqui de gratificação pela promessa de uma sociabilização. A partilha sincrónica como horizonte possível ou o *instante eterno*. De facto, o vácuo nunca preenchido pela época veloz que será, porventura, uma das razões do escape para uma multiplicidade de apresentações do *Eu* que possa facilitar a *ligação* a um *Nós*, está preenchido por essa possibilidade de adesão a uma comunidade. Onde um *Eu* se funde numa ideia de *reconhecimento* entre iguais (Jauréguiberry, 2004: 166). A *retribalização* de que fala Sherry Turkle (1997: 262) é, assim, como explica Michel Maffesoli, um fenómeno em que “*a soberania do ego cogito não existe mais (...). O universalismo do sujeito, da razão, avatares de um Deus transcendente, cede lugar às razões e aos afectos locais, particulares, de situação*” (2004: 154).

Residirá aqui mais um dos paradoxos da fuga moderna. A demanda de comunidade já não se revelará capaz de eliminar a solidão da busca, colocada nestes termos pelos sociólogos franceses Nicole Aubert e Jean-Claude Kaufmann:

“O sentido contemporâneo atomizou-se: tornou-se, à semelhança dos modos de vida de numerosos indivíduos da sociedade hipermoderna, um sentido solitário, um sentido onde o indivíduo é ele mesmo, o seu próprio horizonte, o seu próprio companheiro de jornada” (Aubert, 2004: 87).

“O indivíduo está agora no centro, único produtor de sentido da sua própria vida, portador do pesado fardo de invenção de si mesmo, e agitado, conseqüentemente, pelo mundo fantástico das imagens e das emoções” (Kaufmann, 2005: 195).

Zygmunt Bauman é também defensor de que esta ideia de uma busca, progressivamente mais solitária, é geradora de uma crescente instabilização dos indivíduos, uma vez que, no fim do dia, o que resta é, invariavelmente, o indivíduo perante o mundo: “*os medos, ansiedades e angústias contemporâneos são feitos para serem sofridos em solidão. Não se somam, não se acumulam numa ‘causa comum’*” (2001: 170). Bauman questiona, aliás, o próprio processo

identitário, pois considera que *“a busca de identidade é a busca incessante de deter ou tornar mais lento o fluxo, de dar forma ao disforme”* (2001: 97) denunciando assim o sofrimento de um trajecto que tem forçosamente de mergulhar num *tempo sem consequências*, o tempo de uma época em que é rainha a fuga para o instante, monarca de uma instantaneidade que *“significa realização imediata, ‘no acto’ – mas também exaustão e desaparecimento de interesse”* (2001: 137). Isto é, se a *identidade* significa solidificação, como percebê-la no tempo da velocidade, da flexibilidade, da fluidez e da fragilidade, um tempo em que o *problema da identidade* deixou de ser a sua própria construção para ser, antes, *“o de como evitar a fixação e manter as opções em aberto”* (Bauman, 2007: 88), ou na formulação de Nicole Aubert, como estabelecer a identidade num contexto contemporâneo em que se torna *“mais flutuante, mais maleável, mais difícil de inscrever numa continuidade portadora de sentido”* (2003: 327-328)? Como percebê-la, enfim, quando ela se transforma num jogo permanente no qual:

“Cada indivíduo-sujeito pode estabelecer relações com diferentes mundos sociais e desenvolver uma sociabilidade reticular. Mas apesar da multiplicidade das relações, cada uma delas é cada vez mais frágil, mais instável, mais efêmera. Se o indivíduo hipermoderno se pode, por um lado, ligar na instantaneidade, ele pode, tão instantaneamente desligar-se ou ser desligado” (Gaulejac, 2004: 132)?

E aqui nos vemos confrontados com a nova questão: a contemporânea potência da *ligação*. Bragança de Miranda e Maria Teresa Cruz afirmam que não estar ligado, ser *desligado* se constitui, hoje, como *“a suprema ameaça”* (2002: 14), até porque nela se define a identidade como *“potencialidade de ligações a posteriori e sempre passíveis de ser reabertas”* (2002: 16). E assim, estaremos, como indivíduos, a constituir-nos como testemunhas e participantes de um tempo em que uma suposta *sociabilidade em rede* será cada vez mais gerida nas *ligações* do instante: esse tempo sincrónico em que, porventura, nos confrontamos, paradoxalmente, com as nossas solidões *interactivas* (Wolton, 2000: 94-95) e *múltiplas* (Virilio, 2000: 170), percorrendo territórios de fronteiras fluidas onde *“podemos sentir e alimentar afinidades com interlocutores que nunca vimos pessoalmente e sentir-nos distantes de um vizinho com quem nos cruzamos todos os dias no elevador”* (Rodrigues, 1999: 150); um tempo de instabilidade permanente que navega entre a fragmentária busca individual do *ponto de existência* onde se situa o *novo Eu*

expandido que olha para si próprio (Kerckhove, 1997: 265, 282); um tempo que joga com identidades e auto-representações múltiplas e nos coloca ao mesmo tempo como observadores e observados no centro do *super-panóptico* das bases de dados que nos configuram como *hiper-realidades* individuais (Poster, 2000: 78, 81), constituindo assim simulacros de nós mesmos; um tempo que é desejo de conexão e de ligação a territórios comunitários de *identificação* (Maffesoli, 2004: 148-150), que sirvam de espelho e reconforto a essas representações e projecções de identidade, um desejo de *hiper-reconhecimento* (Lipovetsky, 2005: 65). Mas, estaremos mesmo a falar de *sociabilidade*? Falar da existência, mesmo que diluída, de um *Nós* a que o *Eu* fragmentado se *liga* significará o mesmo que sociabilidade?

Este é um questionamento que percorre a produção científica de inúmeros autores contemporâneos. De um lado, situaríamos os que defendem a existência de uma autêntica sociabilidade, porventura feita de algumas novas características, evidentes na profusão de redes sociais de que se compõem os universos *online*. De outro, os que questionam a força dos vínculos societários emergentes das fluidas e variáveis comunidades da contemporaneidade, pondo em dúvida, conseqüentemente, o próprio conceito de sociabilidade. Isto é, poderá a conversa sobre *comunidade* não corresponder necessariamente à noção de sociabilidade.

Não estaremos a falar de um questionamento propriamente recente, que se possa resumir a uma discussão *online versus offline*. Em *A Condição Pós-Moderna* já Jean-François Lyotard avisava para a emergência de uma sociedade composta de vínculos atomizados, mais ténues e flexíveis (1989: 41-43). No entanto, a atomização não significaria forçosamente uma diluição total dos vínculos, que Lyotard, aliás, negava: “*Ele está sempre, jovem ou velho, rico ou pobre, situado em “nós” de circuitos de comunicação, nem que sejam ínfimos*” (1989: 41).

Embora reconhecendo que a rede é “*particularmente adequada ao desenvolvimento de múltiplos laços fracos*” (Castells, 2007: 470), autores como Manuel Castells acreditam que as pontes de sociabilidade propiciadas pela rede podem conduzir a uma maior democratização da sociedade, pela promoção de um padrão igualitário de interacções menos influenciado pelos constrangimentos da ordem social (2001: 470), podendo por isso redes digitais como a Internet “*contribuir para expandir os vínculos sociais numa sociedade que parece estar em processo de rápida individualização e desresponsabilização cívica*” (2007: 470). Em *A Sociedade em Rede*, obra editada originalmente em 1996, Castells realça mesmo a importância dos processos colaborativos e a sinceridade presente no processo comunicativo que, para o sociólogo, são característicos das comunidades virtuais que, ao mesmo tempo, “*reforçam a tendência para a*

'privatização da sociabilidade' – isto é, a reconstrução de redes sociais em torno do indivíduo" (2007: 471), um conceito que, aliás, o sociólogo catalão, desenvolveria mais tarde.

De facto, em *A Galáxia Internet*, Castells fala nas *redes centradas no Eu* como uma das concretizações da tendência dominante actualmente observada, a de que se nota na evolução das relações sociais da contemporaneidade, *"o auge do individualismo em todas as suas manifestações"* (2004: 158). Citando a proposta de outro sociólogo, o canadiano Barry Wellman, e trabalhos empíricos do investigador português Gustavo Cardoso, Castells nota a formação de *comunidades personalizadas* e considera que a Internet se tornou o suporte material do novo modelo de sociabilidade que se caracteriza pelo *individualismo em rede* (2004: 159-161). A perspectiva de Wellman, que o investigador do NetLab da Universidade de Toronto desenvolveu, com Bernie Hogan, num dos capítulos da sua obra *Netting Citizens* (2004) é, como vimos, a de que a Internet se tornou *imane*nte nas sociedades tecnologicamente avançadas, isto é, passou a fazer parte do dia-a-dia dos indivíduos, ligando-se *"às estruturas sociais: reproduz as desigualdades entre classes, raças e géneros; transporta consigo novas formas de cultura e vem-se implantando no mapeamento do quotidiano"* (Wellman & Hogan, 2004: 5). Este incrustamento da Internet no que é hoje a nossa vida de todos os dias, além de ter modificado o questionamento científico inicialmente estabelecido sobre a rede, que passou a estar centrado menos nas *sociedades da Internet* e mais na *Internet na sociedade (idem)*, teve também como resultado o que Wellman e Hogan designam como a *multiplexidade mediática*, que se pode resumir a um modo *multiuso* dos *media*: *"A glocalização não resultou em qualquer redução dos níveis de comunicação, uma vez que a Internet encoraja todas as formas de contacto: interpessoais, intra e inter-organizacionais"* (Wellman & Hogan, 2004: 8). Para os autores, *"quanto mais as pessoas comunicam usando um meio, mais comunicam usando os restantes"* (*idem*). No seminário *"Les médias entre les citoyens et le pouvoir"*, realizado em Veneza, Itália, em Junho de 2006, Manuel Castells desenvolveu ainda mais estes conceitos e falou pela primeira vez em *Mass Self Communication*. Numa sùmula da comunicação então apresentada e publicada pelo periódico *Le Monde Diplomatique*, o sociólogo afirma que a *Mass Self Communication* *"constitui certamente uma nova forma de comunicação em massa – porém, produzida, recebida e experienciada individualmente"*. Castells considera mesmo que *"falta pouco para que, através da Mass Self Communication, os movimentos sociais e os indivíduos em rebelião crítica comecem a agir sobre*

*os grandes média, a controlar as informações, a desmenti-las e até mesmo a produzi-las.*⁷⁰ Uma perspectiva partilhada pelo filósofo canadiano Pierre Lévy, que considera que os sinais que existem são de uma reorganização da esfera pública e de uma reconfiguração fractal das comunidades e que o que está a surgir, de facto, é uma *inteligência colectiva* (2004: 53-54).

Gilles Lipovetsky é outro dos autores contemporâneos que manifestam um discurso relativamente optimista em relação ao questionamento de uma sociabilidade comunitária a partir da autonomização individual pelas tecnologias. O filósofo e sociólogo francês considera que a comunidade é hoje, essencialmente, uma noção reforçada pelas ligações e relações virtuais de partilha na Internet que originam a formação de grupos em que se juntam sujeitos cuja pertença se baseia na semelhança de gostos e interesses (2007: 184). Já não se tratará, por isso, *“da sujeição tradicional a uma entidade englobante (...), mas, pelo contrário, de um processo de auto-identificação”* (2007: 184-185), um processo que Lipovetsky explica pelo permanente uso da liberdade individual nos momentos de uma escolha sempre baseada na autonomia de decisão: *“já nada se impõe a partir de dentro, as adesões e as separações são livres, de geometria variável, sem coerções institucionais”* (2007: 185). A conclusão é que *“por detrás do ‘nós’ comunitário, é mais do que nunca o indivíduo dono de si próprio que prevalece”* (2007: 185). Ou seja, para estes autores, o cerne do problema não está numa eventual solidão inerente à origem dos processos de sociabilização que desenvolvemos nas nossas trocas *online*, mas na cada vez maior individualização da presença dos sujeitos na rede, individualização que poderá ser mesmo força motriz de antigas e novas formas de sociabilidade.

É uma leitura que se socorre também de trabalhos empíricos como o do relatório *Web 1.5 – As redes de sociabilidades entre o email e a Web 2.0*, efectuado pelo OberCom sob coordenação de Gustavo Cardoso e Rita Espanha, a partir do estudo de 2006 *A Sociedade em Rede em Portugal*, que reúne informação sobre a utilização das diversas formas de interacção *online*, das mensagens instantâneas que permitem a comunicação síncrona (*Messenger, GoogleTalk*, entre outros), passando pelas aplicações de voz sobre protocolo Internet, VoIP, que permitem fazer chamadas de voz, como o *Skype*, e terminando na participação em redes sociais *online* como o *Hi5*, o *MySpace* ou o *Orkut*. Nas conclusões deste trabalho pode ler-se que os dados obtidos provam que *“utilizamos as tecnologias para interagirmos com os outros e não para nos isolarmos*

⁷⁰ O artigo *A Era da Intercomunicação* de Manuel Castells está integralmente disponível no *site* brasileiro do *Le Monde Diplomatique* em: <http://dipl.o.uol.com.br/2006-08.a1379>

dos outros” (Cardoso & Espanha, 2008: 16), contribuindo assim a Internet para que reforçemos e lancemos pontes de uma verdadeira sociabilidade:

“Ao possibilitar múltiplas formas de interactividade e comunicação, (a Internet) permite aos sujeitos, quer manter e reforçar os relacionamentos pré-existentes offline, quer abrir espaço para o jogo de construção de múltiplas identidades e de expansão das redes de relacionamento com pessoas anteriormente desconhecidas, assim como o esbatimento das fronteiras entre os mundos offline e online” (Cardoso & Espanha, 2008: 16).

Um dado particularmente interessante é aquele que os investigadores obtiveram a partir da análise aos comportamentos no seio das redes sociais, onde tanto se mantém e desenvolvem relacionamentos já adquiridos na sociabilidade *offline*, como se propiciam a *“experimentação e desenvolvimento de relações mais fluidas e débeis, contudo mais criativas e performativas do próprio sujeito”* (Cardoso & Espanha, 2008: 16), confirmando assim as observações de Sherry Turkle e Francis Jauréguiberry acerca dos jogos de identidade que se estabelecem sob a cobertura do *online*. Ou seja, desta experimentação não emergirá apenas o reforço de sociabilidades já conhecidas e estabelecidas nos percursos diários do indivíduo. Os investigadores apontam a hipótese de poderem estar a surgir novas formas de sociabilidade, fundadas num permanente investimento identitário *online*, mas também em esquemas de compensação de uma sociabilidade tradicional em perda, como aponta a investigadora portuguesa Lídia Loureiro da Silva ao referir que *“as trocas simbólicas no âmbito dos serviços telemáticos em rede parecem recriar a comunicação onde ela parece estar moribunda, ou seja, a nível interpessoal e a nível da geração de laços sociais potenciadores do surgimento do sentimento de comunidade”* (2002: 25)⁷¹. Note-se a particularidade de, nas redes sociais citadas, cada utilizador/participante poder colocar *online* um conjunto de dados que definem o seu perfil, logo, reflectem, pelo menos, uma certa abordagem auto-identitária subjacente ao convite à partilha: idade, sexo, fotos, gostos pessoais lúdico-culturais, amigos, motivações, definições de privacidade.

⁷¹ Contudo, apesar de observar estes sinais de compensação, a investigadora portuguesa defende que vivemos, na contemporaneidade, num regime de *solidão organizada*, *“no qual a comunicação e as trocas simbólicas parecem estar enfraquecidas e, com elas, a ideia de comunidade também parece encontrar-se bastante fragilizada.”* (Silva, 2002: 24)

As *redes centradas no Eu* estarão a transpor, deste modo, as fronteiras do *online*, invadindo e fundindo-se com o quotidiano, tornando-se, como afirmam Barry Wellman e Bernie Hogan, imanescentes. A questão está então em saber até que ponto a fragmentação, fragilização e liquefacção dos vínculos se reflectem na estruturação das pontes de sociabilidade de que é hoje feito (e desfeito) o volúvel processo identitário individual.

É necessário, neste ponto, colocarmos as reservas, que vários autores mantêm, à forma como se estará a desenvolver esta sociabilidade contemporânea. Dominique Wolton, que se tem mostrado céptico relativamente à própria existência de uma verdadeira comunicação no seio das redes interactivas e de troca de informação, centra a sua análise na permanente ameaça da conectividade que pende sobre as nossas cabeças. É mais uma vez o *estar ligado* que conta. Analisadas sob esta perspectiva, as *redes centradas no Eu* tornam-se espelhos de ansiedade e reflexos da *derradeira esperança* de resolver a solidão: “o símbolo maior destas solidões interactivas está na obsessão crescente de muitos em estar permanentemente contactáveis” a partir das quais se desenham “*estranhas angústias, como a de não ser suficientemente contactado ou ‘telefonado’, ou a de não receber correio electrónico*” (Wolton, 2001: 94). É uma perspectiva partilhada por autores como a filósofa eslovena Bojana Kunst que questiona mesmo “*porque implicará a moderna produção de híbridos (basicamente através da ligação e da mediação) um medo da desligação, da possível quebra do laço?*” (2002: 255), ou o especialista norte-americano em cibercultura Steven Shaviro, que não tem dúvidas de que “*estamos simultaneamente ligados e sós. Na verdade, o facto de estarmos todos sós, rigidamente separados uns dos outros é uma condição para podermos ligar-nos à mesma rede*” (2002: 205). Isto é, segundo Shaviro, a condição para a *sociabilidade em rede* reside numa paradoxal *solidão em rede*, o que leva Bauman a colocar a busca do outro no campo da própria sobrevivência:

“O que aprendemos antes de mais nada da companhia dos outros é que o único auxílio que ela pode prestar é como sobreviver na nossa solidão irremediável, e que a vida de todo o mundo é cheia de riscos que devem ser enfrentados solitariamente” (2001: 45).

O semiólogo português José Augusto Mourão resume tudo isto numa simples frase: “*o Eu moderno vive numa ilha, mas não abandonou a ideia de comunidade*” (2002: 80).

Não estamos, no entanto, a falar das comunidades estáveis da Modernidade, fundadas na solidez do colectivo, em grandes objectivos e causas comuns. A comunidade que o indivíduo contemporâneo procura e a que adere é uma comunidade volátil, fragmentária, específica, conectiva. Em *Modernidade Líquida*, Bauman designa as comunidades que assim se formam como *comunidades de bengaleiro*⁷² “voltadas ao ‘aspecto único’ ou ‘propósito único’. A sua duração é curta, embora cheia de som e fúria” (2001: 228). O sentido é facilmente apreendido e remete para a noção de comunidade de Lipovetsky: deixamos *artefactos de identidade* em *bengaleiros* comunitários de ocasião, os quais nos servem pelo período de duração do espectáculo. No fim, desligamo-nos da comunidade com a mesma facilidade com que nos ligámos. Já não estaremos exactamente no mesmo *momento identitário* em que penduramos pedaços de *Eu* no bengaleiro ocasional. Deu-se um movimento. Mas todo o caminho foi orientado a partir do *Eu* e para o *Eu*, reforçando a noção de que na contemporaneidade prevalece, acima de todas, a ligação narcísica, um “*estar ligado a si somente, numa dobra que faz lei, ou estar ligado apenas ao seu grupo, narcisismo colectivo*” (Mourão, 2002: 92). Em jeito de conclusão, Bauman considera mesmo que, constituídas sobre todo o tipo de ligações voláteis, as *comunidades de bengaleiro* “*espalham, em vez de condensar, a energia dos impulsos da sociabilidade, e assim contribuem para a perpetuação da solidão que busca desesperadamente redenção nas raras e intermitentes realizações colectivas orquestradas e harmoniosas*” (2001: 230).

Como consequência, e correndo em paralelo, a própria sociabilidade perdeu a duração. Os encontros são fugazes, as relações terminam com a mesma naturalidade com que começaram, um *sms*, um *e-mail* bastam para resolver o assunto, e assim “*as ligações tendem a ser frágeis e efémeras. Hoje, o estar junto com tende a ser breve, de curta duração e desprovido de projecto*” (Haroche, 2004: 35). É, mais uma vez, a instantaneidade a estender o seu domínio. Mas será também uma nova sociabilidade assíncrona, isto é, uma sociabilidade que não junta *espaço* e *tempo* numa força comum, que emerge e se desenvolve em *interfaces* (Mourão, 2002: 76).

No seu livro *Amor Líquido*, que prossegue a obra recente de definição conceptual e contextualização da sua proposta de modernidade líquida, Zygmunt Bauman explica que as “*ligações são relações virtuais (...), parecem feitas à medida para o líquido cenário da vida moderna*” (2006: 14). O sociólogo considera que, nas amizades virtuais que vêm e vão, o que

⁷² A designação no original em Inglês é *cloakroom communities*, que na tradução brasileira que consultámos para esta dissertação surgem como *comunidades de guarda-casacos*, o que em Português assume o sentido *comunidades de bengaleiro*, remetendo para os bengaleiros onde se guardam casacos e outros objectos pessoais nas salas de cinema e de teatro.

perseguimos constantemente é o ideal da *conectividade* pois este “*promete uma navegação segura (ou pelo menos não fatal) por entre os recifes da solidão e do compromisso, do flagelo da exclusão e dos férreos grilhões dos vínculos demasiadamente estreitos*” (2006: 54). Para Bauman, a conexão torna-se assim uma espécie de âncora, rocha de circunstância no meio de areia movediça, “*pode ter vida curta mas o seu excesso é indestrutível*” (2006: 83). Daí que o autor reconheça que a conectividade electrónica fluida e breve reclame, apesar da sua eventual compensação instantânea, a necessidade do que o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer designava de *fusão de horizontes*: “*Se a comunicação pudesse ser reduzida à transferência de informação, sem necessidade da “fusão de horizontes”, então na nossa era da Internet e da rede mundial, o contacto físico e a partilha (...) ter-se-iam tornado redundantes*” (Bauman, 2006: 145). Isto é, o ideal de conectividade que Bauman descreve estará longe de significar o fim da necessidade de proximidade aos outros, mantendo intacto o imperativo de sociabilização, porque no fundo, apesar de em *ilhas* viver:

“O homem nunca foi uma ilha. De resto, ilha que não comunicasse com outra ilha era uma ilha perdida. A nossa existência é insular, portuária. As ilhas são lugares de felicidade, que não tem lugar fixo. Mas são precisas pontes, é preciso o colóquio entre ilhas” (Mourão, 2002: 92).

4.2. A identificação e a crise da identidade

Ilhas, pontes, âncoras, mas sempre um chão que se move, uma urgência de sair, as referências em perda permanente. Os anseios e aspirações da contemporaneidade parecem relacionar-se, invariavelmente, com uma *solidez* que escapa: o percurso do *Eu* é movimento perpétuo, dinâmica, não pára, não se agarra. O *Eu* contemporâneo é um magneto que salta de *ligação* em *ligação* numa soma que não faz *liga*. Há sempre um fluxo que o transporta, que o lança continuamente na questão: *Eu* sou quê, igual a quê?

A *identidade* que já não fixa, *identidade* como *processo*, tem assumido cada vez maior importância no pensamento de autores contemporâneos como Anthony Giddens. O *processo* que o sociólogo inglês descreve é, contudo, o da formação de uma *auto-identidade* através do que designa o *projecto reflexivo* do *self* que “*consiste na manutenção de narrativas biográficas coerentes ainda que continuamente revistas*” (Giddens, 1994: 4). A reflexividade, que “*diz respeito à possibilidade de a maioria dos aspectos da actividade social, e das relações materiais com a*

natureza, serem revistos radicalmente à luz de novas informações e conhecimentos” (1994: 18), é central na proposta de Giddens: aplica-se igualmente à construção do *self* e ao dinamismo dos sistemas institucionais que o enquadram.

No livro *Modernidade e Identidade Pessoal*, publicado originalmente em inglês em 1991, Giddens explica que a questão existencial da *auto-identidade*, ou da *identidade pessoal*, se liga com a natureza frágil da biografia que o indivíduo fornece de si mesmo, estando sempre a *identidade* dependente da capacidade de cada um em manter a continuidade de uma narrativa: “*A biografia do indivíduo, se ele quiser manter uma interação regular com os outros no dia-a-dia, não pode ser totalmente ficcional. Deve integrar continuamente eventos que ocorrem no mundo exterior e escolhê-los para a ‘estória’ contínua sobre o self*” (1994: 48). Assim, em Giddens, a identidade pessoal, mais do que a imagem que cada um pode fornecer num dado momento de si mesmo, está intimamente ligada à *coerência* da trajetória de vida do indivíduo. Será esse eixo biográfico o eixo de referência do processo identitário, sublinhando a ideia de que “*nós somos não o que somos, mas o que fazemos de nós*” (1994: 67). Para Giddens, as projecções identitárias que continuamente realizamos, aparentemente fragmentadas e adaptadas a cada situação concreta, têm relação directa com aspectos da reflexividade. São o que o sociólogo designa por ‘apresentações do *self*’, e dizem tanto mais da capacidade individual de auto-reflexividade quanto maior for a adaptabilidade demonstrada perante essas novas situações e circunstâncias (1994: 171).

O facto de Giddens remeter a construção identitária para uma noção de *unidade*, para o esforço de coerência de uma narrativa biográfica, tem sido objecto de crítica por parte de outros teóricos da identidade como o sociólogo francês Jean-Claude Kaufmann. Na teoria que indicia em *Ego* e concretiza em *A Invenção de Si*, seguindo uma linha que se inspira nos trabalhos de Sigmund Freud⁷³, o investigador propõe uma atenção mais centrada nos *fragmentos*, na aparente descontinuidade da experiência individual, uma experiência que apanha o indivíduo “*numa confusão de forças contraditórias*” (2003: 243)⁷⁴. Daí que Kaufmann introduza a noção de *identificação* como elemento essencial de uma construção identitária mais baseada em momentos de *ruptura* do que propriamente nos eixos de referência da narrativa que cada um produz de si: “*O*

⁷³ No livro *A Invenção de Si*, Kaufmann refere apenas os trabalhos fundadores de Freud. O conceito de *identificação* fez, contudo, parte de vários contributos importantes ao longo do século XX, especialmente na área da psicanálise, como os que já referimos no capítulo 3 desta I Parte, de Jacques Lacan que, no entanto, não são referidos na teorização de Kaufmann.

⁷⁴ Em *Ego – Para uma Sociologia do Indivíduo*, escrito originalmente em 2001, o autor reconhece que o conceito de *identidade* carece de uma definição que diminua as imprecisões em que continua mergulhado (que serão aprofundadas no ponto 4.3. deste capítulo). Considera, no entanto, que se trata de um conceito operativo, que merece exploração (2003: 247).

coração do processo identitário está na produção de desfasamentos. A unificação só vem depois e é bastante menos motriz” (Kaufmann, 2005: 146).

Kaufmann, que também se insere no pensamento da *identidade* como um *processo* e não como *entidade* (2005: 81), não nega totalmente o papel da reflexividade tal como Giddens a propõe. No entanto, nota uma oposição, uma contradição mesmo, entre o que designa a *fixação identitária* e a *reflexividade do self*. “*A identidade é um processo de encerramento e de fixação que se opõe à lógica de abertura e de movimento da reflexividade*” (2005: 97). Ao contrário do que afirma Giddens, para o qual é na fixação e coerência da reflexividade que se referencia o processo identitário, para Kaufmann só por vezes a fixação identitária se dá com extractos provenientes da reflexividade. A reflexão será, antes, orientada: “*as informações recolhidas são filtradas pela grelha identitária e interiorizadas unicamente quando não demasiado dissonantes*” (2005: 97). Embora Kaufmann reconheça que Giddens nunca propõe a identidade como um ‘bloco homogéneo’ é o facto de falar na contínua integração da diversidade das facetas individuais numa coerência narrativa biográfica (2005: 145) que expõe o raciocínio proposto pelo sociólogo inglês à crítica dos que se recusam a olhar a *identidade* como um processo de produção de unidade. Em alternativa, Kaufmann considera que a *identidade*, sendo um encerramento e uma fixação do sentido da vida, é também uma “*condição da acção*” (2005: 103):

“Ela é, simultaneamente, o que permite ao ego unificar-se, dar um sentido relativamente coerente à sua vida, e o que lhe permite, inversamente, provocar desfasamentos em relação às expectativas de socialização, inventar-se diferente” (2005: 145).

Qual será então, em Kaufmann, o papel que as *identificações* desempenham nestes desfasamentos? Nos termos defendidos pelo autor, a *identificação* está ligada a um movimento de *saída do si mesmo habitual* (2005: 141-143), e assim, o processo identitário torna-se, mais do que a definição de uma identidade de matriz biográfica, unificadora, um conjunto de movimentos de dentro para fora que instigam a devolução, desfasamentos que convocam a inovação, a invenção (2005: 141-142).

A teoria de Kaufmann encontra aqui pontos de contacto com as formulações que negam o representacionismo (que exploraremos em detalhe no ponto seguinte deste capítulo). Se quisermos falar em fluxos, invocando outras linhas de pensamento sobre a *identidade*, e apesar de

na sua crítica Kaufmann rejeitar a fluidez inerente ao *projecto reflexivo do self* tal como este é formulado por Giddens, poderemos afirmar que será em momentos de *ligação*, em fluxos inconstantes, que se situará o cerne do desfasamento que constitui matéria-prima da construção identitária na contemporaneidade. Fluxos diversos, movimentos de *saída de si* no instante e no efêmero, como as *ligações estranhas* de que fala o filósofo português José Gil, que têm o ciberespaço como potenciador, “*qualquer coisa próxima da ‘relação psicótica’, em que se investe imediatamente uma carga afectiva inconsciente à qual se responde de maneira semelhante*” (2002: 23). Ligar-se, desligar-se, estar *on* ou *off* são momentos desses fluxos nos quais a afecção se constitui como motor fundamental na mobilização do corpo para a ligação (Cruz, 2002: 39). A *identificação* consistirá, deste modo, na dinâmica de fluxos da *ligação*, e implica sempre a *acção imediata*, o *agora*, produzindo “*a sensação paradoxal duma intensidade existencial mais forte*” (Kaufmann, 2005: 143), própria da quotidiana demanda individual da moderna *intensidade de si* (Aubert, 2004: 73-87). A demanda de um tempo em que o *indivíduo*, como identidade estável, dá lugar à *persona*, feita de múltiplas *identificações* fundadas na afecção (Maffesoli, 2004: 153). A consequência destas dinâmicas de fluxo é, em Kaufmann, a de um *desdobramento*:

“Entre um novo si mesmo, que momentaneamente parece ocupar todo o lugar disponível e que cristaliza a identidade existencial até fazer vibrar de emoção. E o velho si mesmo da “verdadeira vida”, aparentemente esquecido, mas que não deixa de estar aos comandos. Emergindo de novo para pôr fim à experiência” (Kaufmann, 2005: 143).

No entanto, neste desdobramento, a teoria de Kaufmann promete-nos continuamente o regresso: a *identidade* (o que o autor designa o *velho si mesmo*) como ponto de partida e chegada. Em Kaufmann não restam dúvidas de que o *movimento* está na *identificação*, mas há uma força sólida que atrai todo o processo. Se quisermos invocar uma linguagem matemática, o que Kaufmann nos propõe é a ideia de que o processo identitário se referencia a uma espécie de *mínimo múltiplo comum* de nós mesmos, se entendermos que, na verdade, não somos um valor fixo mas uma infinitude, sempre variável, deles.

Kaufmann considera, pois, que a ideia de busca de uma narrativa biográfica coerente em que se funda o *projecto reflexivo do self* proposto por Giddens “*induz demasiado movimento e fluidez*” (Kaufmann, 2005: 146). Para Kaufmann, o processo identitário, em especial aquele que

se baseia nas *identificações* imediatas, é essencialmente *fixista*. Note-se, no entanto, e é essa a linha de raciocínio que aqui tentamos demonstrar, que o cerne do conceito de *identificação* está, em Kaufmann, essencialmente relacionado com noções cinéticas. O próprio autor define o conceito a partir da ideia de um *movimento de saída do si mesmo habitual* (Kaufmann, 2005: 142-143). Ou seja, o que é *fixista*, segundo Jean-Claude Kaufmann, é o próprio processo identitário, que em Giddens, pelo contrário, está no domínio da fluidez narrativa. Assim, fica claro que, para o sociólogo francês, é a *identificação* e não a *identidade* que se situa no domínio do cinético. A formulação de Kaufmann aproxima-se, por isso, neste ponto, daquilo que, sobre a *identidade*, vêm afirmando autores que a questionam como conceito. Para José Bragança de Miranda, por exemplo, “a *identidade* é ainda uma forma de ligação operando na trama das ligações. Se por um lado é uma certa opacificação das ligações, por outro pode ser entendida como ‘ligações congeladas’” (2002: 267), o que não é bem o mesmo, mas demonstra que o olhar crítico, ao mesmo tempo que procura a resposta no que é cinético (a *ligação*), interpreta a *identidade* como modo de detenção do movimento.

A partir de propostas como a de Jean-Claude Kaufmann, a nossa *identidade* pessoal seria então o tal eixo, atravessado continuamente pelos fluxos e movimentos da *identificação*, que em valores mais ou menos significativos, poderão provocar ajustamentos na posição axiomática. A aragem, as leves brisas, os vendavais da *identificação* poderão assumir, assim, uma importância crucial no processo identitário. Produzem-se e reproduzem-se continuamente no nosso quotidiano, tomando-nos de surpresa, colocando-nos alerta e lançando-nos na *descoberta*, na *anagnorisis*, moldando a visão do que somos, do que projectamos de nós para os outros, e mesmo, a nossa posição relativa perante os outros. Podem “*reorientar, no limite, a trajectória biográfica, ou, mais modestamente, instalar fragmentos de socialização nova e específica*” (Kaufmann, 2005: 145). Ou seja, apesar de referenciar a *identidade* à fixação, Kaufmann deixa um espaço amplo às energias cinéticas de que o *Eu* vive rodeado. E, como atrás referimos, para este autor, a *identificação* é condição de acção. *Identificar-se* é implicar-se num acto, é escolher e fazer. A multiplicidade das escolhas produz, deste modo, a multiplicidade dos desfasamentos, acentuando o desdobramento de *si mesmo* e agitando o processo identitário (Kaufmann, 2005: 162). Uma agitação na qual, segundo Kaufmann, participam essencialmente as *imagens* e as *emoções*, elementos constitutivos do processo identitário e ingredientes básicos da televisão e dos restantes *media* electrónicos da contemporaneidade (2005: 195, 221). Ao analisar a importância da televisão na constituição processual das *identidades* o autor descreve assim a *identificação*:

“A imagem televisiva não se resume sempre a um simples espectáculo. (...) Em torno dos momentos fortes de esquecimento de si mesmo, ela faz, na realidade, trabalhar o imaginário; o indivíduo põe em jogo a sua subjectividade. Por vezes, por desvios confortáveis, que parecem insignificantes: identificar-se com um herói parece bastante próximo do divertimento vulgar. Trata-se, contudo, verdadeiramente, duma forma de se testar sem riscos, duma afixação de si mesmo em desfazamento, primeiro passo do processo identitário. Por vezes, uma situação, uma palavra, um gesto, levam mais directamente a pensar, a sentir, a sonhar: por uma fracção de segundos, o trabalho identitário pode ir até à evocação de si mesmo possíveis e, mesmo, até ao esboço de um projecto” (Kaufmann, 2005: 222).

Na tese de Kaufmann, as imagens, não apenas as produzidas pela televisão mas todas as representações mentais e materializadas, desempenham um papel central. O autor defende que as imagens não devem ser remetidas simplesmente *“para o universo das aparências fúteis”* (2005: 222) de que consiste o espectáculo sem consequências. Veja-se o caso das projecções identitárias que o indivíduo realiza, por exemplo, nos *sites* de internet onde define o seu perfil, isto é, os traços que deixa, que *“são utilizados pelos outros para fixar uma imagem (uma identidade) do indivíduo em carne e osso, para o qual eles remetem”* (2005: 223). Note-se também a quantidade de imagens que o trespassam no quotidiano. Kaufmann lembra que estamos cada vez mais capazes de registar as mensagens que cada imagem transporta (2005: 223), o que terá de ter consequências na capacidade que o indivíduo tem de as *“manipular com fins identitários”* (2005: 223). Assim, o sociólogo francês não tem dúvidas de que todas as imagens alimentam a inventividade identitária (2005: 224).

Contudo, como acabamos de perceber e veremos a seguir mais detalhadamente, as teorias da *identidade* não estão a desbravar territórios serenos. O problema é que estas propostas parecem desembocar invariavelmente na mesma armadilha teórica: como falar de fixação quando a própria fixação parece estar progressivamente em perda? De facto, nota-se nas abordagens mais recentes a dificuldade de conciliar as noções de uma contemporaneidade mergulhada na aceleração cinética com a necessidade de deter os fluxos para, empiricamente, obter as imagens

que os *representem*. A crise da *identidade* residirá, pois, cada vez mais, na crise dos seus *modelos de representação*. Será que basta falar de uma *identidade processual*, incorporando na teoria o fluxo e a dinâmica identitária, quando essa teoria torna sempre necessária a desaceleração para estabelecer algo? É certo que autores como Jean-Claude Kaufmann insistem que as suas propostas abandonam os modelos substancialistas, mas bastará nelas incorporar o movimento acelerado da *identificação* para que se sustentem como modo de explicação da época? Kaufmann é defensor de uma teoria da *identidade* que incida a sua formulação numa nova ruptura, que seja capaz de complementar a ruptura anterior com o substancialismo, da qual emergiu “*a percepção da identidade como dinâmica representacional*” (2005: 151). Uma segunda ruptura seria, pois, baseada nas “*condições da acção na modernidade*” (idem). Contudo, Kaufmann mantém-se longe do radicalismo que atrás denunciámos: apesar de reconhecer que o domínio representacional da *identidade* não vai ao fundo da questão, o sociólogo não encontra motivos para o pôr em causa. Como dissemos, para Kaufmann e outros autores, a *identidade* mantém-se como posição axiomática representável que auto-referencia o *Eu*, uma formulação que, do que vimos afirmando sobre a *identificação* e sobre o que julgamos ser a sua importância crescente na contemporaneidade, está, pelo menos, colocada em dúvida. Importará, assim, por um lado, reflectir os caminhos alternativos a uma *identidade* em crise que a teoria propõe e, por outro, analisar a posição relativa da *identificação* numa situação que já não parece favorecer a obtenção de *identidades*, logo, dificulta a obtenção de igualdades matemáticas.

4.3. A tríade cinética: *identificação, fluxo e ligação*

Quantas vezes nos prendemos a uma imagem, a um sinal que nos liga a uma linha alternativa do tempo presente? Como explicar a nossa conexão instantânea a um timbre na paleta dos sons, a uma sequência de notas de música que escutamos no rádio ou na esquina da rua, a um jogo de cores? Porque é que no reino interactivo navegamos de um ponto a outro, e o que justifica a escolha momentânea por esse outro e não por nenhum outro? Qual o significado do que nos é familiar, nos envolve de conforto, e qual o peso que, a cada momento, damos ao risco da aventura sensorial? Estará a nossa ideia de uma *identidade*, estaremos nós em jogo em todos esses instantes de ligação? E, o que significam os instantes que nos roubam do caminho já percorrido, na construção de nós mesmos?

“Envolvido na rede, estou constantemente a sofrer distrações. Vejo-me incapaz de me concentrar numa só coisa de cada vez. O meu corpo é puxado em várias direcções ao mesmo tempo, dançando ao sabor de muitos ritmos diferentes. A minha atenção fragmenta-se e multiplica-se, enquanto me desloco pelas várias janelas do meu ecrã” (Shaviri, 2002: 201).

Talvez esteja na *distração* a chave de entrada na *identidade*. Ou, por estarmos constantemente imersos na *distração*, fragmentados na entrega e na permuta do momento presente, cada vez menos conseguimos congelá-lo, congelando a representação do todo, impossibilitando a própria *identidade*. Esse é um problema que confronta permanentemente o indivíduo com a construção de si mesmo, ou como afirma Jean-Claude Kaufmann, o coloca *“perante a obrigação de construir e reconstruir incessantemente”* a sua coerência individual *“em torno de um eixo que não é senão aquilo que se designa por identidade”* (2005: 97). Mas, retomando uma questão que tem percorrido todo o nosso trabalho: será ainda este eixo, de que fala Kaufmann, uma referência estável? Este é um questionamento que está, de facto, cada vez mais presente nas ciências sociais e humanas: é o próprio conceito de *identidade* que é posto em causa.

Para José Bragança de Miranda, falar de *identidade* é falar de uma *fixação* de *corpos* e *imagens*, que oculta a história das *ligações*: *“Nas ‘imagens’ estáveis ou nas representações controláveis poucos traços restam da luta em torno das ligações, perdendo-se a memória do que há de dramático nas divisões, nos limites e separações”* (2002: 266). Como definir, então, a *identidade*, se ela parece estar em permanente fuga, se ela exige a fixação mas já não se oferece ao congelamento que elimina o cinético, se ela é fluxo permanente em vez de imagem estática?

A investigação mais recente tem tentado responder através da elaboração ou actualização de teses alternativas, que escapam, elas mesmas, à fixação: considera-se que a noção de *identidade* já não constitui resposta satisfatória à caracterização dos fluxos que constantemente atravessam o humano e o elaboram como *híbrido sociotécnico*.

Moisés de Lemos Martins é um dos defensores do aprofundamento de um pensamento da *indivuação* (por oposição a *individualização*) dado que se inscreve *“na lógica da diferença e valoriza aquilo que na história aparece de um modo não finalizado”* (2006: 13). O sociólogo da Universidade do Minho considera que a noção de *individualização* se relaciona com uma linha

substancialista de pensamento que tem prevalecido na História ocidental e que está “*sujeito à lógica da identidade, estabilidade e autonomia*”, ou seja, um pensamento que “*valoriza aquilo que na história aparece finalizado em coisa ou estado de coisa*” (2006: 13). Entra aqui, alternativamente, o fluxo, como algo que “*vive de impulsos, sendo do domínio da descontinuidade*” (2006: 11). A *identidade* situar-se-á, então, no reino das coisas *reificadas*, não na desterritorialidade, hibridez e inconstância do fluxo.

Um pensamento da *individuação* escapará, assim, à fixação de imagens e representações. Dá-se, pois, à possibilidade de saída do beco da *identidade*. Só que a conversa da *individuação* é sobre um *ainda-não-indivíduo em fluxo*. Recusa o congelamento, a fixidez. Recusará, conseqüentemente, tudo o que vimos afirmando sobre o estilhaçamento e pulverização do *Eu*, ou a diluição do *Nós*? Não terá a formulação que vimos seguindo elementos que a podem tornar inconciliável com as propostas teóricas que introduzem a *individuação* como *processo que tem como finalidade o indivíduo* - e já não a noção radicada na *identidade* de um *indivíduo formado* que, apesar de estilhaçado ou fragmentado, parece, à primeira vista, perpassar por todo o nosso raciocínio? Será que é mesmo esse *indivíduo já formado* que deixamos perpassar?

Diríamos que este radicalismo talvez nos assalte devido a uma dúvida cuja decisão nos parece fulcral: como a *individuação*, também a dinâmica da *identificação* é cinética. Contudo, como temos visto ao longo do nosso trabalho de investigação, a *identificação*, sendo cinética, tende também à *condensação* que é, por definição, uma desaceleração, uma *tentativa de tornar mais lento o fluxo*, o que, como Bauman apropriadamente nota, nos remete para a conversa da *identidade*. Vimos, aliás, como a *identificação* pode ser *coisificação*, através da noção de *síntese*, oferecendo-se desse modo ao que é *representável*. Só que também vimos da volatilidade, da velocidade, da instantaneidade, da mudança, do movimento, da dinâmica. Ou seja, o representável do nosso tempo é sempre *fúgido*, escapa-se-nos constantemente. Temos aqui, pois, um problema para resolver: numa época de crise da *identidade*, percebendo como o pensamento da *individuação* nos pode fornecer chaves para aberturas mais amplas para a situação do que é *individual*, a questão reside em como integrar uma teoria que parece navegar ainda num mar incerto, na deriva entre a tentação acentuadamente representacionista, fixista da *identidade* e a procura das rotas que afirmam a dinâmica, o fluxo, o cinético. A questão resumir-se-á à resolução do *híbrido* mas o problema é o *como*. A nossa proposta de solução passa por perceber a *identificação* como *ligação* e o que daí é possível extrair.

O que Moisés de Lemos Martins atrás afirma segue na linha do pensamento proposto na alternativa de outro investigador da Universidade do Minho. José Pinheiro Neves também assume a necessidade de ruptura com o representacionismo, defendendo uma sociologia que olhe a *individuação* como um *processo* (2006: 38) que responde melhor à aceleração da *ligação* humana aos objectos técnicos (2006: 128) do que a linha que salienta a *identidade*, que “*tende a pensar em termos de diferenciação, de determinar não o que individualiza uma coisa, mas sim a essência dessa coisa numa lógica representacional*” (2006: 37). Neves desenvolve aqui as teses sobre *individuação* do filósofo francês Gilbert Simondon (e das importantes propostas complementares que Gilles Deleuze decidiu acrescentar). Destas, pensamos ser útil reter, desde logo, uma noção de posicionamento do problema da *individuação* e da relação que esse posicionamento estabelece com o enquadramento fenomenológico da *identificação*.

Como já fizemos questão de referir⁷⁵, há elementos de composição da *identificação* como fenómeno que a afastam da categoria dos fenómenos puros: é quando opomos a *identificação*, nomeadamente o carácter narrativo que nela estudámos, às essências de Husserl que percebemos a impossibilidade de estarmos a tratar de algo cuja redução fenomenológica possa ser realizada com sucesso. De facto, julgamos que o tratamento da *identificação*, sendo simultaneamente *movimento* e *síntese*, não se pode circunscrever à noção sintética da fenomenologia, expressa nas lições husserlianas sobre a teoria da significação, de 1908. Em Husserl, a subjectividade é uma *subjectividade transcendental*. Isto é, constitui o objecto a partir da *consciência pura*, do *eu*. Assim, esclarece, numa leitura de Husserl, a investigadora portuguesa Paula Ponce de Leão, que “*a operação de consciência, seu ponto de partida, inicia-se não com uma reflexão do sujeito sobre si próprio, mas com a descoberta da relação deste com as coisas através dos signos, tal como a cultura falada os elabora*” (2006: 282). Propondo a fenomenologia como forma de interpretação do mundo a partir do acto de conhecer, Husserl pretende então evidenciar “*a presença do objecto libertando-o da subjectividade do eu, e, transformando-o em seguida, em fenómeno, ou objecto intencional da consciência*” (Leão, 2006: 283). Reside aqui uma das diferenças fundamentais que Husserl afirma em relação aos postulados de Immanuel Kant sobre os processos do entendimento, tal como o filósofo prussiano os definira na sua *Crítica da Razão Pura* (1781-1787)⁷⁶:

⁷⁵ Ver discussões em 2.2. e 3.1. nesta I Parte.

⁷⁶ Citamos a partir do texto da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, depois da reformulação empreendida pelo próprio Kant no seu texto original. Ambos textos fazem parte da completa edição portuguesa da obra maior do filósofo, da Fundação Calouste Gulbenkian.

“O espaço e o tempo contêm, sem dúvida, um diverso de elementos da intuição pura a priori, mas pertencem todavia às condições de receptividade do nosso espírito, que são as únicas que lhe permitem receber representações de objectos e que, por conseguinte, também têm que afectar sempre o conceito destes” (Kant, 2008: 108).

Como explica Jean-François Lyotard, no seu estudo clássico sobre a fenomenologia (de 1954), para Husserl, a subjectividade transcendental kantiana passa a ser *“simplesmente o conjunto de condições que regulam o conhecimento de todo o objecto possível em geral; o Eu concreto é relegado para o nível do sensível como objecto”* (2008: 25). Daí que, como Lyotard observa, Husserl acuse Kant de psicologismo e o seu pensamento se aproxime, antes, de Descartes:

“O sujeito cartesiano, obtido pelas operações da dúvida e do cogito, é um sujeito concreto, vivido, não um quadro abstracto. Mas este sujeito é, simultaneamente, um absoluto (...): basta-se a si mesmo, de nada necessita para fundar o seu ser. (...) A intuição do vivido por si mesmo constitui o modelo de toda a evidência originária” (Lyotard, 2008: 26).

Note-se, por exemplo, como Husserl estabelece o *juízo identificador*, aquele que permite julgar como idêntico um dado A (‘o vencedor de Jena’ no exemplo dado nas lições de Husserl) e um dado B (‘o derrotado de Waterloo’⁷⁷): *“Esta consciência de juízo é consciência de uma mesma coisa, e com isso determina-se um sentido fixo de algo de objectivo que é idêntico, que é posto no juízo, e posto enquanto algo de idêntico”* (2007: 63). Convém aqui referir que, como vimos, as teses representacionais da *identidade* estão a ser postas em causa, o que estará ligado à importância crescente do indivíduo, no sentido psicológico e analítico do termo, na elaboração científica. Parece-nos, contudo, que essa evolução está longe de implicar uma ultrapassagem total de postulados anteriores, retirando-lhes a utilidade que, julgamos, continuam a ter na tentativa de compreensão dos fenómenos que pretendemos investigar na contemporaneidade. Será esse o caso, pensamos, do conceito de *síntese de identificação*, fenómeno que Husserl define a partir do

⁷⁷ Trata-se de um exemplo recorrente do filósofo nas lições que consultámos. Ambas asserções têm ‘Napoleão’ como objecto representado, mas a representação final, unificada, é obtida a partir de diferentes significações (Husserl, 2007: 55).

estabelecimento de uma *identidade de sentido*, uma identidade *essencial* que permite a elaboração do *juízo identificador*.

“A igualdade do juízo não nos remete meramente para juízos que, segundo a sua essência fenomenológica, são inteiramente idênticos, mas a juízos que, eventualmente com um teor fenomenológico considerável, têm em comum uma certa essência que costumamos ter em mente” (Husserl, 2007: 64).

Será, então, esta essência representacional que Husserl designa de *identidade*. A *síntese de identificação* entre duas representações obtém-se, desse modo, a partir de um caminho lógico: se $A=B$ e $B=C$ então $A=B=C$, logo $A=C$, ou seja, *“têm validade sínteses englobantes de identidade que estabelecem sempre de novo a unidade de identidade entre as representações em questão e excluem a não-identidade”* (2007: 65). Estabelece-se, portanto, na fenomenologia, a noção de *identificação* como uma ligação de *identidades*, que é obtida recorrendo à lógica que identifica a mesmidade e diferencia a diferença: *“Em toda a unidade do pensamento lógico, reina constantemente a identidade, e a unidade de identificação é continuamente uma unidade válida de juízo, uma proposição que também pode ser invertida”* (2007: 67). À possibilidade de uma ligação *identificativa*, Husserl junta-lhe a possibilidade de várias outras, multiplicando assim as *identificações* na elaboração da representação essencial:

“Há (...) juízos verdadeiros nos quais qualquer representação pode incorporar-se, e cada uma pode e deve, com isto, tornar-se membro transitivo de diferentes identificações conectoras, nas quais a identidade do objecto se mantém como identidade essencial e o próprio objecto explicita a sua essência. Certas identificações e atribuições pertencem, portanto, e precisamente em juízos verdadeiros, à essência de toda a representação” (Husserl, 2007: 77).

Assim se originam o que Edmund Husserl designa como os *actos representativos*, *“que fundam a consciência da unidade ou que entram como membros numa síntese identificadora”* (2007: 78). Reside aqui um dos aspectos essenciais de uma crítica que, na verdade, abarca toda a noção da síntese husserliana, atrás expressa. Se bem que o pensamento fundador de Husserl

continue a ser tomado como relevante, as suas fragilidades são imediatamente expostas pela necessidade de uma crítica cinética da contemporaneidade. O sociólogo português José Bragança de Miranda, defensor da *prioridade das ligações*, elabora esta crítica numa importante nota de rodapé, na sua *Teoria da Cultura*, um original de 2002:

“A fenomenologia tende a fazer da ‘subjectividade transcendental’ a condição sintética da experiência. Ora, o ponto de partida absoluto é haver-experiência, mas a própria possibilidade de uma ‘síntese’ qualquer – metafísica, ficcional ou técnica –, depende primordialmente do facto de haver-experiência, isto é, da dinâmica das ligações. Neste aspecto, toda a ‘síntese’ é secundária, equivalendo a um ‘lance’ paradoxal: é um acto singular, perdido no meio de uma infinidade de outros e, simultaneamente, visa a totalidade da experiência” (Miranda, 2007: 128-129).

Resumidamente: ao propormos um carácter sintético da *identificação* não estamos a descrever a *síntese de identificação* elaborada pela fenomenologia husserliana. Na verdade, para operar esta síntese, o sujeito tem de, de algum modo, se destacar da experiência. Isso implica um *congelamento* onde, de facto, existe um *movimento*: estudada como *ligação*, a *identificação* afirma o seu carácter cinético, revela a sua dinâmica, apesar de, como já tentamos demonstrar, também depender de uma operação de síntese narrativa, que permite que a isolemos *a posteriori* no *continuum* experiencial. Contudo, tal como escreve Bragança de Miranda, *“se (...) aceitarmos a prioridade da experiência sobre tudo o mais, o essencial passa a ser as ligações que a constituem, e nos constituem como humanos”* (2007: 129). O que significa que é como *ligação* que a *identificação* se evidencia como algo irrepetível, logo, instante da experiência.

A questão que se nos coloca é, então, onde posicionar o fenómeno, numa assumidamente indefinida e aberta escala fenomenológica, para que ele se possa tornar modo de explicação da época? É aqui que entra a pista de Simondon que José Pinheiro Neves nos sugere. Apesar de em Husserl já encontrarmos o caminho para as *essências vagas*, Neves considera que o fenomenólogo ficou a meio do caminho, deixando essa exploração por fazer: *“entre as essências formais e as coisas formadas, teríamos algo semelhante a essências vagas. No entanto, Husserl não desenvolve este aspecto, evitando assim a questão da metaestabilidade, do processo da individuação”* (2006: 46). O pensamento da *individuação* situar-nos-ia, pois, naquilo a que Gilbert

Simondon chamou a *zona obscura*, “entre a forma e a matéria” (Neves, 2006: 45). Esta será a zona onde se observam, apenas, as dinâmicas que conduzem da *essência da coisa* à *coisa formada*, não se esperando encontrar nem uma nem outra. Aqui não há qualquer noção de estabilidade, apenas cinética, dinâmica, fluxo, no máximo, uma *metaestabilidade* que, em Simondon, se evidencia através dos processos de *transdução*⁷⁸. Daí que a *individuação* permita pensar o *processo* e não o *indivíduo já constituído* que, como vimos, emerge como problemático na elaboração teórica da *identificação*, sendo igualmente problemático quando se trata de pensar, a partir da *identidade*, a aceleração contemporânea das *ligações*. Significará isto que temos o problema do posicionamento totalmente solucionado?

Para tal, teríamos de pensar a *identificação* no seio de uma teoria da *individuação* e perceber se persistem ou não elementos de confronto que tornem impeditiva, ou aconselhem sem reservas, uma tal integração. E aqui há, desde logo, um problema basilar que somos convocados a tentar resolver, e que já atrás denunciámos: o de que toda a nossa elaboração teórica, por ter como ponto de partida a teoria da *identidade*, possa estar suficientemente contaminada por elementos fixistas e representacionais que impeçam, por um lado, uma crítica eficaz à teoria que a originou e, por outro, a integração num pensamento da *individuação*. Isto, apesar de já começarmos a perceber uma certa inevitabilidade desse caminho, o que nos mergulha num complexo paradoxo teórico: de facto, o caminho parece ser feito ora de avanços temerários, ora de recuos estratégicos. Aconselha-se, por isso, uma exploração crítica, tanto da origem como do aparente destino, até porque não nos parece suficientemente interessante o caminho facilitado que, acusam os defensores da *individuação*, seria o de uma ‘domesticação’: “*esquece-se o processo de individuação para se falar apenas da unidade do indivíduo e da identidade*” (Neves, 2006: 31). Esta é, provavelmente, uma das armadilhas teóricas mais interessantes e intrigantes do trabalho de pesquisa sobre um conceito, como a *identificação*, que nos leva, como vimos, a considerar a variabilidade, mutabilidade, instantaneidade e imprevisibilidade contemporânea de identidades matemáticas do tipo *Eu = Nós*. No entanto, é a própria elaboração do conceito central desta tese que, sendo intrinsecamente dinâmico (o que, como veremos adiante, leva autores como

⁷⁸ A *transdução* é uma ideia extraída das ciências físicas e biológicas e que se baseia essencialmente na noção de transferência ou transformação de energia ou matéria em energia ou matéria de tipo ou estado diferente (o que pode ocorrer nos processos que levam à alteração de certos sistemas: celulares ou biológicos, químicos, físicos). Simondon apresenta o exemplo da *formação do cristal*, a qual se dá por processos transdutivos que envolvem transformações energéticas e de estado da matéria. Tomemos aqui, para uma melhor compreensão, a formação do cristal do *sal*: esta implica, não só, todo o conjunto de alterações na energia e a na matéria que conduzem à formação da molécula de *NaCl* (cloreto de sódio), isto é, a uma transformação inicial de matéria e energia (cujo ponto de partida serão o sódio, que no estado natural é sólido, e o cloro, que na natureza existe como *gás*), mas também a sua dissolução numa solução aquosa, prévia ao processo de associação reticular, geométrica, mediada por forças físicas e por transferências energéticas, das moléculas de cloreto de sódio, que resulta no sistema cristalizado final (informação consultada no *site* da Universidade Aberta). Para Simondon, a formação do cristal é um fenómeno de *individuação* (do cristal) que se obtém como “*resolução surgida no seio de um sistema metaestável rico em potenciais: forma, matéria e energia preexistem no sistema*” (Neves, 2006: 48).

Zygmunt Bauman a propor um olhar da *identidade* através das lentes da *identificação*) parece ter sempre o contra-peso empírico de nos amarrar a uma certa necessidade de fixação, logo, de porventura nos levar a uma subtil ‘domesticação’ de pensamentos como o da *individuação*. Por exemplo, encarando-a na forma de múltiplas *identidades em processo* (o que nos parece decorrer, por exemplo, das propostas mais recentes que tentam solucionar o problema da *identidade*, como as que analisamos no ponto anterior); ou pensando a *unidade* do indivíduo através das noções da sua *fragmentação* que comumente usamos (e já foram profusamente reproduzidas na nossa formulação) e que são, de facto, de grande utilidade operativa, por remeterem com notável facilidade para o imediato da experiência mundana (com o problema crítico de que o *imediato* possa ser sempre *imediato*). Será, então, a ponte teórica possível, liberta de tentações, ou teremos de as assumir, pelo menos, no momento da concretização empírica? Se assim for, como fica a *identidade*?

Na linha da proposta de Simondon, o também filósofo francês, Bernard Stiegler, explica que o *Eu*⁷⁹, como indivíduo psíquico, não pode ser pensado sem a noção de pertença a um *Nós*, um indivíduo colectivo, sendo que o *Eu* é essencialmente um *processo*, e não um *estado*, cuja finalidade é torná-lo *uno* e *indivisível* (Stiegler, 2004: 252). *Eu* e *Nós* constituirão, deste modo, processos distintos, embora conectados e correndo em simultâneo, de *individuação*, inscrevendo-se o primeiro no segundo e estando o segundo ligado às tensões e às evoluções do conjunto dos primeiros (*idem*). Nesta linha, o próprio conceito de *indivíduo*, como resultante final do processo de *individuação*, surge a outro nível, por definição, *inalcançável*.

O modo de conexão entre *Eu* e *Nós* é, segundo Stiegler, garantido através do que designa os *dispositivos de retenção* (2004:252), dispositivos que constituirão, desse modo, um sistema técnico, formado por três níveis: as retenções *primárias* são, como vimos em Husserl⁸⁰, “*aquilo que a consciência retém do agora do fluxo de que ela consiste*” (2004: 252-253) que, dado que não retemos tudo o que pode ser retido, são imediatamente *filtradas*, o que resultará em retenções *secundárias* (2004: 253). Mas há ainda um terceiro nível de retenções, aquele que relaciona as retenções primárias e secundárias, que é da ordem da técnica e forma, assim, o verdadeiro dispositivo (*idem*).

⁷⁹ Decidimos manter a maiúscula, tanto em *Eu* como em *Nós*, apesar de Stiegler formular os seus conceitos a partir da escrita de ambas palavras com a minúscula, uma vez que a formulação conceptual do filósofo francês nos parece perfeitamente enquadrável nos conceitos que propomos. Mantemos, contudo, quer os itálicos usados por Stiegler, quer a sua grafia, quando se trata da transposição directa, para este trabalho, dos seus escritos.

⁸⁰ Ver capítulo 2 desta I Parte (em particular a alínea 2.3. dedicada ao questionamento do tempo e da temporalidade).

É com base nesta proposta teórica e na sua aplicação às condições da contemporaneidade que o filósofo francês considera que estamos, de facto, numa época de perda de *individuação*. Stiegler explica que o advento e desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação (em particular, a televisão) leva a uma doença do *Nós*, uma vez que a *“submissão dos dispositivos de retenção (...) a uma criteriologia totalmente imanente do mercado, aos seus imperativos hegemónicos, torna praticamente impossível o processo pelo qual um nós se constitui pela individuação”* (2004: 256), produzindo como resultado aquilo que o autor designa a *hiper-sincronização*: um fenómeno derivado de uma homogeneização e controlo hegemónico das retenções secundárias (o que filtramos do retido *agora*) pelas retenções terciárias mediatizadas, que tem como consequência a efectivação, *por todos*, da *mesma filtragem e selecção* das retenções primárias (2004: 257): um mundo que, em todos os *Eu*, se concretiza do *mesmo modo* e que, por isso, dificulta ou impede os processos de *individuação*. Assim, Stiegler defende que na contemporaneidade se assiste a uma perda de singularidade dos indivíduos (*desindividuação*), o que produz como efeito o *hipernarcisismo*: *“privados de singularidade, os indivíduos procuram singularizar-se através dos artefactos que lhes são propostos pelo mercado”* (2004: 257). Daí que a *perda de individuação* explique o reforço do *individualismo*, produzido no caldo sincrónico (2004: 262). Tudo se passa, afirma Stiegler, como se de um formigueiro se tratasse:

“As conexões individuais não cessam de se multiplicar, um indivíduo ligado às redes mundiais, entretanto geolocalizado, emite e recebe mensagens de e para a rede de servidores, onde é registada a memória do comportamento colectivo, tal como a formiga, que segrega as suas feromonas, inscreve o seu comportamento no território do formigueiro, imitando ou complementando (...) o comportamento das restantes formigas. Na medida em que o sistema cardino-calendário integrado leva os indivíduos a viverem cada vez mais em tempo real e no presente, a desindividuar-se pela perda das suas memórias – tanto as do eu como as do nós ao qual pertencem -, tudo se passa como se estes agentes ‘cognitivos’ que nós somos tendessem a tornar-se agentes ‘reactivos’, isto é, puramente adaptativos – e não mais inventivos, singulares, capazes de adoptar comportamentos de excepção, e neste sentido, imprevisíveis ou ‘improváveis’, ou seja, radicalmente diacrónicos” (Stiegler, 2004: 267).

Será, assim, nas respostas de Stiegler que encontramos uma primeira ponte possível, a ponte que coloca em linha de vista dois pensamentos distintos mas, por essa via, ligados: ou não será essa perda de individuação que o filósofo observa, precisamente, aquilo que resulta de um *Eu* que já não cola, já não se condensa num *uno*, mas se espalha no ar como *pó-de-instantes*, esperando apenas a condensação instantânea num *Nós* de superfície, que também é fluxo diluído, intersticial? E se assim for, o novo problema será que, só observada da margem da *individuação*, será diagnosticável essa *doença da hiper-sincronização* de que padece o *Nós*. Não é verdade que, da outra margem, do outro lado da ponte, o que temos capacidade para observar é, apenas, um fluxo, um regato intersticial, que se perde nos rasgos orográficos e não se sabe para onde vai (mas que já é *fluxo*)? A *individuação* fala do *indivíduo inalcançável*, a *identidade* trata-o sempre como o *indivíduo que o agora alcança*. De facto, se a *individuação* explica a inconstância, o que explica a projecção de auto-imagens parcelares e instantâneas que hoje observamos nas nossas ligações em rede e na sociabilidade? Não estará a *identidade*, precisamente, nos congelamentos fragmentários, nos assentamentos que realizamos consciente e constantemente, e que securitariamente projectamos só para nos sentirmos ligados a uma *referência*, a uma expectativa de solidificação que continuamente se frustra? E assim, não será o modo de falar dessas auto-representações, ou da necessidade que sentimos, permanentemente, de as estabelecermos como projecções parcelares do *Eu*, essa necessidade que se manifesta no *hipernarcisismo* de que fala Stiegler, o da *emersão instantânea* que mostra sinais, partículas, poeiras e fotogramas do fluido? Se assim for, a *identidade* torna-se síntese no *agora* e, por isso, *a identidade não será mais do que identificação*. E ao tornar-se *identificação*, a *identidade* resumir-se-á à fixação possível do que é cinético.

Valerá, então, a pena, explorar melhor esta hipótese, desde logo pelo potencial empírico que ela contém. A tarefa passa por perceber esta aparente oposição epistemológica que nos devolve a nossa proposta como caminho de navegação incerta, mas também nos lança, precisamente, na necessidade de empreender essa navegação: para além da ponte que Stiegler constrói, pela relação de diagnóstico e consequência, entre o pensamento da *individuação* e o da *identidade*, teremos de explorar outros caminhos que nos levem a perceber possíveis vias de integração de noções aparentemente representacionais num pensamento capaz de recusar o fixismo.

Retomemos a questão da *ligação*. Diz José Pinheiro Neves que “*a tarefa urgente que se nos coloca é a de pensar a natureza da ligação*” (2006: 128), o que nos tem de levar, imediatamente, a interrogar a natureza da *identificação*. O que atrás expusemos não pode deixar dúvidas: a contemporaneidade que assiste à aceleração das *ligações* é a época que vê emergir a *identificação* como modo de inserção do humano nos instantes do mundo. A ponte é óbvia e pede que aconteça. Entendido como *ligação*, o fenómeno da *identificação* pode auxiliar uma nova compreensão, que serve a proposta da alternativa sociológica de um pensamento sociotécnico da *individuação*.

No ensaio *O Apelo do Objecto Técnico*, que temos vindo a analisar, José Pinheiro Neves defende o que designa de pensamento *individuado* da técnica (2006: 102-104). Desenha-se, por esta via, uma ciência que olha mais os objectos técnicos numa lógica *simbiótica* do humano e do não-humano, por oposição ao tradicional pensamento *individualizado* da técnica que *diaboliza* (no sentido de separação) o que é tecnológico, não humano, na sua relação com o humano: “*os conjuntos híbridos sociotécnicos não são menos humanos: pelo contrário, são cada vez mais concretos e humanos porque o que está em jogo é exactamente essa dita humanidade*” (2006: 104). É aqui que entram noções como *captura* e *agenciamento*. Se, de facto, como vimos atrás, é através da noção de *transdução* que percebemos a *individuação* como processo que se dá na zona das energias *metaestáveis* e que, por isso, se define no seio de um regime dinâmico que é sempre capaz de receber *informação nova* - o que não acontecerá nos regimes representacionais estáveis (Neves, 2006: 50), por outro, como refere José Pinheiro Neves numa crítica a Simondon, e inspirado no contributo de Deleuze, a *transdução* revela-se, em si, incompleta “*quando se estudam questões ligadas à etoecologia, ou seja, situações narrativas, cartografias de agenciamentos*” (2006: 51). Para a completar, Neves secunda Deleuze, propondo a *captura*, “*um agenciar que não implica uma individuação total, antes uma ligação mais ou menos forte entre dois seres individuados, mas em metaestabilidade, em processo de trocas e efeitos*” (2006: 51). Torna-se aqui inevitável retomar todo o nosso pensamento sobre a *identificação*. A questão que daqui emerge é simples: não estará a *identificação*, precisamente, nos territórios teóricos que aqui delimitamos para a *captura*? Não estará a *identificação*, esse instante-*ligação* que *agencia*, que *individua* formando um *Eu = Nós* emergente, incompleto mas narrativo, no terreno das energias potenciais e cinéticas, como *simbiose sociotécnica*? A aproximação aqui obtida parece-nos pertinente e viável. Ao mesmo tempo que permite que integremos toda a cinética da *identificação* nos processos que *nunca terminam o indivíduo*, ela permite também que consideremos a

identificação como possibilidade narrativa, como *ligação* que é condensação e assentamento mínimo no modo de uma nova história, contudo, sempre *metaestável*: não cola, não prende, não se constitui *liga*, mas *liga*, contém em si o potencial e o cinético de uma *individuação*.

Como já observámos, por oposição, a lógica representacional leva-nos inevitavelmente a destruir a *unidade* identitária: não somos um, somos uma *miríade*, porque é isso, e não pode ser mais do que isso, que somos *agora*: a natureza representacional do *agora* só pode ser uma natureza fragmentária. De facto, estudos como os de Sherry Turkle, de Francis Jauréguiberry e de outros autores sobre a multiplicação identitária *online*, concluem pela projecção constante de uma multidão do *Eu*: criamos perfis que definem parcelas de nós mesmos, apresentamo-nos sob a capa do mistério de uma totalidade que nunca assumimos (na verdade, seríamos capazes de tal?), da sedução da imagem cortada em pedaços. Se a *individuação* é, assim, essa dinâmica em que um eventual espelho não poderá devolver mais do que a descontinuidade como fluxo, sendo sempre imagem em movimento, a *identidade* imobiliza o fluxo, separa o *momento* do *ser*, mostra a imagem que o instante do *agora* do espelho devolve: só pode, por isso, falar de um *Eu* múltiplo porque é esse o único passível de fixação. No entanto, registemos a *nuance*: cada momento de *fixidez* é novo. Por isso, no nosso tempo, a *identidade* tornou-se efectivamente móvel no seu estatismo instantâneo, está em fuga de si mesma: a *identidade* foge no sentido da *identificação*; a *identificação* irrompe, como *ligação*, sobre os *agenciamentos* que *individua*m.

Não restarão, então, dúvidas de que a *identificação* entra no domínio do *fluxo*. Entra, portanto, também, numa zona de intersecção com a *descontinuidade*, a *ligação* e *univocidade* das dinâmicas de *individuação*, por um lado - Deleuze afirma que o ser é unívoco, o que é equívoco é o que sobre ele *se diz* (Neves, 2006: 29) -, e as noções de projecção múltipla dos fragmentos de *identidade*, por outro. A *identificação*, sob as suas variadas formas, é momento e é troca. É parar e agir. É uma e são muitas. Está sempre no terreno do cinético. Justifica, por isso, o que Bauman dela afirma, nela consumando a crise de um pensamento da *identidade*:

“Talvez, em vez de falarmos sobre identidades, herdadas ou adquiridas, e tendo em conta as realidades do mundo globalizado, seja mais apropriado falar de identificação, uma actividade interminável, sempre incompleta, nunca acabada, na qual todos nós, por necessidade ou escolha, estamos envolvidos” (Bauman, 2004: 453).

Aqui se situa e concretiza a nossa proposta desta I Parte: a *identificação*, que emerge da contemporânea fuga da *identidade*, contém em si o potencial de abertura de um olhar, que julgamos ser alternativo, sobre os modos de relacionamento contemporâneo do humano com o mundo. Ao imiscuir-se na quotidianidade, a *identificação* fá-lo sempre emergindo do fluxo, manifestando-se nele e voltando a ele. É como fenómeno que, como vimos, se pode tornar *objecto* de estudo, embora já tenhamos percebido os riscos que um tal método nos pode trazer, pela via de uma excessiva tentação representacional que esqueça a *zona obscura* onde, de facto, o fenómeno se processa e é dinâmica.

Tomada como a propomos, a *identificação* deve, pois, ser procurada na sua *intensidade*, porque é daí que se produz narrativamente e se torna legível como *ligação*. E é quando é percebida na sua *intensidade* que melhor a *identificação* emerge como um dos modos de explicação da época *sensológica*, descrita por Mario Perniola em *Do Sentir*, que é a nossa: a época que evidencia uma fuga da *identidade* do território uno e estável da *razão* para os territórios múltiplos e voláteis da *emoção*, onde a *razão* se dissolve, nela se dissolvendo todas as possibilidades de assentamento, de imobilização representacional e de perenidade de um *Eu*. Note-se como, na contemporaneidade, radicamos mais as nossas eruptivas *afirmações identitárias* na partilha *tribal* das emoções que, pela *intensificação* das *identificações*, nos conduz aos sucessivos *instantes eternos* que são sempre o *agora* que procuramos (Maffesoli, 2004: 148): esse *agora* conquistado pelo império *sensológico* de um sentir que é *já sentido*, no qual já não importa mais “*o continuar a viver, mas a experiência de uma interioridade partilhada aqui e agora, que se apresenta como absoluta e incondicionada e que não se preocupa minimamente com o seu futuro*” (Perniola, 1993: 54). A *identidade* em crise, dissolvida e tornada cinética pelas *identificações*, já não pode, pois, ser mais remetida para os projectos de emancipação fundados na totalidade racional dos modernos. Ela manifestar-se-á, antes, na *intensidade* das *identificações*, na força instantânea das *ligações*. Mais na *emoção*, menos na *razão*. Mais na *intensidade*, menos na *unidade*. O neurocientista António Damásio vem, há décadas, diagnosticando e percebendo os processos que explicam este movimento de fuga, propondo uma *razão* que já não pode ser *pura* isto é, que já não pode mais aceitar o princípio cartesiano que separa a *res cogitans* da *res extensa*, a coisa pensante do corpo:

“A compreensão cabal da mente humana requer uma perspectiva com base no organismo, a de que a mente deve não só deslocar-se de um

cogitum não físico para o reino dos tecidos biológicos, e também que deve ser relacionada com um organismo completo, com um corpo e um cérebro integrados, numa interação completa com um ambiente físico e social” (Damásio, 1995: 247).

Por isso, apesar de devermos perceber o processo que *coisifica a identificação* e que nela desenvolve a *síntese*, devemos evitar sempre a armadilha da sua *imobilização* sob pena de, em vez de concorrermos com informação que importe a uma moderna teoria crítica do movimento, da *fuga*, podermos cair na esparrela fácil da *“falsa mobilização”* (Sloterdijk, 2002: 41). Quer isto dizer que processos de utilização destes conceitos, tais como as eventuais transcrições empíricas fixadoras de instantes, representacionais, comportam riscos que convém percebermos, mantendo-os presentes como possibilidade crítica. Devemos, pois, tentar seguir o pensamento de Sloterdijk quando, a este propósito, o filósofo alemão defende que:

“Graças a uma teoria crítica da mobilização, lançar-se-ia uma ponte sobre o abismo existente entre o processo mental e o acontecer real, no plano dos conceitos fundamentais – já não haveria mais pensamento ‘exteriormente’, o teórico teria de perguntar a si próprio, a cada proposição, se o que ele próprio faz o sacrifica ao ídolo da mobilização ou se acontece em virtude de uma nítida diferença relativamente a esta. Pois uma teoria já só pode ser crítica, independentemente daquilo que transporta em termos de semântica crítica, desde que denuncie a sua cumplicidade cinética com a mobilidade do processo mundial na pior de todas as direcções possíveis” (Sloterdijk, 2002: 41-42).

Prestemos, contudo, máxima atenção à prescrição de Sloterdijk. Porque, como já bem sabemos, a tentação é grande e há em redor caminhos armadilhados pelos eufemismos da época: ao pretendermos perseguir teoricamente a *identificação* como um dos modos de explicação do nosso tempo, não podemos negligenciar o facto de esta ser, precisamente, a época que *intensifica a mobilização* a todos os limites, actualizando-se *“por nosso intermédio na produção de uma produtividade alargada, na vontade de uma vontade que chega mais alto, na concepção de conceptualidades acrescidas, na criação de uma criatividade mais abrangente; em suma, no*

movimento para o movimento, ad infinitum” (Sloterdijk, 2002: 64). Por isso, entender a *identificação* contemporânea como cinética dificilmente nos conduzirá, por si só, a uma crítica alternativa da modernidade; apenas a uma constatação fenomenal que se limitará, no máximo, a dizer, *por outras palavras*, o que a época é, o que já está fastidiosamente dito que é. E, assim, é perfeitamente natural que a *identificação*, sobre a qual trabalharemos empiricamente, possa não ir além de mais uma colecção de dados que mais não farão do que confirmar a *fuga* e o *eufemismo* que, como antes defendemos, já se bastam para dizer a época. Confirmarão, sem dúvida, a cinética genética do nosso tempo, mas poderão deixar-nos, igualmente, desarmados, desprovidos de imunidades capazes de gerar alternativas críticas à sua mobilização intrínseca. Afirmada a possibilidade desta limitação dos processos empíricos que empreenderemos adiante, que caminhos nos sobrarão caso se confirmem tais receios?

Não terá sido um mero acaso analítico o facto de termos deixado a pairar, desde os primórdios da modernidade filosófica e desde que nos decidimos a produzir discurso, esse outro conceito de *identificação*, que talvez deva ser recuperável para que o terreno da crítica teórica possa ser fertilizado. Nós e, como diria Sloterdijk, os restantes *seres-para-o-movimento* que conosco se mobilizam sem cessar e que, nessa mobilização são fuga sem alternativa em vista.

Voltará aqui, possivelmente transmutado nas vozes contemporâneas da crítica cinética, um breve eco da voz de Rousseau, que nos conduz à humildade natural e original através da *identificação primordial* do humano com os *seres-que-sofrem*. Ele transmuta-se, de facto, na defesa que Sloterdijk faz de uma nova atenção ao *ser que nasce por si próprio*, numa *poiese* que se constitui como *presença* e que, ao afirmar um *ser* que para ser *presença* tem de ser *natal*, se torna alternativa àquilo que a metafísica sempre nos ensinou, como *“seres aos quais incumbe, a cada instante, caminhar ao encontro da sua perda”* (2002: 103). Transmuta-se, ainda, no *fazer-se sentir* de Perniola que, nas palavras mais belas que a filosofia poderia encontrar, opõe ao *já sentido* da contemporaneidade *sensológica* a necessidade de um *nascer* do *sentir* que se buscará, por exemplo, num *sentir cósmico* que é comunhão natural; um *sentir cósmico* que Perniola pesquisou no sentir dos estóicos da Grécia antiga, cujo ponto de chegada é *“uma experiência ecológica de íntima familiaridade com a natureza sempre nascente”* (1993: 110), sendo por isso, como *ligação*, uma experiência permanentemente cinética que é *“um equilíbrio de forças opostas, não uma conciliação estática”* (idem)⁸¹. Quer parecer-nos que qualquer das vias a empreender nos

⁸¹ É interessante como, no *mundo em fuga de si mesmo* que nos percorre o horizonte analítico de toda esta I Parte, também no *sentir*, Mario Perniola perceba as várias estratégias contemporâneas de fuga, estratégias que caracterizam o mundo sensológico descrito pelo filósofo italiano na sua obra *Do Sentir*. Por exemplo, *“a fuga na direcção de experiências estranhas à tradição ocidental: o oriente, por um lado, o sul do planeta, por*

mostraria sempre um processo de *nascimento por si próprio* que levaria, assim, o humano, ao *aprender* como alternativa ao *apreender*. Porque no primeiro *se nasce* onde no segundo *se morre*⁸²:

“Se a era da metafísica devesse realmente acabar, não seria, então, o eu-morro que deveria poder acompanhar todas as minhas ideias, mas o eu-venho-ao-mundo. Uma dedicação pós-metafísica do pensamento à Terra finita não pode estar sob o signo da mortalidade, que permanecerá para sempre um motivo da tentação metafísica, mas apenas sob o signo da natalidade. Porque não basta aos homens terem nascido para virem ao mundo, eles estão condenados a entender-se a si mesmos como seres da chegada – como seres que não é possível identificar, porque ainda não vieram ao mundo, e para os quais se torna um fadário toda a tentativa para, apesar disso, se identificarem” (Sloterdijk, 2002: 147).

É, porventura, essa, a diferença fundamental entre a *identificação* que deveríamos pesquisar como alternativa ontológica e a *identificação* pela qual somos *seres que identificam o mundo e nele se situam pela identificação*, que é a que emerge como objecto possível e imediato a uma ciência colocada nos empirismos sempre urgentes da contemporaneidade comunicacional: uma contemporaneidade que só pode, por isso, dizer-se como fragmento, estilhaço, instante. Como *fuga*.

outro, exercem sobre o resto do sentir ocidental um fascínio que está destinado a crescer à medida que a sensologia consolida o seu poder” (1993: 100).

⁸² Trata-se, aliás, de uma relação que, no seio dos estudos do mito, é também sugerida nos trabalhos de Mircea Eliade, publicados originalmente nos anos 1960. De facto, partindo, precisamente, do pensamento mítico do *eterno retorno* dos estóicos (e dos neo-pitagóricos), o historiador e filósofo de origem romena fala de uma parte importante da *escatologia* (i.e. a matéria relativa aos mitos do Fim do Mundo) como uma *cosmogonia do futuro*, geradora da Idade do Ouro, ou seja, de um tempo novo de abundância, harmonia e bem-estar (Eliade, 2000: 50). Daqui, a noção de um *nascer*, explorada por Perniola que, na nossa elaboração do mito, nos interessará mais naquilo que significa no seio de uma análise contemporânea dos mitos da Criação.

II PARTE

O avanço da *identificação* e a crise da mediação moderna

Capítulo 1 A falsa mobilização do *espectador*

Será o mar a vastidão de todas as viagens possíveis, ou a possibilidade permanente do naufrágio? Nenhuma investigação encontrará, certamente, o rumo seguro de uma resposta definitiva. Porque o mar de que falaremos, esse grande oceano que nos propomos vogar nas reflexões que se seguem, é um mar de fugas e de prisões simultâneas: pois, não será o mar das imagens em que o mundano espectador da contemporaneidade navega, precisamente, a dupla promessa de uma liberdade infinita pela explosão dos rumos e das sinalizações, e de uma paralisia do sentido, na navegação veloz de uma superfície que nada deixa ver?

Na I Parte deste trabalho analisámos o avanço da *identificação* como fenómeno cinético, cada vez mais lançado sobre a sucessão dos instantes: o *agora* como destino preferencial da nossa *orientação e auto-sinalização no mundo*. Vimos, ainda, como a *identificação* se relaciona com a imagem, toda a imagem do mundo que contenha em si um qualquer pedaço de *narrativa* (frase-imagem), uma *temporalidade* (imagem-tempo). Contudo, olhar a *identificação* e caracterizar a sua presença como fenómeno, significam estabelecer um ponto de vista que partirá sempre do *Eu* e se consumará sempre no *Eu*.

O *Nós* é, como vimos, diluição. O *Nós* é o mar. E é no mar que tentamos, agora, mergulhar. Poderíamos chamar-lhe *mito*, desocultando as suas correntes profundas e insondáveis, essas correntes que se elevam à atmosfera, ao gasoso, transformando-se no estado do tempo e das temporalidades, num imaginário do não visível mágico, que se tornou tão imperceptível como esmagadora e dominadora partilha; chamar-lhe-emos *interface mundo*, para o percebermos como imagem permanentemente disposta ao sistema sensorial de captação e apreensão, numa ligação a um *agora* que se apresenta à partilha instantânea: uma *interface* total, feita de cinéticas aceleradas, onde as imagens fundem o *Eu* e o *Nós* no sistema do visível que, entre o real e o virtual é, sobretudo, *actual*. Mais uma vez, a totalidade diluída e fugidia toma conta da análise, e é nessa totalidade eufemística que perscrutaremos a *paralisia cinética*, que faz do *mito* modo permanentemente dissimulado de dominação acrítica e da *interface mundo* mobilização e êxtase, urgência e detenção. O que nos levará à questão central da presente reflexão: qual será a verdadeira posição do *espectador* desta *actualidade*?

Haverá aqui uma distinção conceptual a precisar e um conjunto de oposições a considerar. Perante a noção de uma *interface mundo* em que estamos, naturalmente, imersos, seremos obrigados, antes de mais, a perceber um *espectador* que, conceptualmente, não se poderá limitar apenas ao papel de mero observador passivo. Estaremos, aqui, imersos na situação perceptiva diagnosticada por Maurice Merleau-Ponty (2006: 20-21): o objecto já não está à distância, a distância é o percurso, o movimento que funde. É a própria situação *interface* que o exige: o espectador terá de ser entendido como *participante*. E daqui surgem as oposições: entre passividade e actividade, entre o uso pretendido e o uso efectuado, entre o visível que revela o invisível e a visibilidade que dissimula a realidade; entre a luz e a sombra.

De facto, perceberemos que a contemporânea posição do espectador está rodeada de *mitos*. Há hoje uma *mitologia tecnológica* em circulação (Romano, 2006: 105; Ortoleva, 2009: 2; Martins, 2011b: 124) que opera continuamente a narrativa, trabalhada pela modernidade, da progressiva *morte do espectador*: ora remetendo-o ao pretenso anacronismo da passividade absoluta, colocando-o no *desuso*, isto é, impossibilitando-lhe conceptualmente qualquer acesso à moderna *interface mundo*, ora destinando-lhe o papel de um *utilizador onnipotente*, o *empowered user* e o de um *consumidor* que escolhe o que quer consumir, o *empowered consumer*. Contudo, veremos que, por muitas faces que assuma, a *mitologia tecnológica* como mobilizador totalizante opera sempre num movimento que esconde, dissimula e, de facto, *imobiliza* o espectador, iludindo-o da mobilidade integral. A situação da *interface* fenomenológica de Merleau-Ponty torna-se, assim, eufemística. Nela, o espectador mais não será que um personagem que, tal como o *super-homem*, despiu o fato da passividade e enverga agora uma suposta capacidade de se transmutar em potência utilizadora do mundo: começando logo no poder concedido, claro, pela tecnologia, de intervenção directa desse potente utilizador, nas imagens. O engano, que diagnosticaremos a partir da convocatória de abordagens múltiplas, como análise à influência do perspectivismo ou a discussão foucaultiana do *panóptico*, funda-se hoje, como na alvorada moderna, na promessa de controlo através de uma pretensa ocultação, um obscurecimento da posição de observação. Trata-se da promessa da *omnividência*, uma visão integral do mundo que, como Paul Virilio notará, só é tornada possível por uma *repressão do invisível*.

Será, por isso, nosso entendimento que a esta mitologia dominante, ao eufemístico *omnipotente utilizador* que ela produz, é necessário opor a investigação do *omnipresente espectador* (uma omnipresença humana à qual a mitologia tecnológica planante promete a ubiquidade deífica): que é, de facto, aquele que se apresenta sob a luz do espectáculo, e constitui

o dispositivo da *interface* através da sua participação permanente nela. O esforço do presente capítulo partirá, assim, da tentativa do que poderíamos designar uma *arqueologia optocinética do espectador* que, com o auxílio e o confronto crítico de autores tão diversos como Aristoteles, Descartes, Friedrich Nietzsche, Merleau-Ponty, Guy Debord, Derrick de Kerckhove, Paul Virilio, Anne Friedberg ou Marie-Jose Mondzain, se propõe escavar as sucessivas camadas movediças de que se foi compondo o *espectador*, abrindo-nos finalmente o horizonte teórico a uma tese central: a de que o espectador nunca conseguiu, verdadeiramente, libertar-se dos diversos *dispositivos* de confinamento e controlo a que vem sendo *sujeitado* desde a antiguidade⁸³. Na verdade, é o espectador como potencial de *acção* e *partilha* e, daí, o espectador como potencial para o *povoamento político* de um *mundo comum*, aspectos que desenvolveremos no capítulo seguinte, que pretendemos atingir.

Tratarão, assim, esta questão da posição contemporânea do espectador bem como a sua exploração analítica, de perscrutar as condições em que decorre a fuga técnica da modernidade que, na intensa mobilização comunicacional que multiplica *identificações* e injecta continuamente o *agora* na corrente dos eventos, deverá ser, finalmente, diagnosticada como eufemística *paralisia*. Perante a *interface mundo*, que é mar de imagens interpostas, o espectador desprevenido, qual navegador imprevisto e desprovido de instrumentos críticos de navegação, será sempre um naufrago do sentido, um *paralítico* em movimento acelerado, um recluso da mobilização infinita. Lançado na vertigem que o diz (inter)activo, tornar-se-á, finalmente, o *espectador passivo* incapaz de controlar a própria respiração. Incapaz de emergir *livre*.

1.1. A interface mundo

Nas câmaras escuras de montagem de cinema ou vídeo, lugares quase monásticos da manipulação das imagens em movimento e da sua colocação em sequência, repete-se inúmeras vezes uma constatação vital, que é também uma proclamação de sobrevivência: é necessário

⁸³ Importa, neste ponto, esclarecer que, sob um ponto de vista conceptual que será doravante basilar nas nossas análises, o *dispositivo* pertence primordialmente à ordem da técnica. O dicionário *online Priberam*, da Texto Editores, refere que a palavra em Português tem a sua origem no latim *dispositivum*, e remete para o “*que dispõe; que contém ordem ou prescrição*”, sendo um “*mecanismo disposto para se conseguir certo fim em vista*”. A própria definição é, assim, suficientemente larga e operativa para se poder tornar apetecível a uma sociologia da comunicação. O número 25 da revista *Hermès*, editado pelo CNRS, Centro Nacional de Pesquisa Científica francesa, em 1999, reúne e reflecte sobre alguns dos contributos mais significativos produzidos nas últimas décadas sobre o assunto. Partindo das ideias de Michel Foucault, que considerava que “*o dispositivo é, ele mesmo, a rede que podemos estabelecer entre os elementos*” (Foucault *apud* Peeters & Charlier, 1999: 16), o campo teórico do conceito de *dispositivo* tem-se vindo a elaborar no sentido da incorporação de uma dimensão técnica nos fenómenos sociais (Peeters & Charlier, 1999: 16). Constitui-se como “*o conjunto de meios postos ao serviço de uma estratégia, de uma acção definida e planificada com vista à obtenção de um resultado*” (Peraya, 1999: 153) ou, na concretização mais foucaultiana, porque centrada nos mecanismos de alienação, controlo social e poder, “*a relação existente entre vários elementos heterogéneos (enunciativos, arquitecturais, regulamentares, tecnológicos) que concorrem para produzir regularmente um efeito no corpo social*” (Potte-Bonneville, 2002: s/n). O *dispositivo* emerge, assim, como “*um modelo alternativo de acção*” (Jacquinot-Delaunay & Monnoyer, 1999: 11) onde “*o actor já não é o único detentor da capacidade de agir e de controlar a actividade e a cognição. Incarnado, divide os seus atributos com os objectos, os artefactos, os utensílios e os não-humanos em geral*” (Quéré, 1997: 1).

deixar respirar as imagens. Estarão os editores e montadores a querer atribuir, assim, uma *vida* própria às imagens, que a velocidade da montagem subitamente lhes parece negar, por um efeito de sufocamento? Até que ponto a ameaça de morte da imagem se relacionará com a asfixia, pela velocidade, da sua própria sobreposição e colocação em sequência? Não estarão, antes, os editores e os montadores, os modernos produtores da imagética mediática, a reclamar a constituição de um *espectador* estético para as imagens, injectando nestas um impulso de vida, um sopro que cria um tempo de dilação, abrindo a possibilidade de respiração ao próprio espectador que, assim, pode passar do *visionar* ao *ver*? Residirá, finalmente, nesse tempo de respiração que os montadores percebem como necessário, a unidade vital mínima que infla vida na imagem, através da possibilidade de mergulho no seu sentido que, na asfixia do movimento acelerado, não se resumirá a mais do que a sucessão de meras *visibilidades* a que se seguem outras, e outras ainda, numa cinética imagética autofágica que só pode resultar na permanente fuga sémica?

Parecendo relativamente simples de formular, estas são questões que exigem um desenvolvimento complexo. Porque elas percorrem todo o espectro da contemporânea inserção do humano no mundo e, por isso, percorrem os seus paradoxos: do poder esmagador do *visível* à necessidade de revelação e compreensão do *invisível*, do mundo como imenso mar explorável à interposição técnica e física dos ecrãs como janelas supostamente colocadas sobre a totalidade das paisagens e superfícies do mundo.

1.1.1. Da mitologia tecnológica como *interface mágica*

“Os homens deste século XXIX vivem no meio de uma constante fantasia, sem parecerem suspeitar disso. Habitados à fantasia, mantêm-se insensíveis diante das maravilhas que o progresso lhes proporciona todos os dias. Tudo lhes parece normal. Se eles a comparassem com o passado, apreciariam melhor a nossa civilização e dar-se-iam conta do caminho percorrido” (Verne, 1994: 73).

Editado originalmente em 1889, *O Dia de um Jornalista Americano em 2889* é um conto no qual, hoje sabê-lo-emos melhor que nunca, Júlio Verne não se limita a promover o mero exercício imaginativo de um gigantesco salto no tempo. De facto, para lá de todas as considerações que possam ser tecidas sobre o carácter visionário ou profético de alguns dos escritos de Verne, é ao revisitarmos a sua produção, investindo aí o olhar do tempo, que melhor a

inserimos numa época fundadora, a que tomou em mãos a tarefa de escavação dos alicerces de uma das mais modernas e presentes mitologias: a *mitologia tecnológica*.

Não nos parece de todo arriscada uma tal afirmação, mesmo quando, lado a lado, a confrontamos em importância e presença com outras mitologias modernas já estudadas. Não será tarefa de inalcançável dificuldade a demonstração de que, na modernidade, quer os mitos da *abundância*, que Jean Baudrillard analisou em detalhe, quer os mitos da *eterna juventude*, objectos indirectos da reflexão de Gilles Lipovetsky sobre a moda⁸⁴, por exemplo, se submetem na nossa época, se subsumem até, a um sistema mitológico mais complexo que se vem elaborando, essencialmente, a partir dos modernos mitos do *progresso*. Não poderemos, obviamente, negar a *mitogenia* que nos é constantemente injectada pela omnipresença dos objectos de uso e pelos bens de consumo ou pela força de uma esmagadora e constante produção iconográfica da luz e do brilho. Como observou Baudrillard, “*se a luz não fosse o bem menos raro, a mercadoria não seria o que é*” (2008: 15). Contudo, ao deslocarmos o nosso foco de análise para a hipótese de geração de mitos a partir da narrativa tecnocientífica e dos seus modos esquivos de legitimação, não pode deixar de nos interrogar a paradoxal potência que um tal tema parece estar a adquirir nas sociedades contemporâneas: ou não será um facto que a *tecnologia* está hoje no centro das luzes, tomou de assalto as montras e as ruas, se aliou ao *design* para produzir a *última moda*; mas também tomou conta dos discursos mediáticos, da publicidade mais suspeita ao mais insuspeito jornalismo, transformando-se no objecto central de desejo e promessa da comunicação política, económica, social, académica? Cabe-nos, pois, a tarefa de tentar perceber como é que a tecnologia se transformou, inquestionada, no “*instrumento que reencanta o mundo*” (Martins, 2011b: 124), exercendo sobre ele uma (omni)potente *identificação* que o avassala sem o fazer tremer.

Como se deu, então, essa transformação, cujos primórdios já antes remetemos para os contemporâneos de Júlio Verne? Talvez ela deva ser reenviada para um passado mais distante,

⁸⁴ Deve ressaltar-se, contudo, que os ângulos e metodologias de abordagem que Baudrillard e Lipovetsky propõem são totalmente distintos. Enquanto Baudrillard se dedica, nomeadamente em *A Sociedade de Consumo*, a um estudo que se ocupa dos diversos modos de *significação*, daí se extraindo uma compreensão teórica dos aspectos ideológicos e de toda a *mitologia* relacionada com os fenómenos do consumo (que incluem o corpo e a beleza, a publicidade e os *media*), Lipovetsky prefere, na sua obra *O Império do Efémere*, olhar a moda como *instituição* social, isto é, como “*espelho no qual é possível ver o que constitui o nosso destino histórico mais singular*” (1995: 11). Ou seja, Lipovetsky não se preocupa tanto com as questões do *signo* ou com uma fenomenologia da moda, mas com uma teoria mais geral, realizando um inventário histórico e cultural da moda até que, de acordo com o autor, esta se tornou, nas últimas décadas, presença *hegemónica* nas actividades humanas (1995: 13). Da análise de Lipovetsky não sobra, pois, espaço de privilégio a uma crítica ideológica ou a um diagnóstico da moda como sistema *mitológico* (níveis de análise dos quais o próprio Lipovetsky se afasta intencionalmente desde os momentos preliminares da sua investigação) mas tão-somente uma sociologia da moda que, parece-nos, se limita a constatar o poder constituinte do *império do efémere* na contemporaneidade individualista, relativamente ao qual a crítica de Lipovetsky, apesar de notar a existência de uma série de paradoxos aparentemente inconciliáveis, pouco consegue opor: “*deve compreender-se que, actualmente, a sedução é o que reduz o descontrolo, o artificial favorece o acesso ao real, o superficial permite um maior uso da razão, o espectacular lúdico é o trampolim para o juízo subjectivo*” (1995: 17).

para as épocas, as epopeias e os poetas que, da Antiguidade ao Renascimento, começaram a cantar o poder do *movimento em ação*, signo sob o qual a *techne* (o saber-como) e a *poiein* (o fazer) se vêm reunindo e trabalhando numa cinética mobilizadora conjunta nos últimos séculos (Virilio, 1994: 27-29), afirmando-se assim o princípio de um mundo fascinado e tomado de êxtase pela técnica. O investigador italiano Peppino Ortoleva afirma, no entanto, que este fascínio só na nossa época se materializou e inculcou nas narrativas do quotidiano. Terá sido apenas nas décadas finais do século XIX que *“a produção e reprodução de mitos em torno da invenção, da essência, do futuro possível das tecnologias, e em particular das tecnologias que percebemos como influentes na nossa vida quotidiana”* se começaram a assumir como *“importante ingrediente da vida cultural em várias sociedades ocidentais”* (Ortoleva, 2009: 2). Este comunicólogo, cuja formulação funda raízes teóricas no trabalho de Roland Barthes em *Mitologias*, esclarece que terá sido tanto a elaboração de um conjunto narrativas biográficas de exaltação popular dos heróis da inventividade humana como as dos folhetins novelescos de ficção científica que se constituíram como terreno no qual germinou a semente dos primeiros mitos tecnológicos. Ou seja: *realidade* e *ficção*. A pesquisa de Ortoleva aponta, pois, no sentido de que haverá, no *mito moderno*, modos de elaboração característicos, que é necessário perceber, que se cruzam com os modos ancestrais de um pensar mítico que nunca teremos, verdadeiramente, arrumado nas gavetas da história.

A investigação das últimas décadas, seja ela historiográfica, semiológica ou etnológica, tende a negar uma tendência que, durante séculos, se fez cultura nas sociedades ocidentais, promovendo o regresso do *mito* à sua ancestral condição de *história verdadeira* cujo uso servia a elaboração de *modelos de comportamento* (Eliade, 2000: 13-15). Tanto para o antropólogo Claude Lévi-Strauss como para o semiólogo Roland Barthes, o mito situa-se no plano panorâmico de uma metalinguagem, no qual regras e palavras constroem *“imagens e ações que são, ao mesmo tempo, significantes ‘normais’ em relação aos significados do discurso, e elementos de significação com referência a um sistema significativo suplementar”* (Lévi-Strauss, 1993: 148). Barthes define o mito como uma *fala*, *“um sistema de comunicação, uma mensagem. Por aí se vê que o mito não pode ser de modo nenhum um objecto, um conceito ou uma ideia; é um modo de significação, uma forma”* (2007: 261).

Afastada a arrumação do mito como ‘fábula’, distinguido conceptualmente do ‘conto’ ou da história ‘fantástica’ ou ‘falsa’, ou seja, afastada a utilização de um argumentário que constituiu a base crítica de um pensamento que, durante séculos, empreendeu a *desmitização* das

mitologias ocidentais (Eliade, 2000: 125-126)⁸⁵, somos deixados perante um conceito que, para se abrir a uma aplicação moderna nos processos comunicacionais, requer uma reflexão e, porventura, uma actualização teórica cuja fundamentação encontraremos nos trabalhos de autores como Barthes, Lévi-Strauss ou Eliade.

Diríamos que esta actualização teórica do *mito* reclama, desde logo, como atrás denunciámos, o reconhecimento de que, nas sociedades contemporâneas, apesar da emergência de um pensamento marcadamente científico que supostamente o terá feito recuar a partir de uma dada época histórica (Lévi-Strauss, 1987: 12)⁸⁶, o pensamento que confere existência ao *mito* não se terá perdido, dando mesmo continuos sinais de reformulação e revitalização: “*pode ultrapassar e rejeitar algumas das suas expressões anteriores, que a história tornou antiquadas, adaptar-se às novas condições sociais e às novas modas culturais, mas não se deixa liquidar*” (Eliade, 2000: 148)⁸⁷. Um autor mais recente, o filósofo espanhol Daniel Innerarity, escreve mesmo que, graças à visão que os *media* nos dão do mundo, vivemos num *horizonte mítico* (2010: 91). As provas, que é possível aduzir, de que o pensamento mítico nos rodeia, podem encontrar-se, precisamente, em pesquisas como as que já citamos, e noutras: nas *mitologias* de Barthes, mas também na *sociedade de consumo* e nos *simulacros* de Baudrillard, ou ainda no *espectáculo* de Debord, ou no *retorno do trágico* de Maffesoli que encontra uma oposição quotidiana na circulação *sensoriológica* de Perniola. Já não estaremos, por isso, a falar de um *mito* cuja experiência só se realizaria *fora da quotidianidade*, como sucedia na experiência arcaica (Eliade, 2000: 23). A experiência moderna do *mito*, porque é da comunicação e da circulação, deslocou-se para os interstícios do *hic et nunc*, nos quais mergulha e se mistura sem disso tomarmos devida conta. O deslocamento para uma outra *temporalidade* que, de acordo com Mircea Eliade, os mitos arcaicos e clássicos promoviam, levando o humano a penetrar “*num tempo qualitativamente diferente, um tempo ‘sagrado’, simultaneamente primordial e indefinidamente recuperável*” (2000: 23), ter-se-á esfumado no modo de experienciar o *mito* contemporâneo.

⁸⁵ Note-se, contudo, que, como refere Mircea Eliade em *Aspectos do Mito* (original de 1963), essa *desmitização* não terá sido realizada apenas a partir de uma crítica racionalista (especialmente a partir do racionalismo jónico), na qual a verdade racional se imporia sobre a falsidade comprovada nos objectos de análise, mas também através da imposição de novas verdades, como foi o caso do cristianismo. Por isso, o filósofo e historiador de origem romena considera que a *desmitização* “*só raramente foi dirigida contra aquilo a que poderíamos chamar o ‘pensamento mítico’, ou o tipo de comportamento daí resultante*” (2000: 126), mas também através de uma progressiva *camuflagem* promovida pelo cristianismo, por exemplo, através dos santos, o que terá resultado numa efectiva continuidade, dissimulada, do antigo pensamento mítico, que se prolongou até aos nossos dias (2000: 146).

⁸⁶ Em *Mito e Significado*, uma colectânea de conferências radiofónicas realizadas em 1977 por Claude Lévi-Strauss, o antropólogo elabora, como já referimos na I Parte, uma interessante hipótese relativa a uma transposição das estruturas do pensamento mítico, que o pensamento científico emergente estaria então a subjugar, para as narrativas novelescas e para as composições musicais dos séculos XVII a XIX (1987: 67).

⁸⁷ Lévi-Strauss, por seu lado, constata que “*as histórias de carácter mitológico são, ou parecem ser, arbitrárias, sem significado, absurdas, mas apesar de tudo dir-se-ia que reaparecem um pouco por toda a parte*” (1987: 20), o que nos parece ter idêntica consequência ao que Eliade afirma da resistência contemporânea do pensamento mítico.

Houve uma diluição, uma dissimulação, o *mito* moderno já não parece ser uma experiência de reactualização ritualizável dos acontecimentos míticos primordiais e fundadores. Ou, se quisermos colocar de outro modo, essa reactualização ou a adesão ritualística à experiência mítica, já não serão facilmente diagnosticáveis como momentos marcados e repetíveis num calendário: devemos notar, aliás, como os rituais se mantêm na modernidade, repetindo-se de facto, mas também como essa repetição surge sempre dissimulada, sublinhando o que, na reactualização existe de *actual*/ou novo e promovendo o esquecimento do que tem de repetitivo.

Estes são elementos que, além de servirem o carácter dos *mitos* da contemporaneidade, não deixarão de fazer parte, também, do já aludido retorno do *mito trágico* que, especialmente a partir de Nietzsche, tem sido aprofundado por pensadores como Michel Maffesoli. Se é um facto que Maffesoli coloca o *retorno do trágico* em concomitância com o prenúncio de decadência do “*grande mito do Progresso infinito da humanidade*” (2000: 25), o que pretendemos aqui demonstrar é, precisamente, que há boas razões para supor, pelo contrário, a vitalidade deste último: desde logo, pelo seu diagnóstico como *substância mítica metamórfica e cinética* e já não, apenas, como ideologia dominante. Poderemos estar, pois, numa situação em que aos espasmos entusiásticos de retorno do *mito trágico* se oponha o domínio planante de um *mito* moderno que se transmuta nas múltiplas faces do *progresso*: duas forças, aparentemente antagónicas, defrontar-se-iam aí, num pensar mítico que recobrirá a época, troçando do moderno triunfo do racionalismo científico. Pode até acontecer que a detecção de um seja dissimulada pelo domínio do outro e que, por isso, ao olhar do investigador eles não sejam simultaneamente perceptíveis - até porque, em ambos, se afirma uma potência aparentemente idêntica: o *agora*. Só que, também esta potência só será idêntica na aparência: como veremos, o que no *mito* moderno afirma o imediato da *identificação*, o *agora* de um tempo urgente, o tempo imperdível e irrecuperável da benesse dourada e luminosa que o *mito* promete, no *mito trágico* vive-se uma *identificação* em profundidade, a busca da comunhão, um *agora* eterno, um *agora* sem tempo, o de “*uma urgência serena, feita de equilíbrio, de harmonia, de apreciação do mundo*” (Maffesoli, 2000: 46-47). Duas experiências do tempo, duas experiências do *mito*, revelando-se na primeira a capacidade de “*cancelar a experiência do sentir*” (Perniola, 1993: 99) onde, nas erupções da segunda, “*o mundo é amado, aqui e agora*” (Maffesoli, 2000: 156). Luzes e sombras na dança esvoaçante de um permanente véu dissimulador.

Detenhamo-nos, pois, no que aqui nos ocupará: a face que se oculta sob a superfície veloz da modernidade dos *media* e da comunicação. Desde logo, deveremos ter presente a

investigação realizada na I Parte deste trabalho, nomeadamente, os estudos cinéticos da *identificação* e as diversas estratégias contemporâneas de *fuga*.

Iremos constatar, antes de mais, que a ideia de uma constante dissimulação do *mito* moderno se liga à noção eufemística de uma *dominação*⁸⁸ que nunca se quererá mostrar, que se diz por palavras diversas, enfeitadas, fugitivas do seu verdadeiro sentido, uma dominação que “*ocorre através da instalação progressiva de próteses maquinicas na experiência, ou seja, através da instalação de um espaço de controlo (o ciberespaço) que realiza o digital (o simbólico, a normalização)*” (Martins, 2011b: 208): uma dominação que se esconde na própria vida. O sociólogo espanhol Vicente Romano considera, aliás, que “*como objecto de consumo, a magia produz-se hoje de forma organizada, faz parte da actividade sócio-industrial e estende-se a circuitos cada vez mais amplos, incorporando-se na vida quotidiana*” (2006: 105) e que, no fundo, “*o pensamento mágico foi e continua a ser uma forma elementar de domínio da realidade circundante*” (idem). Sê-lo-á, de facto, uma vez que o *mito* apenas se diz a si mesmo de si mesmo: “*a mediação operada pelo pensamento mágico reduz as contradições até ao ponto de as eliminar*” (Romano, 2006: 108). Parece-nos, pois, que existirá aqui uma diferença fundamental em relação à experiência ancestral: ao contrário do mito clássico, o *mito* contemporâneo esconde-se permanentemente, revelando-se apenas no esplendor dos eufemismos modernos. A noção de *mito* terá sofrido uma transmutação teórica que nos cabe reflectir.

Chamemos-lhe *mito cinético*, ou mito fugidio: um mito que não se deixa perceber, que se paira e prevalece sem necessidade de ostentação dos seus domínios ou territórios; que se dissimula e circula nos interstícios da comunicação moderna, num estado gasoso que nunca se dissipa e que, por isso, faz sempre parte da composição do ar que se inspira e se expele: um mito que, como os mitos arcaicos e clássicos, é *Eu* e é *Nós*, desenvolvendo novas formas de ritualidade individual e colectiva. Mas que é, também, produto e permanência do simulacro e do espectáculo, escapando desse modo a quaisquer tentativas de solidificação ou aprisionamento teórico. Apenas perceberemos o seu carácter furtivo e fugidio por causa desta sua imanência: de um pretenso pensar racional, científico, metódico, que seria a potência da *questão*, o que parece

⁸⁸ Apesar de se vir a ancorar em diversas análises e pontos de vista, como será o caso dos de Herbert Marcuse, o conceito de *dominação* não pretende remeter, apenas, directamente, para qualquer noção de um domínio efectivo, simples, exercido no seio da luta de classes pensada, desde logo, a partir da formulação de Marx (na qual autores como Marcuse encontraram pontos de apoio importantes), mas mais num sentido amplo e espacial para o qual apontam os trabalhos de autores como Pierre Bourdieu: isto é, no seio das relações de força que se estabelecem num *campo social*, relações cujos efeitos se manifestam de forma indirecta, muitas vezes difícil de perceber. Daí a sua aplicabilidade a uma discussão em torno das questões do *mito*, bem como a todas as problemáticas comunicacionais a que dedicaremos o essencial do nosso esforço teórico no presente trabalho. Uma das delimitações mais claras do conceito pode ser consultada no anexo que Bourdieu dedica às noções de *espaço social* e *campo do poder*, na obra de 1994, *Raisons pratiques – Sur la théorie de l’action* (1994: 53-57).

dele sobrar é, sempre, um pensar mítico que, simultaneamente, impõe e aceita inevitabilidades e destinos, imperando como *resposta de via única* sobre o projecto da modernidade.

Este *mito*, que é fuga nos sopros e correntes, é também um eufemístico escape à narrativa, da qual também emerge mas na qual nunca se deixa capturar: conta-se, como a época, já não como história ou fio de estórias; conta-se apenas nos *elementos* naturais que o compõem, que se espalham na física gasosa de um ar em movimento, e que nessa leve composição material são a narrativa que *já não necessita de ser*. É precisamente nessa cinética intrínseca dos seus processos físicos, nas suas propriedades gasosas, que reside todo o poder de fuga que possui. Um poder de dissimulação que, como já percebemos, exigirá da ciência um gigantesco trabalho crítico que, provavelmente, não estará ao alcance do nosso tempo. Talvez porque o *mito cinético* se esteja, ele mesmo, a transformar e a simbiotizar na própria modernidade, como modo de pensamento que é, nela, respiração, totalização. Não somos, obviamente, os primeiros a perceber esta eufemística força totalizadora do mito contemporâneo, no qual se parece subsumir a própria modernidade. Já Baudrillard o entendeu ao afirmar, há umas boas quatro décadas, que “*se a sociedade de consumo já não produz mitos é porque ela constitui o seu próprio mito*” (2008: 264)⁸⁹.

1.1.2. Da imagem interposta

Não deve ser um acaso a nossa formulação discursiva carregada de imagens. Ela está, de facto, diagnosticada por Italo Calvino em *Seis Propostas para o Próximo Milénio*, quando o escritor percebe a imaginação, precedente e resultante da escrita, como “*repertório do potencial, do hipotético*” (1990: 111). Já um século antes Nietzsche (1997: 67-71) nos fornecera a pista de uma essência originária possível que, para já, nos poderá assistir neste acesso ao hipotético: o recurso às imagens, à linguagem metafórica, mais não será do que a necessidade que temos de traduzir a melodia caótica do mundo contemporâneo, de lhe conferir uma forma inteligível, de a organizar. Ou seja, o recurso à imaginação seria, nestes termos, a imprescindível chamada que uma contemporânea e dissimulada melodia *dionisíaca* realizaria ao poema *apolíneo* que a transformasse em modo formal de pôr em cena o mundo presente. Mas o problema que, a partir de Calvino, aqui colocamos é, precisamente, o da observação de uma recessão imaginativa, de uma criatividade imagética condicionada: ele relaciona-se já não com a imagem como potência mas como *interposição* no campo de acesso ao real. Como defende o autor, um dos perigos que a

⁸⁹ A primeira edição de *A Sociedade de Consumo* data de 1970.

inflação de imagens pré-fabricadas nos apresenta é o de perdermos “o poder de focar visões de olhos fechados, de fazer brotar cores e formas a partir de um alinhamento de caracteres alfabéticos negros numa página branca, de pensar por imagens” (1990: 112). A perda da imaginação dará, assim, lugar a uma confusão, primeiro, resultando numa fusão, depois, que nos torna vítimas desarmadas do bombardeamento incessante de “uma tal quantidade de imagens, que já não sabemos distinguir a experiência directa do que vimos durante poucos segundos na televisão” (idem). Ou seja, à melodia dionisíaca originária que nos chama à *identificação* primordial do e com o mundo, já só contraporíamos o espectáculo esmagador do visível técnico, sendo que a interposição ruidosa da imagem nos fará correr o risco de que o próprio ruído já esteja, ele mesmo, fundido nessa melodia, tornando-a rejeição sensorial. Deixaremos de partir, pois, à *escuta*, rendendo-nos totalmente à *visão*.

Não existirá, por isso, qualquer acaso na dissimulação do *mito* em cortinas discursivas de imagens: o *mito cinético* faz-se da circulação, em velocidade, de um imaginário partilhado, comungado, através de uma *identificação* tão despercebida como fatal, um imaginário que emerge à superfície, ocultando. Assim, o trabalho da sua desocultação é também a remoção das imagens velozes e da luminescência que o escondem, que se interpõem perante o vidente, que cegam. O *mito* está no invisível, no que não se percebe no olhar imediato: só pode ser revelado por uma metalinguagem do visível, por um mergulho. No *mito*, as imagens surgem-nos, então, como uma eufemística relação com o visível: são *o que se vê*, escondendo *o que não se vê*. São, na sua própria inscrição imediata no visível, a fuga, e é esse movimento de escape, de ocultação, que um pensamento crítico cinético tem de perceber. Daí que tenhamos afirmado, no capítulo anterior, a relação íntima entre o *mito* e o diagnóstico de autores como Debord ou Baudrillard.

Se bem que, por exemplo, já no prefácio à sua autobiografia filosófica, *Ecce Homo* (escrita em 1888), Nietzsche reconheça, na invenção de um mundo ideal, fictício, “a maldição que pesa sobre a realidade” (2000: 112), terá sido, de facto, em *A Sociedade do Espectáculo* (1967) de Guy Debord, que o pensamento contemporâneo consagrou a denúncia desassombrosa de uma maciça interposição imagética do real. A constatação da tese inaugural de Debord, de que “toda a vida das sociedades nas quais imperam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de espectáculos” (1992: 15) exige que persigamos esta noção de *acumulação*, tentando compreender como é que, na contemporaneidade, estamos crescentemente colocados perante a evidência de uma inversão: a de um mundo real que “é trocado por simples imagens”, sendo que “essas simples imagens se tornam seres reais”

(Debord, 1992: 23). Não será, precisamente, aí que reside o carácter eufemístico de toda a imagem?

É, pelo menos, aí que Debord o coloca, afirmando, nesse movimento de fuga, a dissimulação da dominação pela constante interposição de um espectáculo que “*não é identificável ao simples olhar, mesmo quando combinado com a escuta. Ele é o que escapa à actividade dos homens*” (idem). Estaremos, pois, perante um embuste: o *visível* deixa de ser apenas *o que vemos*; a sua consideração crítica denunciará mesmo os limites da noção fenomenológica, afirmada por Merleau-Ponty, de que “*visível e imóvel, o meu corpo pertence ao número das coisas, é uma delas, está preso na textura do mundo, e a sua coesão é a de uma coisa. Mas posto que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo à sua volta, elas são um seu anexo ou prolongamento*” (2006: 21). Existirá, para o fenomenólogo da percepção, a recusa de um olhar exterior ao objecto, que não o entenderia no seu movimento, na sua sucessão de momentos. É esta recusa que permite o entendimento teórico de uma noção de *interface* como instância da ligação subjectiva ao mundo que pesquisaremos adiante. Contudo, aquilo que em Merleau-Ponty afirma uma relação integradora, interactiva e corpórea com o mundo visível, ou seja, aquilo que nos constitui como seres no seio do visível necessitará de ser denunciado nos seus perigos: a *interposição* constitui, em nosso redor, um visível enganador, dissimulador, separador. A denúncia de Debord reside, precisamente, no diagnóstico dessa separação: estarmos integrados num visível fenomenológico que nos faz *existir* no mundo pode significar uma existência destacada do real. Como é que poderemos, então, compreender esta emergência moderna de um visível espectacular que ofusca, oculta, dissimula?

Teremos de recuar ao pensamento fundador da modernidade, ao tempo em que René Descartes percebeu que o mundo não se poderia ler sem a noção da sua sensorialidade. Descartes foi, de facto, um dos primeiros pensadores dos sentidos, principalmente, da visão. Num dos três tratados que fazem parte do seu clássico *Discurso do Método*, a *Dióptrica* (1637), nomeadamente nos estudos que realiza sobre a luz, o filósofo e matemático francês não deixa dúvidas sobre o assunto, ao escrever que “*a condução da nossa vida depende totalmente dos nossos sentidos*” (2001: 60). Mas o que será mais interessante, e marcará, provavelmente, a base de um futuro pensamento fenomenológico sobre a percepção e a imagem (devemos recordar aqui a influência que o cartesianismo teve no pensamento de Husserl, por exemplo) é a recusa de Descartes em aceitar o princípio da semelhança absoluta como modo perfeito de representação. Trata-se de uma recusa que faz parte da noção de *perspectiva* que, ao ser transformada em

código representacional, implica a distorção, por exemplo, das figuras geométricas (quando representados em perspectiva, um quadrado transforma-se em losango, um círculo transforma-se em elipse, etc.): *“acontece muitas vezes que, de modo a ser mais perfeita como imagem e a representar melhor um objecto, uma gravura não se deva assemelhar ao objecto”* (2001: 64-65). Com isto, Descartes coloca o mundo perante algumas novas interrogações que marcariam, indubitavelmente, todo o caminho percorrido até hoje pelo pensamento da imagem. Desde logo, o filósofo denuncia a separação entre o real e a sua representação imagética: esta será até tanto melhor quanto consiga *representar* sem *ser*. Não o preocuparia, no entanto, tudo o que essa separação implicaria nos séculos subsequentes, precisamente por, à época, a *mimesis* técnica das imagens lhe não estar ainda acessível. Porque, se é inquestionável a separação inicial, e se esse foi o ponto de partida da modernidade na sua relação com o visível, não terá sido a modernidade, precisamente, *a progressiva diluição no real dessa imagem primordial*, visivelmente separada, isto é, uma imagem que apenas *representava*, não se substituindo à substância originária, não se interpondo entre esta e os sentidos? É esta a questão que nos acompanha. Porque ao falarmos de *interposição*, estamos também a falar desta progressiva diluição, de um fenómeno em que a imagem se substitui ao real, remetendo-o para o invisível e tornando-se, ela mesmo, real, viva, presente, total: a imagem passou a ocupar todo o campo de visão⁹⁰. Como afirma Calvino, a imagem misturou-se nas substâncias do quotidiano de modo a tornar a experiência indiscernível; ou, como escreve a semióloga francesa Marie-José Mondzain, colocou-se *“a meio caminho entre as coisas e os sonhos, num entre-mundo, num quase mundo”* (2009: 12). A análise que a comunicóloga norte-americana Anne Friedberg propõe, a partir da evolução tecnológica e subsequente disseminação do vidro nos espaços arquitecturais da modernidade (das montras progressivamente maiores dos *magazines* parisienses aos grandes palácios de vidro da primeira metade do século XIX, às superfícies de vidro que recobrem totalmente os edifícios da cidade contemporânea, aos ecrãs), fornece-nos a metáfora desta *desmaterialização do espaço* pela transparência, resultado de uma *arquitectura da visibilidade* que afirma o primado da visão, misturando imagem e espaço, subjugando, na leitura deste, os outros sentidos. De facto, *“ao mesmo tempo que o uso de uma membrana estrutural de vidro transparente nos edifícios*

⁹⁰ No ensaio que escreveu para a colectânea *Imagem e Pensamento*, editada em 2011 pelo Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho, o poeta, crítico e investigador português Bernardo Pinto de Almeida, descreve a maciça interposição imagética que se observa na contemporaneidade como perda da linguagem. Esta, ao perder para a imagem o lugar que outrora ocupava *entre nós e as coisas*, *“já não diz as coisas mas a imagem das coisas”* (Almeida, 2011: 16). Para o autor, a consequência da interposição imagética será um *devir-legenda* de toda a linguagem: esta já não age sobre, nem designa as coisas, tendendo antes *“para uma flutuação incessante no mero plano do comentário, como se lhe restasse apenas tornar-se como que num incessante eco do que comunicam, na sua multiplicidade, essas mesmas imagens das coisas”* (idem).

modernos produz uma desmaterialização visual, as barreiras materiais de vidro isolam igualmente os restantes sentidos” (Friedberg, 2009: 117). A *interface mundo* que navegamos no quotidiano será, pois, essa acelerada interposição vítrea, essa *janela-parede*, uma *trans(a)parência* atravessada de luz, na qual o real se desmaterializa, se dessensitiviza, se *virtualiza*. E se é certo que, tal como já deixamos subentendido, nos cruzamos aqui com a noção baudrillardiana de *simulacro* (que Jean Baudrillard formularia, anos após, como *ecrã tota*) é de um atravessamento que ultrapassa em muito o simulacro de que falamos. Tratar-se-á, antes, do atravessamento de toda a experiência pela técnica, o que leva autores como Bragança de Miranda a colocar o problema no facto de a técnica actual necessitar de *“interfaces que permitam a articulação do espaço digital com o espaço histórico”*. Daí que, *“à medida que (a técnica) se torna mais omnipresente na constituição (da experiência), toda a existência tende a servir-lhe de interface”* (Miranda, 2007: 145). Como se deu, então, esta diluição da imagem no real, cujas dissimuladas consequências sofremos na contemporaneidade, através dos fluidos imagéticos que permanentemente circulam em nosso redor, interpondo-se?

Situemo-nos, de novo, nos tempos que anunciavam a modernidade. Socorrendo-nos, precisamente, dos trabalhos de Mondzain, perceberemos que, de facto, se há aspecto que caracteriza a modernidade esse será o processo que diluiu a imagem no real, pondo fim à separação entre imagem e visível e, ao mesmo tempo, à noção de um invisível inacessível, de proveniência divina ou mágica, que também fazia parte do real. É para a nitidez dessas separações que remete a análise ao trajecto realizado, até então, pela imagem cristã que, no mundo ocidental, dominara a produção de imagens durante séculos.

Terá sido, de facto, a imagem cristã a que abriu a possibilidade de uma *liberdade crítica*, através da *encarnação*, a partir da qual a imagem passou a dar carne, *“isto é, carne e visibilidade, a uma ausência, mediante uma diferença intransponível relativamente àquilo que é designado”* (2009: 26): a imagem cristã deu *carne* a Deus, através da vinda à Terra de um Cristo humano relativamente ao qual passou a ser possível o olhar directo e, contudo, distanciado. Mondzain observa, por isso, que é, precisamente, através da imagem que encarna, que se abre a possibilidade de uma distância crítica, uma vez que *“o sujeito que olha (...) é livre de ver ou não ver a ausência das coisas que lhe são dadas a contemplar”* (2009: 27). No fundo, Cristo conferiu ao mundo o acesso à imagem visível de um Deus que, ao mesmo tempo que encarnava no Cristo se mantinha inacessível, invisível, criando-se a distância da operação de *encarnação*. Até então, todo o acesso às imagens de Deus estava impedido, pois *“nelas espreitava a idolatria, que é um*

efeito da rebelião da imagem” (Martins, 2003c: 3). Nem Moisés, ao falar com Deus no monte Sinai, pôde *ver* o rosto do interlocutor divino (Êxodo, 2009: 155). Deus estava, pois, apenas no invisível e toda a crença se baseava nessa visibilidade impossível. Daí a necessidade de destruição dos ídolos, representações supostamente deíficas que, de facto, não representavam Deus (Êxodo, 2009: 153). Ou seja, com a imagem encarnada criada pelo cristianismo “*constituem-se três instâncias: o visível, o invisível e o olhar que os coloca em relação*” (Mondzain, 2009: 26). Trata-se da aproximação relacional entre visível e invisível, mas também da afirmação de uma distância inalcançável: a crença em Deus, através da imagem encarnada, passa a jogar num domínio crítico, isto é, crer em Deus, a partir da encarnação de Cristo, é tão possível como dispensável. Assim, Cristo, sendo a imagem encarnada de Deus, não é a sua *mimesis*, logo, nunca a verdade divina poderá ser posta em causa pela sua encarnação imagética. Estamos, pois, perante uma separação entre o que se vê e o que não se vê: a encarnação, “*que deu carne e corpo a uma imagem*”, atribuiu-lhe “*o poder de conduzir à invisibilidade do seu modelo divino*” (Mondzain, 2009: 13)⁹¹.

Já antes, a relação entre a imagem mimética, a imitação, e a verdade, isto é, o real, havia sido motivo de disputas filosóficas intensas. Como recorda outra semióloga francesa, Martine Joly, o debate entre Platão e Aristóteles será, porventura, fundador e exemplificativo das diversas radicalizações que foram gerando e acompanhando o pensamento da imagem até ao nosso tempo (Joly, 2005: 56-60). Se, como vimos atrás, Descartes demonstra e defende a dissemelhança como característica necessária à representação mais perfeita do mundo, é precisamente essa falta de identidade absoluta, uma inverosimilhança, que radicaliza a posição de Platão perante a imagem produzida pelo homem. O filósofo grego considera que qualquer representação mimética dos objectos do mundo estará sempre distante das suas essências: essa imitação faz-se, precisamente, a partir do lugar de quem observa para o lugar do objecto observado, sendo que é a posição relativa deste em relação ao observador que determina o carácter da *mimesis*, aí produzida, do objecto. Além disso, como sabemos, para Platão, os objectos do mundo são apenas imagens das suas essências, as Ideias. Qualquer imagem mimética surge, pois, totalmente deslocada da essência do objecto representado, é imagem de imagem. Platão afirma mesmo, por isso, que a imitação mais não fará do que “*seduzir a parte mais vil da nossa alma e desviar-nos da verdade e do essencial*” (Joly, 2005: 57). À posição platónica perante a produção imagética não

⁹¹ Veremos, adiante, que diante desta separação crítica da imagem *encarnada*, a imagem cristã impôs sempre o que Mondzain designa a imagem *incorporada* que opera a comunhão, logo, a re-união (2009: 27).

será alheia uma cultura que, como poderemos inferir a partir da pesquisa de Nietzsche sobre *A Origem da Tragédia*, terá sido a primeira a interpor, pelo sonho imaginário, *apolíneo*, entre os horrores da existência humana e o *visível*, uma pletera intermediária de deuses *luminosos* cuja “*existência ao sol claro (...) parece muito digna do esforço por viver, e a verdadeira dor dos homens homéricos será a privação desta existência*” (1997: 52).

Como sabemos, não é no plano de Platão que Aristóteles coloca a *mimesis*. É, aliás, na *mimesis* imagética que o filósofo situa a *anagnorisis*, que é o momento de passagem da ignorância ao conhecimento. Daí que, na *Poética*, Aristóteles afirme a utilidade da imitação como potenciadora do *reconhecimento*, até porque “*o imitar é congênito no homem*” (2008: 106). Assim, existirá um prazer no acto de reconhecer realizado a partir das “*imagens mais exactas daquelas coisas que olhamos com repugnância*” (2008: 107), mas também uma oportunidade de aprendizagem, de obtenção de conhecimento, de propiciação da poesia.

Muito deste debate mantém a sua actualidade, mas revela também as suas insidiosas cambiantes, quando observamos, como fizemos na I Parte, a prevalência e aceleração contemporânea da *identificação*. Esta, entendida na mobilização para o instante, recolhe cada vez maior potência dessa *mimesis* reconhecedora, daquilo que já designámos a *anagnorisis quotidiana* do teatro da vida⁹². Contudo, é precisamente aqui que faz sentido colocar a questão que deu início à nossa reflexão: o tempo em que as imagens *respiram*, logo, *vivem*. Porque, na contemporaneidade, este já não é um tempo que permite o *reconhecimento* definitivo, trágico, aristotélico, que será também o tempo de um conhecimento, de um mergulho, até de uma aprendizagem da própria morte. O tempo da produção e proliferação das imagens técnicas, tempo de uma *mimesis* generalizada que vivemos, lança-nos perante um outro *reconhecimento*, meramente sinalizador e orientador da presença no mundo: já não o usaremos mais do que como tempo de apreensão de uma referência de percurso no *mapa mundi* da experiência. Um sinal que nos diz *aqui* e *agora* mas se relaciona também com um despojamento do *sentir* (Perniola, 1993: 99). Começamos, pois, a entender como se relaciona o *Eu* permanentemente identificador com a superfície de imagens que percorre, veloz e sem tempo de mergulho: a vasta superfície do visível que o inclui e o convida à ligação múltipla e descentrada, devolvendo-lhe as imagens de um mundo em fragmentos e ofuscando-lhe, escondendo, dissimulando o acesso ao real. Porque será aí que reside a questão da *anagnorisis quotidiana*: “*o seu exercício implica, muito mais do que reconhecimento, (...) perda de conhecimento*” (Cordeiro, 1999: 3). E, assim, a imagem mimética

⁹² Consultar desenvolvimento teórico proposto no Capítulo 3 da I Parte.

do nosso tempo, ao surgir da sua diluição no real e ao reclamar um *reconhecimento* veloz, instantâneo, *identificativo*, mais não fará do que “acentuar que o principal da imagem não é tanto o que se vê mas sim o que não se vê” (idem). A respiração da imagem reclamada pelos profissionais que a colocam em sequência será, então, o tempo necessário a um *ver mesmo*. O tempo de passagem do visível ao real: tempo de mergulho em profundidade e de distanciamento, a inspiração e a expiração num movimento respiratório integral em que se jogam a *vida* e o *ver*. Talvez porque eles conhecem, melhor do que ninguém – em cada decisão que tomam sobre os caminhos da imagem, sobre a imagem que se segue, que há-de engolir e deglutir a anterior na sucessão dos planos, das escalas e dos pontos de vista –, o que *dá vida* e o que *mata* as imagens, o que nelas descobre o conhecimento do real e o que as transforma no paradoxo de uma existência tão acelerada quanto inerte⁹³.

No entanto, um esforço de compreensão do que será hoje a diluição, atrás diagnosticada, da imagem no real, substituindo-o como eufemismo de real, ou da sua interposição no visível, não deverá limitar-se à consideração da imagem como representação ou como *mimesis*, logo, da imagem criada pelo homem. Deveremos falar, antes, da fusão de todas as imagens e da sua constituição como *visibilidade* total. Teremos de perceber, tal como propõe o sociólogo da Universidade do Minho, Moisés de Lemos Martins, “uma imagem que nos rodeia, atravessa, assedia, alucina e esgazeia, uma imagem envolta em luz eléctrica, uma luz de que só damos conta quando falha” (2003c: 2). Se, de facto, à imagem mimética sempre se associou o debate da sua verdade, que relação joga ela com o *visível*, essa extensão sensorial de que fazemos parte, estando nela imersos e dela rodeados? Porque hoje será todo o visível que está em jogo: nunca o campo da visão foi tão vasto e, contudo, nunca o real foi tão dissimulado e fugidio. Se, por um lado, a modernidade foi o progressivo acesso racional ao invisível, por outro, forjou, para si e em si mesma, o gigantesco espectáculo da acumulação de imagens: o invisível já não estará mais num absoluto inacessível, já não será mais o ponto de onde domina toda a *omnividência* divina (o Deus *invisível* é o Deus que *tudo vê*), mas tornou-se difícil de achar, muito menos de observar directamente, tornou-se esquivo para lá da imensa superfície da veloz interposição imagética. O invisível permanece dissimulado no véu espectacular que ofusca e oblitera a visão directa da dominação (Debord, 1992: 17). Não será, no entanto, um facto que a promessa do *tudo ver* se

⁹³ No principal capítulo da obra *Lacrimae Rerum*, ao propor uma interessante análise à obra do cineasta Krzysztof Kieślowski, inspirada na psicanálise lacaniana, o filósofo Slavoj Žižek sugere que, tendo iniciado o seu percurso no cinema documental, em que personagens da vida quotidiana *se representavam a si mesmos*, Kieślowski terá percebido o quanto isso o distanciava do Real. Por isso, o cineasta fugiu do *pavor das lágrimas verdadeiras* que, paradoxalmente, só encontraria no cinema ficcional (2008: 8, 12-13). Percebe-se, assim, o poder insidioso da interposição de que aqui falamos: até que ponto garante a imagem real o acesso à *realidade verdadeira*?

tornou, desde logo, uma das grandes promessas da modernidade? Ou melhor: não será o *tudo ver* uma das promessas constantemente reafirmadas pela modernidade?

É aqui que a *luz* é forçada a entrar na discussão: da luz que *ilumina* e *faz ver*, à luz que *ofusca* e se *interpõe*. Nenhum debate do visível se pode esquivar à luz, mas também nenhum debate da modernidade pode fugir às suas sucessivas emanações, reflexões, percursos e desvios: à sua cinética. Teremos de seguir a luz da óptica à fotónica, da luz que ilumina e se reflecte nos corpos aos corpos feitos de luz. Posto nos termos de Paul Virilio, o debate da modernidade já só pode ser realizado a partir da discussão da *velocidade da luz*. “*tal como nos estados narcóticos, as séries de impressões visuais perdem o sentido. Parecem já não nos pertencer, existem apenas, como se a velocidade da luz prevalecesse, desta vez, sobre a totalidade da mensagem*” (1994: 9).

1.1.3. Luz

Os três tratados do *Discurso do Método* de Descartes terão perdido, pelo tempo e pelos passos teórico-empíricos entretanto dados pelas ciências físicas e naturais, a sua original potência científica. As pesquisas de Descartes semearam e fertilizaram terrenos cultivados pelos que se lhe seguiram e a inevitável desactualização atingiria, sem remissão, o carácter mais ou menos exacto das afirmações feitas. Caberia, contudo, à filosofia a tarefa de resgatar, primeiro, o *Discurso* e, depois, a própria validade filosófica dos tratados. Assim, o tratado óptico, a *Dióptrica*, já pouco interessará às ciências ópticas, muito menos à optoelectrónica contemporânea. O mesmo não se poderá afirmar, no entanto, do que Descartes afirma da *luz* como *movimento*, “*uma acção muito rápida e vívida, dirigida aos nossos olhos através do ar e dos corpos transparentes*” (2001: 61) e do *ver* como *duplo movimento*, “*não apenas da acção dos objectos que é dirigida aos nossos olhos, mas também da acção dos nossos olhos que é dirigida aos objectos*” (2001: 62). É com estas reflexões que Descartes procede ao deslocamento definitivo da visão, do divino para o mundano. Com Descartes, a luz passa a pertencer ao campo da matéria (Mirzoeff, 2001: 54). A inversão, relativamente aos escolásticos medievos, é clara: *o que se vê* é o mundo *iluminado* pela acção da luz sobre os corpos feitos de matéria, a luz que neles se reflecte e a luz que os atravessa. A luz deixou de ser o modo exclusivo da revelação de Deus, deixou em si de ser *divina* (idem). A *omnividência* passa, pois, a poder ser prometida à visão humana.

Veremos, contudo, que a insidiosa modernidade transformou novamente o *tudo ver* num esquema de ocultação, no qual terá participado o processo que nos propomos analisar de seguida, conduzidos pelas pesquisas de Virilio: trouxe primeiro, à luz, os corpos obscurecidos e escondidos pelas trevas, tornando-os reflexivos; as cidades iluminaram-se, a noite deixou,

progressivamente, de se deitar sobre o mundo, e as próprias ideias propuseram-se estender a democracia da luz; ao mesmo tempo que aumentava, pelo poder das lentes ópticas, a possibilidade de alcançar o infinitamente distante cósmico e o infinitamente próximo da matéria orgânica e inorgânica, a modernidade preparou o passo seguinte: dos corpos que reflectiam a luz gerada pela natureza, propôs a passagem técnica para os corpos feitos de luz artificial e, com isso, a luz consumou a sua transformação em espectáculo (Virilio, 1994: 9), concentrando no seu feixe de fótons o foco do olhar humano; finalmente, a mesma evolução técnica, da reflexão à emissão luminosa, foi transposta para os dispositivos electrónicos de reprodução da imagem em movimento e para os dispositivos de visão melhorada, abrindo ao olhar janelas especulares virtuais para o mundo cinético. Tratou-se, pois, de um processo que, ao multiplicar a luz e ao iluminar as superfícies até então inatingíveis pelo olhar a fez, primeiro, incidir e reflectir nos corpos, tornando-os *visíveis* e, depois, ao fazer deles corpos geradores de luz (ao mesmo tempo, possibilitando tecnicamente a reprodução infinita das imagens assim produzidas), permitiu um *tudo ver* que tem, hoje, o poder de uma interposição, que é também uma dissimulação: o mundo que se exhibe veloz, de tão iluminado, parece ter deixado de ter zonas de sombra. É feito de um permanente espectáculo de traços de luz, de uma cinética luminosa que atravessa os corpos, os faz imagem sensorial, e foge ao terror do escuro: a luz é o que oculta o *mito cinético*. Mas o problema residirá, precisamente, aí: ou não saberemos, do mundo empírico, que não há corpo iluminado sem a sua sombra? Teremos, contudo, o tempo de a perceber, delinear e nela mergulhar todo o aparelho dos sentidos e das emoções, do temor ao êxtase, da repulsa à fusão, o tempo de uma autêntica *experiência estética*, num mundo à *velocidade da luz*?

A crítica de Debord deixa poucas dúvidas quanto à natureza deste encadeante espectáculo de interposição luminosa: ele “*é o sol que jamais se põe sobre o império da passividade moderna*” (1992: 21) e “*o herdeiro de toda a falibilidade do projecto filosófico ocidental (...) dominado pelas categorias do ver*” (1992: 23). O posterior diagnóstico de Virilio viria a afirmar mesmo a *omnividência*, no sentido da formação de uma imagem total do mundo que só pode emergir da luz, como possível, apenas, a partir de uma *repressão do invisível* (1994: 33). E assim, como já atrás denunciámos, o *tudo ver* que a modernidade reafirma é um modo de dissimulação, uma repressão, transforma-se perante o olhar incauto na visão inapercebida da dominação. Esta revela-se, de facto, no eufemismo dessa promessa: depois do desenvolvimento de uma *estética do aparecimento*, na pintura e na escultura dos primórdios da modernidade, sobre as quais a luz começou a incidir e nas quais se foi progressivamente reflectindo com aumentada intensidade, a

cinética veloz do *tudo ver* contemporâneo já nada mais operará do que uma *estética do desaparecimento* (Virilio, 2000b: 22-24). O *tudo ver* resulta hoje numa fuga à detecção, num desaparecer de vista, no dissimular a presença, no engano do oponente pelos meios da percepção. A “*era da dissimulação total*” (Virilio, 1994: 69) fará uso de todos estes elementos estratégicos e argumentos bélicos lançando-os no campo de batalha, na guerra contemporânea que, para Virilio, é “*uma guerra de imagens e som que tende a ocupar o lugar da guerra de mísseis do arsenal nuclear de dissuasão*” (idem)⁹⁴. O trunfo decisivo do jogo moderno, o domínio da situação encontrar-se-á, assim, do lado daquele que consegue ocultar-se além da barreira luminosa.

Não pode, assim, deixar de nos interrogar a posição que o *espectador* ocupará no seio deste jogo. Se, por um lado, a adesão acrítica ao espectáculo, a aceitação e inserção dóceis no esquema de interposição veloz da luz e das imagens, remetem o espectador para o que Debord designa o *império da passividade moderna*, por outro, o espectador da contemporaneidade, *mobilizado* em nome de uma potencial acção sobre as imagens, não deixa de ser constantemente atraído para uma pretensa obscuridade que lhe promete o controlo da situação. Ou não é, precisamente, na sua própria ocultação, dissimulação, que se baseia o convite para o exercício (que, como veremos, não passará da mera aparência) desse pretenso controlo de tipo *panóptico*, efectuado a partir de uma *máquina de ver* que “*é uma espécie de câmara escura em que se espionam os indivíduos*” (Foucault, 2009: 196)? Por outro lado, não estará constantemente pressuposta, nestes convites e dissimulações, uma experiência continuamente passiva, a de um espectador que foi distanciado, pelos paradoxos da racionalidade, da própria *experiência estética*? Será o espectador constituído pela razão moderna, um espectador verdadeiramente *crítico*?

Julgamos que a investigação realizada nos últimos duzentos anos nos dará bons motivos para supor que a história moderna do espectador nos conduz, precisamente, pelos percursos ínvios da ocultação, da dissimulação, do controlo racional que, ao *enquadrar* a experiência estética privilegia a *passividade*: através, por um lado, da atracção imobilizadora para os espaços escuros de exibição de imagens, e depois, a partir da reprodução técnica das imagens e da infinita e acelerada circulação destas, à imobilização eufemisticamente mobilizada perante os *interfaces* luminosos de distribuição dessas imagens. Ou seja, na atracção imobilizadora para um ecrã

⁹⁴ Marie-José Mondzain descreve, a este propósito, o modo como o ataque contra as Torres Gémeas de Nova Iorque e o Pentágono em Washington, a 11 de Setembro de 2001 (que a semióloga inscreve numa lógica iconoclasta), coloca em evidência uma estratégia de dissimulação fazendo emergir a *crise do visível*: o agressor invisível obrigou o agredido “*a desaparecer ou a recompor a sua imagem numa nova distribuição de poderes*” (2009: 7).

omnipresente, o espectador foi também convidado a uma obscuridade potencial que é a posição de onde, supostamente, controlaria. A questão residirá no verdadeiro jogo da luz e da sombra: de facto, ao ser imobilizado defronte e no seio do espectáculo, o espectador assume uma posição onde julga estar na obscuridade, mas que implica a aceitação de ser também iluminado. A passividade partirá, assim, de uma posição de falsa obscuridade que aceita a sua condição indirectamente iluminada mas não se detém no que, nessa condição, impede de *ver* para lá da interposição espectacular. Perdida a possibilidade de uma *aisthesis* integral, dá-se a rendição a um regime sensorial meramente coordenado pelo *visível*.

Para já, deter-nos-emos na análise dessa imobilização. Interessa-nos saber até que ponto a moderna promessa da *omnividência* vem jogando nesta progressiva e, diríamos, cada vez mais insidiosa *imobilização do espectador*.

Antes de mais, importa resolver o conceito que aqui defendemos. Quando, de facto, o que a interposição imagética requer, se assemelha muito mais a uma *mobilização acelerada do olhar*, a consumação de uma *imobilização* só pode emergir da permanência do corpo observador perante o espectáculo desse fluxo acelerado de imagens. Só assim o *tudo ver* pode ser entendido como uma paradoxal observação passiva de meras *visibilidades* geradas através da reflexão e emissão luminosas. Não é, no entanto, essa a promessa do *panóptico* de Jeremy Bentham (1791), estudado em 1975 por Michel Foucault, em *Vigiar e Punir* (2009: 190).

Ao encher as celas de luz e ao posicionar o vigilante num ponto central superior a partir do qual *vê mas não é visto*, o panóptico transforma-se, a partir da posição do observador, num dispositivo de *visão total* e de *ocultação* do sujeito que observa. É, por isso, um dispositivo de poder (Foucault, 2009: 194-196). De facto, ao trazer o observado (o presidiário, o criminoso, o socialmente desconforme) para a luz, isto é, ao privá-lo da sombra da masmorra, o panóptico arrancou-o à ocultação protectora de outrora e passou a *expô-lo* perante toda a sociedade, tornou-o *visível* a todos, transformando a *visibilidade* em *armadilha* (Foucault, 2009: 190). Daí que Foucault tenha percebido a actualidade desta arquitectura e a sociedade contemporânea do consumo, da vigilância e da *identificação* garantística a não cesse de convocar. A posição imóvel, escondida, do observador no panóptico transformar-se-ia, assim, no lugar de um *tudo ver* que significaria o exercício efectivo de um poder. Só que há, aqui, uma subtil distinção: só aquele que *verdadeiramente se dissimula* exerce, de facto, o poder. Todo o resto é eufemismo: o espectador que se deixa iluminar, que inadvertidamente se torna *visível* ao reflectir a luz que emana do espectáculo encontra-se, apenas, pretensamente oculto. Ele está, na realidade, sujeito ao mesmo

modo de controlo dos demais, para mais fragilizando-se na aceitação dócil da sua *visível* posição que, aí imobilizada, se transforma na cela virtual do seu olhar. É certo que o panóptico do ecrã electrónico também pressupõe a imobilização do observador mas, nesse panóptico prometido ao espectador tecnológico, nessa *representação* do espectador, não será verdade que se sublima invariavelmente o *poder ver*, escondendo-se a fragilidade a que *se expõe* a posição *imóvel* do sujeito *que vê?*⁹⁵

A *imobilização* do espectador através da *mobilização do seu olhar* vem já sendo anunciada desde a alvorada moderna, embora a encontremos em recuos temporais muito maiores, ao pesquisarmos, desde logo, as origens do espectáculo como *visão*. O que terá levado os Gregos a construir os seus *theatron*, locais onde *se vê?* Na verdade, como recorda o comunicólogo português Jacinto Godinho na sua investigação de doutoramento, para os Gregos antigos, o mundo sempre foi um *stadion*, onde os homens comuns procuravam a imortalidade através de feitos incomuns. Na posição de contemplação, no lugar do Espectador, *acima do mundo*, estavam os deuses (2004: 328). O *Espectador* originário, *omnipresente* e *omnividente* (mas, ao contrário do Deus cristão, não *omnipotente*) não surge, assim, de uma noção *imobilizada*, contida. Os deuses *contemplam*, apenas. E é para aproximar a *visão* dos homens da *visão dos deuses*, que o *espectador* há-de ser colocado, posicionado no próprio dispositivo do *espectáculo*. Quando se começou a desenhar na óptica mundana, a *omnipresença* do espectador passou a disputar, então, uma permanente querela com a sua *omnividência*. Trata-se de uma oposição que, tal como Jacinto Godinho demonstra na sua detalhada arqueologia, não se encontra ao nível do *ser-espectador* divino (2004: 337). É quando os homens procuram a imortalidade dos seus actos que o conflito se iniciará: imortalizar significa ir à procura de formas que consolidem a memória dos actos humanos - formas de *relatar* os feitos (*doxa*).

A tese do investigador português, centrada na busca aprofundada da noção de *reportagem*, relaciona o reportar, precisamente, com a instalação clássica de um *espectador* que, através do relato (*legein*), *vê* pelos olhos de outros. Contudo, o espectador no sentido *omnividente* do termo, isto é, um espectador com a capacidade de julgar (*theaths*) só é verdadeiramente instalado por um relato de qualidade (*theoria*) dos feitos relatados. Daí que Godinho constate que

⁹⁵ Não podemos deixar de lembrar, a este propósito, a noção psicanalítica do *voyeur* e a sua aplicação, por exemplo, à situação comum do espectador de cinema (Flitterman-Lewis, 1992: 215). De facto, ao ver um filme na sala de cinema, o espectador (imobilizado numa posição obscura, apenas iluminada pela luz que se reflecte no ecrã), não percebe que o *verdadeiro autor* se escondeu, se dissimulou, abrindo-lhe a porta libidinosa pela qual o espectador faz entrar um olhar desejanste que observa o *mundo* de uma posição aparentemente vantajosa. O espectador tornou-se *voyeur*, julgando possuir um poder de observação que lhe foi, de facto, conferido pela dissimulação de autoria. É nesta que reside, nos termos do panopticismo de Foucault, a verdadeira posição da dominação: não é o *espectador-voyeur* que está dissimulado na sala de cinema, mas o *autor* do filme.

“toda a tensão está (...) colocada na forma de concretizar o *legein*” (2004: 338). Para Godinho, é isto que explica o facto de os Gregos terem passado, a partir de um dado momento, a procurar formas de transformar o *relato* em *visão*, “do *Poema ao Teatro, da Escultura aos Jogos Olímpicos*”, explorando-se, assim, “a possibilidade de reunir espaços onde acontecessem os feitos e existissem espectadores como juizes” (idem). Do mito transportado na tradição oral ao grande poema homérico, do registo à representação: nas encostas da Acrópole e de toda a Ática, ressoará a música do *aulos* (oboé) sobre o eco temporal do *legein* e, sobre o nascimento da *tragédia* se edificará o *theatron*.

Apesar de marcadas pela abordagem romântica da época, e por isso, objecto de depuração posterior, as investigações inaugurais de Friedrich Nietzsche sobre a *tragédia* dar-nos-ão, aqui, preciosos pontos de referência. Como atrás referimos, as reflexões iniciais do filósofo alemão detiveram-se na experiência trágica da arte, inspiradas pelo trabalho anterior de Schopenhauer acerca da visão trágica da existência (de cuja crítica Nietzsche também se ocuparia). Para Nietzsche, o espectáculo primevo da tragédia Grega emerge de um encontro, um equilíbrio, entre a *aparição radiosa* do espírito *apolíneo*, que vem interpor uma aparência, um *visível*, uma beleza, um *princípio de individuação* à *realidade grosseira* da *embriaguez* e exaltação primordial, ao *esquecimento de si mesmo*, do originário espírito *dionisiaco* (1997: 39-45). Apolo é a *imagem* interposta, o espectáculo de luz que organiza a liberdade exaltante de Dionísio, dá a *medida* que acalma e serena o indivíduo “*abismado na contemplação da beleza*” (1997: 56). Nas origens da tragédia, contudo, Nietzsche percebe um *espectador* cuja experiência bebe ainda, essencialmente, da *identificação* dionisiaca, essa experiência de “*beberagem narcótica*” através da qual “*todos os povos primitivos cantavam os seus hinos*” (1997: 43). O espectador embriagado que, inicialmente, se dispõe no *theatron* não contempla, simplesmente. No espectáculo, ele comunga de uma *identificação* total, mítica:

“No teatro antigo, graças aos degraus sobrepostos em arcos concêntricos, cada qual podia facilmente deixar de ver o ambiente civilizado em que se encontrava para se entregar totalmente à embriaguez da contemplação do espectáculo, para se imaginar um dos elementos do coro” (Nietzsche, 1997: 80).

Estariamos, pois, perante uma versão primordial do *espectador estético* que perante o espectáculo do mito se sentiria “*engrandecido até uma espécie de omnisciência, como se os seus olhares não possuíssem já uma faculdade de visão simplesmente superficial, mas tinham também o poder de penetrar no íntimo de todas as coisas*” (Nietzsche, 1997: 173). A contemplação do espectador trágico não teria, assim, qualquer relação primordial com uma noção *passiva* de contemplação: esta era, antes, um *acto*, isto é, tal como Hannah Arendt a encontraria em *A Condição Humana*, faria parte dos modos de *acção* dos homens livres, na *polis* (2001: 237).

Sabemos que Nietzsche não foi, propriamente, um entusiasta de qualquer das grandes correntes filosóficas da Grécia clássica. Se o racionalismo de Sócrates e, por via deste, de Platão, estiveram, para o filósofo alemão, no âmago da negação posterior do instinto dionisiaco pela cultura ocidental, também não foi o trabalho fundador de Aristóteles que conduziu o essencial das reflexões nietzscheanas sobre a tragédia. Isto, apesar de ser de Aristóteles o mais antigo escrito aprofundado sobre o assunto e de nele se conter um dos grandes enigmas sobre o modo como a tragédia era recebida pelo público disposto no *theatron*. É que, se por um lado, é Aristóteles que, na *Poética*, refere a *purificação das emoções de terror e piedade* (2008: 110) ou a *catarse*, como resultado da representação trágica, nada mais está explicado pelo antigo discípulo de Platão nos escritos que chegaram até ao nosso tempo. Sabe-se que, na origem, a *Poética* se comporia de dois livros e não apenas daquele (o primeiro) que resistiu ao tempo. Muito provavelmente, terá sido no segundo que Aristóteles desenvolveu melhor esta tese (Sousa *in* Aristóteles, 2008: 32-35). Mas, a ausência documental de mais explicações e, como o próprio Nietzsche faria questão de registar, o facto de depois de Aristóteles mais ninguém ter explicado, “*por uma participação estética dos espectadores (...), o efeito produzido pela tragédia*” (1997: 175), deixaram à investigação moderna e, nomeadamente ao esforço teórico de Nietzsche, a necessidade de estabelecer nexos de causalidade para se viabilizar uma especulação sobre a posição do espectador perante o espectáculo representado no *theatron*: entram em jogo a história da arte, a arqueologia, o conhecimento da mitologia grega e do mundo antigo, os textos trágicos e cómicos antigos e os textos filosóficos.

É assim que surgem as teses de Nietzsche que associam a origem da representação trágica à música inebriante do *aulos* (instrumento de sopro, antepassado do actual oboé), que acompanhava o desfile desconexo da procissão dionisiaca e, tal como Aristóteles o fizera, à poesia

ditirâmbica⁹⁶. Antes de Apolo, Dionísio. Depois de Apolo, Dionísio, revelando-se desse modo “*a verdadeira natureza da ilusão apolínea cujo fim é manter sempre um véu durante a tragédia, sobre a autêntica acção dionisiaca*” (Nietzsche, 1997: 172).

Os espectadores da tragédia são, por isso, os primeiros a ter, defronte dos olhos, todo o esplendor luminoso do espectáculo, a imagem, podendo sentar-se e contemplar a luz. Mas, recordemos Nietzsche, é ainda o dionisiaco que conduz o festim artístico: o espectador do *theatron* é o espectador que *tudo vê* porque a tudo tem acesso, através da pura experiência estética que o une à totalidade, num mergulho profundo em que o *Eu* se abandona. Ele *partilha* a luz apolínea que exaura da exaltação dionisiaca, ele é parte e participante da luz. O espectáculo trágico originário, vindo e regressado ao dionisiaco, impediria, assim, a *imobilização* do espectador: “*o que a epopeia ou o mármore animado podem fazer – forçar o olhar contemplativo a uma quietude estática em face do mundo da individuação – foi à tragédia impossível atingir*” (Nietzsche, 1997: 185). Não estaríamos, pois, perante uma atitude de observação *exterior*, de contemplação da luz exaurida, porventura, futura geratriz de fenómenos decorrentes da distância como a *aura* da obra de arte que outro filósofo germânico, Walter Benjamin, perceberia no seu famoso ensaio de 1939, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica)*. Como Benjamin sublinha, a *aura*, que se relaciona com a *autenticidade* da obra de arte (1992: 79-81), só é percebida através de uma *lonjura*, uma inacessibilidade: daí o facto de, como adiante veremos, com a reprodutibilidade técnica, se assistir a uma *aproximação* da obra de arte às massas que teve também a ver com a decadência da *aura* (1992: 81).

Devemos notar como estas noções jogam com os argumentos que estamos a procurar desenvolver: no originário *theatron* trágico de Nietzsche não existirá qualquer afastamento ou separação contemplativos. A tragédia começa como objecto de comunhão ébria, unindo todo o *theatron* pelo mito posto em cena, e envolvendo actores, coreutas, orquestra, espectadores. A luz de Apolo é a que ilumina o todo, dando-lhe forma e medida, organizando-o e tornando-o *visível*. De facto, é com a representação do trágico que a luz define a primeira imagem espectacular⁹⁷. Este é, pois, um espectáculo de comunhão integral, no qual a intensa luminosidade apolínea revela a

⁹⁶ Um dos aspectos que afastam as teses de Nietzsche dos textos aristotélicos é precisamente a ênfase que o filósofo alemão dá à música dionisiaca.

⁹⁷ O sentido figurado da luz apolínea que aqui exploramos a partir de Nietzsche não deve, contudo, ser desligado do sentido literal da representação dramática que se realizava à luz do dia, consagrando uma iluminação e visibilidade integral de espectáculo e espectadores (para detalhes relativos à construção dos *theatron* ver referências no jornal científico dedicado ao estudo do teatro clássico da Universidade de Warwick, Inglaterra, *Didaskalia*: <http://www.didaskalia.net/studyarea/introancienttheatre.html>).

totalidade cinética e, nesta, um espectador movido pela *identificação estética*. O movimento da representação trágica, imanente do frenesim embriagado da festa dionisiaca, a todos inclui.

Estudos mais recentes sobre a natureza originária da representação remetem-nos para um espectáculo que estaria, de facto, muito longe de preencher a satisfação de um olhar contemporâneo separado ou contemplativo, mas serviria antes para promover nos espectadores uma outra ordem visual, muito para além do *visível*. Numa investigação sobre a máscara usada pelos primeiros actores trágicos (cuja expressividade era, ainda, pouco enfatizada), o investigador australiano Paul Monaghan conclui que a tragédia “*era escrita mais para estimular os ouvidos (através da linguagem e da música) do que os olhos (...), permitindo ao espectador usar da imaginação para viajar onde uma face humana personalizada nunca o faria ir*” (2007: 3). A máscara, que oculta a verdadeira identidade do actor (elaborando, contudo, a *persona*), serviria assim um propósito metafísico, de ligação cósmica, revelando-a a partir do espaço físico da representação (Monaghan, 2007: 5). Daí, porventura, a *omnisciência* de que fala Nietzsche, equivalente, a partir da visão apolínea da exaltação dionisiaca, a uma *omnividência* autêntica que não depende da imagem que se vê mas do que está para além do que se vê: há um *tudo ver* iluminado que significa um *ver tudo*, uma totalidade a que se une o espectador *esquecido de si mesmo*.

Ter-se-á que retirar Dionísio de cena para que o espectador se transforme definitivamente no observador contemplativo que preencherá, doravante, os assentos dos teatros gregos e romanos, as arenas e os coliseus do mundo clássico, esse *espectador imóvel* que o regresso terreno da luz, no Renascimento, recuperaria? Assim o pensava Nietzsche, para o qual a morte da tragédia se dá com a vitória do espírito anti-dionisiaco, desencadeado no pensamento helénico pelo racionalismo socrático (1997: 109, 142). Sobejará deste triunfo a plasticidade do sonho apolíneo, na qual “*Apolo vence o sofrimento do indivíduo mediante a glorificação radiosa da eternidade da aparência*” (1997: 135). É perante o apolíneo que “*a beleza leva vantagem sobre o mal inerente à vida, a dor é, num certo sentido, mentirosamente abstraída das feições da natureza*” (1997: 136). Criam-se, pois, as condições para a contemplação distanciada e racional, que fará surgir o *espectador crítico*, objecto feroz da crítica de Nietzsche que o considera uma “*entidade pretensiosa, vazia e incapaz de sentir*” (1997: 176).

Nunca se saberá o que aconteceu primeiro. O que se sabe, concretamente, é que foi, de facto, no *theatron* que se iniciou a *imobilização* do espectador e a *mobilização* do seu olhar. Há, na reflexão científica contemporânea autores, como Derrick de Kerckhove, que consideram que a

imobilização do espectador se terá dado no momento em que os Gregos erigiram o *theatron*, nele dispondo os primeiros espectadores fisicamente separados do espectáculo. Sob esta perspectiva, a *imobilização* terá sido mais um meio do que uma consequência, isto é, tratou-se de uma mediação: o que interessará à pesquisa será, pois, uma avaliação dos seus efeitos e já não uma análise da *imobilização* como efeito.

Na teoria que propõe sobre a tragédia, elaborada num ensaio de 1981, o filósofo canadiano prefere o caminho da fonética linguística, da óptica geral e da geometria a uma metafísica do sentir, a *aisthesis* integral dos trabalhos iniciais de Nietzsche. Para Kerckhove, a tragédia, mais do que uma forma de arte, nasceu como uma “*tecnologia da mudança*” (1981: 23). O investigador relaciona-a, desde logo, com a evolução do alfabeto fonético, do qual a escrita dependia para a transcrição dos antigos poemas épicos, a partir da tradição oral. Como Kerckhove sublinha, ao contrário dos sistemas de escrita com os quais tem uma relação de parentesco, o hebraico e o fenício, o alfabeto grego pôs totalmente de lado a representação por imagens, substituindo-a por uma representação integralmente sonora capaz de abranger “*todos os sons necessários à codificação da comunicação oral*” (1981: 24). Se, como afirmara, em 1969, a semióloga franco-búlgara Julia Kristeva, foram os fenícios os criadores do *fonema*, ou seja, “*a letra já não designa um sentido ou um objecto*” (2007: 103), a evolução do alfabeto grego, enchendo as consoantes fenícias com vogais, significaria um preenchimento fonético integral da palavra dita. “*Vemos realizar-se aqui plenamente o processo de separação da linguagem e do real*” (Kristeva, 2007: 113), ou seja, o alfabeto fonético grego coloca-nos perante uma *abstracção aumentada*, na qual o processo de descodificação passa a dispensar qualquer relação com o contexto, o que terá tido como consequência uma mudança profunda na natureza da memória (Kerckhove, 1981: 24). Quem se lançou na transcrição dos poemas épicos e na elaboração dos mitos na forma trágica fê-lo já não através da memorização de imagens ou sons, mas da memorização de um código que daria “*acesso instantâneo a essas imagens e sons*” (idem). Assim, Kerckhove vê o processo evolutivo da escrita como uma libertação do memorizador de todos os esquemas mnemónicos à excepção dos mentais, o que terá conduzido a uma “*dessensorialização da cultura grega*” (idem *ibidem*). Que relação terá tido, então, a construção do *theatron*, com esta dessensorialização?

A resposta de Kerckhove baseia-se na separação espacial efectiva entre o público e a representação, entre *espectador* e *espectáculo*: “*o teatro constituiria modelos de experiência a espectadores removidos da acção, enquanto a performance épica tradicional significaria ainda um grande envolvimento da audiência na representação ritual da acção*” (1981: 24-25). Lembrando

que, numa fase inicial, o teatro terá exercido uma poderosa manipulação das projecções sensoriais do público, isto é, da manifestação corporal das suas emoções, Kerckhove considera que “*a situação teatral acabou por levar a uma repressão de todas as respostas sensoriais*” (1981: 25), conduzindo à *imobilização* - que Kerckhove simboliza na própria *imobilização* do Prometeu de Ésquilo que, “*atado e preso à sua rocha é a imagem consumada do espectador amarrado ao seu desconfortável assento*” (idem). O investigador canadiano recorda, a este propósito, a imposição progressiva de pesadas sanções ou, mesmo, da expulsão de espectadores que perturbassem o decorrer das representações no *theatron*, durante os festivais. O espectador terá, assim, sido conduzido a um processo de controlo das suas respostas corporais, transferidas progressivamente para a acção cénica, para a orquestra, o coro, os actores, ou seja, deu início a um processo de *intelectualização* da sua experiência no *theatron*. A consequência desta repressão de um envolvimento sensorial integral terá sido, finalmente, o redireccionamento da experiência do espectador para “*uma síntese visualmente dominada*” que criou, na arena cénica, um espaço “*neutral, receptáculo abstracto de uma experiência programada, o espectáculo*” (Kerckhove, 1981: 27).

Independentemente da aproximação teórica que façamos, parece-nos de que a construção do *theatron* se relacionará, de facto, com uma separação que se revelaria definitiva. Ao ser disposto nos degraus do anfiteatro, o local onde *tudo veria*, isto é, ao ser separado fisicamente da representação, o *espectador* inicia um movimento que o afastará da luz espectacular: se o espectador grego emergiu como condição de *acção política* (Godinho, 2004: 352-356), ter-se-á iniciado aqui, paradoxalmente, o movimento que o remeteu à *passividade*, à noção de um espectador meramente observador, fruidor, lúdico, totalmente distanciado, apartado do *actor*, o agente da acção: é este o *espectador* que domina o pensamento operativo moderno, tornando-o, na nossa época, potencialmente dispensável da *polis*.

1.1.4. Sombra

Com a retirada de Dionísio de cena, caído em desgraça *o génio da música*, o que ocorrerá especialmente a partir dos escritos de Eurípedes, começa a decadência da tragédia (Nietzsche, 1997: 139-142), dando-se a separação definitiva: o próprio espectador, assim tornado individuo perante o espectáculo, é separado, deslocado para a zona do assento e do assentimento, situado pela primeira vez na posição exterior do observador que apenas contempla⁹⁸. Já não é, assim, um

⁹⁸ Apesar de construídos sobre declives naturais, cuja orientação solar estaria dependente das condições específicas do relevo e configuração de cada local, a maior parte dos *theatron* está orientada de modo que tanto o proscénio como os degraus para o público se situem na zona iluminada,

ver total. Transforma-se, aos poucos, no *ver* sintético de um “*espaço visual fixo*” (Kerckhove, 1981: 27): é, por isso, um *ver* exterior ao espectáculo. E aí, a posição do espectador é levada à *imobilidade* perante essa necessidade de contemplação, na qual emerge uma relação intelectualizada, racional, uma distância individuadora que se consuma na “*separação entre sujeito e objecto*”, na abstracção do real iniciada pelo alfabeto fonético e “*consideravelmente amplificada e acelerada pela invenção do teatro*” (Kerckhove, 1981: 34).

Como vimos, desta separação, Nietzsche não culpa Apolo, que será apenas uma projecção apaziguadora de Dionísio, nem a luz, ou a imagem. Considera, antes, que a culpa do afastamento deve ser assacada, antes de mais, ao racionalismo filosófico que vem tomando conta do pensamento grego, à medida que Ésquilo e Sófocles, mas especialmente, Eurípides, escrevem as últimas grandes tragédias que, esquecendo gradualmente Dionísio, prenunciam o seu fim. É Sócrates, antes de todos, o verdadeiro culpado da morte da tragédia dionisiaca, da separação entre espectáculo e espectador. Ao sair de cena, Dionísio dá finalmente lugar ao herói. Este transformar-se-á no “*gladiador que, após ter sido convenientemente lacerado e coberto de feridas, recebia como prémio eventual a liberdade. O deus ex machina substituiu a consolação metafísica*” (Nietzsche, 1997: 142). Está consumada uma separação, um novo modo de dominação, que seria aprofundado nos colossais *theatrum*, nas arenas e nos coliseus dos massivos espectáculos romanos sendo, contudo, interrompida toda a sua essência luminosa com a chegada à boca de cena da grande treva cristã.

É interessante percebermos como uma dominação posteriormente aprofundada emerge da noção política, profundamente grega, de *igualdade*. Sabemo-lo, de facto, a partir da reflexão de Hannah Arendt, em *A Condição Humana* (de 1958). Tanto eram iguais os homens que acediam à esfera da *polis*, como esse acesso implicava a desigualdade dos restantes (Arendt, 2001: 47). É na esfera da *polis* grega que Arendt, a partir de Aristóteles, situa o *bios politikos*, o único modo da *vita activa* que beneficia de uma condição prévia de *liberdade*: precisamente, a liberdade que emerge de uma vida já não sujeita às necessidades biológicas e mundanas da sobrevivência humana, necessidades que condicionam a vida quotidiana dos escravos e dos pobres (2001: 45-46). A *polis*, esfera na qual emerge o *theatron* é, assim, a esfera da luz, uma luz terrena, óptica,

durante a maior parte do dia. A maioria dos grandes anfiteatros gregos, como o de Dionísio em Atenas, o de Apolo em Delfos ou o de Esparta estavam orientados predominantemente a sul, o que, iluminando directamente os degraus onde se sentava o público, iluminava também o proscénio, pela inexistência de qualquer interposição durante a maior parte do dia. O teatro de Epidauro, contudo, está orientado a norte, o que privilegia a iluminação directa do proscénio. Tanto uma como outra orientação solar tiram, contudo, partido de uma iluminação máxima do proscénio e das arquibancadas durante a maior parte do dia, devido à trajectória do sol, cujo 'arco', definido a partir de uma posição geocêntrica, é descrito sobre o semi-círculo das bancadas no caso da orientação a norte ou do lado oposto no caso da orientação a sul, diminuindo ao máximo o efeito de sombra sobre toda a zona (consulta efectuada através da ferramenta *Google Earth* e aos mapas das cidades da Grécia clássica na obra *A História da Cidade*, do arquitecto e historiador de arte italiano, Leonardo Benevolo, edição de 1999).

que a todos ilumina por igual. Contudo, é também na luz que se revelam, *na pluralidade dos presentes*, o rosto, a singularidade, a *eudaimonia* daqueles que falam e agem (Arendt, 2001: 243), os *actores*. Ao ser esfera de luz, a *polis* grega permite a terrena *distinção entre iguais*, potenciando o acesso à *imortalidade*. Ao invés, tornando *todos os homens iguais perante Deus*, o cristianismo, propõe um tipo diferente de deslocamento dos negócios mundanos, apenas acessível na contemplação do *eterno* (Arendt, 2001: 33, 48). Na *eternidade*, não há distinção possível: todos estão contidos e dominados por igual porque, de facto, todos se encontram, de antemão, lançados na escuridão.

De facto, ao *escurecer* a Terra, o cristianismo transferirá toda a luz para o divino, e os efeitos não demorarão a reflectir-se no espelho da História: a partir das masmorras e subterrâneos de Roma, a *sombra* estender-se-á e tomará conta do espectáculo de um modo tal que toda a *omnividência* (e *omnisciência*) é absorvida pelo Deus cristão. É a própria imagem do divino que deixa de reflectir qualquer luz, os deuses antigos e o mito são vorazmente engolidos pela treva⁹⁹.

Já vimos como a *imagem encarnada* do Cristo fornece a matéria crítica a partir da qual se orientará uma parte da relação dos cristãos com a imagem. Ao mesmo tempo que *a-presenta* Deus, a imagem cristã torna a sua face absolutamente invisível, inacessível: elabora uma *visibilidade* mas distancia irremediavelmente a *invisibilidade* da verdadeira Luz. O cidadão romano Saulo de Tarso foi convertido no apóstolo cristão Paulo por uma *“luz fortíssima que vinha do céu”* (Actos dos Apóstolos, 2009: 2190). Com a conversão dos povos pagãos ao cristianismo, toda a *luz autêntica* fica doravante interdita ao espectador humano não convertido, o ímpio, a menos que este aceda finalmente ao divino, tornando-se puro. Nega-se a luz pagã e os seus espectáculos refulgentes, destrói-se o mito e as suas representações. Os magníficos auditórios dedicados a Dionísio, os estádios e as arenas ficarão vazios durante séculos, serão deixados ao abandono da erosão, às tempestades da areia, da chuva e dos ventos. O espectáculo terreno, que já havia realizado a separação do espectador, negando-lhe a *visão integral*, interpondo-se como imagem, é transferido integralmente para o interior dos locais de culto, no qual se formará uma nova interposição, decisiva e inultrapassável, entre o *visível* e o *invisível*, entre o *ver* e o *crer*. Para o sociólogo americano Richard Sennett, emerge aqui um conjunto de oposições que se manifesta,

⁹⁹ Assinale-se, como alternativa a esta análise de matriz óptica, justificada pelo facto de termos presente, como objecto analítico, a noção de *espectáculo*, a que autores, como o filósofo esloveno Slavoj Žižek, propõem, a partir de um enquadramento teórico psicanalítico. De facto, escreve Žižek que o que, na verdade, o cristianismo promove e fornece é um paradoxo escapista: *“longe de ser a religião do sacrifício (opondo-se à afirmação pagã da vida das paixões), o cristianismo oferece um estratagema astucioso para satisfazer os nossos desejos sem ter de pagar um preço por eles”* (2006b: 56), ou seja, o preço que o próprio Cristo já pagara *por todos nós*. Diríamos, assim, que o cristianismo fornecerá a sombra que oculta a fuga para a luz.

por exemplo, no facto de *“existir um conflito entre a pretensão de se ser um cidadão empenhado nas coisas do quotidiano, e os valores da fé num outro mundo”* (1994: 130).

Da penumbra cristã participa, contudo, não apenas a *imagem encarnada*, capaz de promover uma relação crítica, dependente da escolha do espectador, mas, como afirma Marie-José Mondzain, a *imagem incorporada*, que parte de uma *comunhão* de novo tipo e que visa, por isso, a anulação de qualquer distância crítica, de qualquer mediação. Esta, já nada terá a ver com a exaltante comunhão dionisiaca que, como vimos de Nietzsche, é uma operação de libertação, de esquecimento de si mesmo, uma viagem à luz metafísica. O acesso à luz do Deus cristão parte de uma escuridão original e opera através da *incorporação*: da comunhão do corpo, reclamado no seio de uma liturgia fusional, nos termos que Paulo enuncia na I Carta aos Coríntios, perguntando: *“não sabem que o corpo de cada um de nós faz parte do corpo de Cristo?”* (2009: 2235). A liturgia incorpora, então, na comunhão, o corpo dos cristãos, sendo a igreja, o corpo místico do Cristo, imagem encarnada de Deus. *“O que é ingerido não é a imagem de Deus, mas Deus em pessoa”* (Mondzain, 2009: 27), numa comunhão que se apodera *“com violência, dos corpos e dos espíritos”* que pretende submeter (idem), interditando o espectador (Godinho, 2004: 361). Estaremos perante uma oposição que o cristianismo colocou em jogo, no seu processo de dominação. Tê-lo-á, feito, contudo, de forma gradual e não totalmente simultânea: as operações de encarnação e incorporação complementam-se sucessivamente, uma, outra e ambas jogando com as sombras e a luz. Mesmo no sentido óptico, literal.

Já o afirmámos: os cristãos dos primórdios estão ocultos, dissimulados numa penumbra clandestina quase integral. O culto dissemina-se inicialmente pelas catacumbas do Império Romano. No escuro, domina a palavra, uma palavra que *“instaura um duplo regime para a comunidade, o da iconicidade de uma ausência e o da comunhão na presença”* (Mondzain, 2009: 28). A luz óptica está, pois, quase totalmente ausente. Todo o *ver* dos cristãos originários se dissocia da luz terrena, proscreeve a visão óptica do apóstolo Tomé (João, 2009: 2145).

Até ao século IV d.C. há poucos registos ou achados das primeiras manifestações de produção de imagens. As mais antigas pinturas paleocristãs foram encontradas nas catacumbas romanas de Domitília e Priscilla e datam do século II (História Universal, 2005: 404). É no cristianismo bizantino que a luz entra nos locais de culto. Fã-lo-á a partir do século IV, através de uma arquitectura subsidiária do traço romano. As igrejas bizantinas começam, então, a revelar, na sua decoração pictórica, a abundância da imagem icónica, que não pretende obter qualquer semelhança com o original (Joly, 2005: 66). Representam-se Cristo, a Virgem Maria, os anjos, os

santos. Nos séculos seguintes, a multiplicação dos ícones será tudo menos pacífica, e estará na origem, a partir do ano 726, da Querela das Imagens que oporá iconólatras a iconoclastas. Se bem que, desde o século IV, o cristianismo venha resolvendo, nos seus concílios, os sucessivos dogmas da fé, nomeadamente aqueles que as discussões da *incorporação* vão colocando em causa (História Universal, 2005: 387)¹⁰⁰, a Querela das Imagens, isto é, o problema da *encarnação*, só ficará solucionado com a realização da sétima reunião magna da cristandade. No II Concílio de Niceia, em 787, valida-se a *imagem encarnada*, justifica-se “a ‘veneração’ das ‘santas imagens’ especificando que esta ‘veneração’ não é ‘adoração’ mas o seu meio, pois o ícone, transparente quanto ao seu protótipo, permite conhecer Deus pela Beleza” (Joly, 2005: 68).

Mesmo assim, na Europa ocidental, a sombra óptica prevalecerá por mais alguns séculos, apesar, por exemplo, das intrigantes contaminações de origem pagã que terão começado a decorar as gigantescas cruzes de pedra do cristianismo celta a partir do século VI¹⁰¹. De facto, se observarmos a evolução da arquitectura religiosa, especialmente no mundo latino, só o gótico, a partir do século XI começa a convidar para o interior das igrejas as reflexões luminosas múltiplas e, nestas, a exuberância rica dos vitrais e o trabalho dos pintores e escultores sacros. Nesta emergência visível da Idade Média avançada revela-se, sempre, a *imagem encarnada* do Cristo, dos mártires, dos santos, das cenas bíblicas. Mas tudo o que surge à *visibilidade* óptica mantém a Verdade *invisível*. É essa a natureza da operação de *encarnação*, de que fala a investigação de Mondzain. A partir desta emergência, existe “um apelo à construção do olhar a partir do visível, de tal forma que o espectador é responsável pelo modo como acedeu ao invisível no visível” (2009: 27-28). O jogo da dominação mantém-se, contudo, e como afirma Mondzain, será objecto de constantes disputas, colocando o visível e o invisível em crise permanente. A grande cisão da

¹⁰⁰ Este facto torna-se evidente ao percebermos como, sucessivamente, os concílios cristãos foram estabelecendo dogmas como o da *filiação divina do Filho, consubstancial ao Pai* (Niceia, ano de 325), o da *divindade do Espírito Santo* (Constantinopla, 381), o da *união das duas naturezas de Cristo* (Éfeso, 431), o da *completude das naturezas humana e divina de Cristo* (Calcedónia, 451), o da *união ontológica dessas duas naturezas* (Constantinopla, 553) e, finalmente, o da *vontade própria de cada uma das naturezas de Cristo* (Constantinopla, 680-681). Todos estes concílios, dedicados às problemáticas da *incorporação*, antecederam aquele que poderíamos considerar o primeiro que foi chamado a resolver o problema da *imagem encarnada*: o de Niceia, em 787, que estabeleceu a *legitimidade do culto das imagens* (História Universal, 2005: 387).

¹⁰¹ Circula na internet uma interessante hipótese, lançada em 1996, num artigo *online*, pelo artista e designer de joalheria norte-americano Stephen Walker, que tem conseguido adeptos e que, não sendo fácil de verificar cientificamente, pela ausência de suportes documentais precisos, consideramos dever mencionar, tendo em conta a tese que estamos a desenvolver. Afirma Walker, baseando-se na herança cultural da Irlanda e da Escócia, e do tipo de cultos e mitos a que essa herança remete, que a cruz céltica, uma cruz sobre a qual se após um círculo, pode ser considerada uma adaptação da simbologia cristã aos símbolos provenientes dos cultos solares dos povos autóctones da ilha da Irlanda, de Gales e do norte da Grã-Bretanha: nela juntam-se a angular cruz cristã e o círculo do sol pagão, ou a adaptação do selo do imperador Constantino (o *Chi-Ro*), o que terá facilitado e sugerido essa fusão simbólica que auxiliou o trabalho de cristianização dos monges da Idade Média insular. De facto, como observa Walker, enquanto a cruz latina é austera e remete para uma imagem sacrificial, as cruzes celtas são reverberantes de imagem e cenas de vida, o que não deixa, desde logo, de remeter para uma diferente relação cultural, com a imagem e o visível, daquela que se impôs na fase decadente do Império Romano (do qual, convém recordar, a ilha da Irlanda e o norte da Grã-Bretanha nunca fizeram parte). Se bem que, no cristianismo, o simbolismo do círculo se relaciona com a noção de eternidade (dai o modo de representação da aura crística e dos santos a partir, por exemplo, da imagem bizantina), não deixa de ser motivo de interrogação o facto de um símbolo original como a gigantesca e ornamentada cruz celta ter emergido da cristianização de uma cultura que mantinha, milenarmente, uma relação mística e religiosa com o visível óptico. Se assim for, como afirmamos, a cruz céltica, colocada no exterior das abadias e mosteiros, isto é, à luz e facilmente visível, pertencerá a uma interessante intersecção entre a sombra cristã e a luz dos povos pagãos precedentes. Ver artigo original em: <http://www.celtarts.com/celtic.htm>.

Reforma será uma consequência desta crise: “a Reforma, ao contestar a autoridade pontifical, não podia deixar de denunciar a traição da encarnação na idolatria das visibilidades culturais que fundavam a incorporação institucional” (2009: 29). Devemos reter, contudo, a noção de que a imagem cristã se separa das sucessivas querelas, “ela traça, irreduzível, o seu próprio caminho longe dos policiamentos que a controlam ou que a condenam” (2009: 30). Nestes séculos em que os espectáculos do visível, a luz da interposição cénica do real, o antigo perfil apolíneo do dionisiaco, foram submersos pela treva cristã, não terá estado nesta resiliência da imagem, nesta insistência do visível, a própria sobrevivência do espectáculo do olhar? Se, na antiguidade, foi para construir o espectáculo do olhar que os Gregos esculpiram o *stadion* e o *theatron*, e os Romanos ergueram o *theatrum* e o *colosseum*, não será um facto que a *contemplação* da imagem foi, com a cristandade, depois de uma repressão inicial, transformada em *veneração*, sendo quase integralmente transferida do exterior iluminado das arenas para o interior obscuro dos locais de culto?

E Dionísio? É natural que tenha espreitado, esquivo e timorato, pela cortina do bobo da corte. Nos salões medievais onde os nobres e a realeza se dedicavam aos prazeres da dança, da música e do vinho. Ou nos torneios, onde os cavaleiros disputavam o troféu, a honra e a galhardia, e as multidões se entregavam à exaltação heróica. Ou nas erupções de arte popular dos circos de saltimbancos. Nas cantigas de escárnio ou nas cantigas de amigo. Ter-se-á Dionísio, o Dionísio de Nietzsche, deixado mesmo adormecer, primeiro sob o manto do racionalismo grego, e depois sob a grande penumbra cristã que o filósofo, encarniçadamente, denuncia em obras como *O Anticristo*, de 1888? Se, como Nietzsche afirma nessa obra, os deuses étnicos, nos quais cada povo projecta “o gosto que tem em si próprio, o seu sentimento de força”, significariam a “vontade de poder”, o *Deus bom* cristão, representado pelo Cristo que oferece a outra face e, por isso, não conhece “a ira, a vingança, a inveja, o escárnio, o ardil, a violência”, ter-lhes-á oposto “a impotência de poder” (2000b: 24-25). O próprio Nietzsche, contudo, já havia percebido que, com o despertar da modernidade, a noite deste “*Deus das esquinas, o Deus de todos os cantos e sítios escuros*” (2000b: 26) se teria, aos poucos, clareado, detectando n’*A Origem da Tragédia*, os sinais do retorno de um dionisiaco cujas potências, “em subversão violenta”, reclamariam que Apolo, “envolvido em nuvens, haja descido já até nós” (1997: 191). Neste novo despertar do visível, espectáculo e espectador, ter-se-ão, pois, começado a libertar do grilhão do local de culto, que os mantinha *eucaristicamente* contidos e imóveis. Voltaram ao ar livre, à cidade, transportando

consigo a música, a poesia e a imagem. A luz óptica, devolvida à vida terrena, iluminou de novo a interposição apolínea, e o teatro renasceu.

Assim, quando a alvorada moderna se iluminou da terrena luz cartesiana, já o espectáculo se destacara de novo, num renascimento que *mobilizou* de novo o espectador para os locais onde a luz óptica se reflectia na constituição imagética da representação. Uma nova inversão ocorrera: da absorção do espectador, resultado do usufruto integral do corpo observador pela instância detentora de toda a *omnividência* e de toda a *verdade da luz*, dá-se a libertação racional do corpo, oferecendo-se-lhe a *visão* de um *mundo iluminado*. A íntima relação entre *liberdade* e *movimento* que a modernidade desvelaria está, aliás, demonstrada em investigações como as de Richard Sennett que, em *Flesh and Stone* (1994), observa como a descoberta de William Harvey, publicada em 1628, de que o funcionamento do corpo humano se rege pela circulação sanguínea, ou seja, pelo movimento, tem o profundo significado de uma verdadeira revolução: ela significa que, doravante, o indivíduo moderno é, *“acima de tudo, um ser humano em movimento”* (Sennett, 1994: 255). O sociólogo norte-americano fornecerá mesmo o exemplo da experiência da liberdade que pretendiam ser os festivais da Revolução Francesa, nos quais multidões *de cidadãos* mais não faziam do que percorrer, de uns para outros, os diversos espaços urbanos da Paris de finais do século XVIII, numa demonstração de que *“esta experiência visceral da liberdade era vivenciada em nome da mecânica do movimento – a possibilidade de se mover para todo o lado, sem obstrução, de circular livremente”* (Sennett, 1994: 309-310). Veremos, contudo que, ao constituir-se como *interposição*, o espectáculo jamais abdicará da verdadeira *imobilização* do espectador, instituída no *theatron* grego, apesar de, nunca como na contemporaneidade, o ter atraído tanto para uma *falsa mobilidade*.

É um facto que os teatros do Renascimento deixaram o espaço aberto da Antiguidade, em que a luz a todos atingia, *inclusive* o espectador sentado nos degraus do *theatron*. A representação teatral passou a ser oferecida em espaços cada vez mais fechados, nos quais a luz passou a ser detida e, finalmente, totalmente controlada pelo próprio espectáculo. O espectador foi, entretanto, deslocado de uma *vista sobre* o proscénio, situado abaixo dos degraus do anfiteatro, para uma *vista para* o palco, situado acima da plateia e enquadrado pela *moldura* do proscénio moderno. Neste movimento, o espectador é progressivamente empurrado para a *escuridão* e para uma *visão frontal* do palco iluminado: a posição do espectador fica, pois, submetida a uma redução radical do ângulo de visão em que o *tudo ver* passa a significar um *ver o espectáculo*. O *mundo para além do proscénio* passa a ser guardado por uma cortina, cuja abertura e fecho ritualizariam a abertura

e fecho ópticos do próprio espectáculo, tornando “*o palco iluminado e os espectadores no escuro na forma convencional dominante de separação entre o público e o mundo do proscénio*” (Friedberg, 2009: 163). A arquitectura do teatro moderno começa, pois, por favorecer, não só, essa separação entre luz e sombra, como a *imobilização* física de um espectador apenas autorizado a olhar, a contemplar, a partir da noção perspectivista de um ponto de vista único que, como veremos, o espectáculo contemporâneo tem vindo a desintegrar, *mobilizando* o espectador para uma experiência distinta que, supostamente, pressupõe o seu regresso à luz. A questão que nos atravessa será, pois, a de saber até que ponto será efectiva a mobilização do espectador para o espectáculo da contemporaneidade. A nossa questão residirá, no fundo, em indagar *o quê ou quem controla a luz*.

1.2. A falsa mobilização do espectador

Já atrás observamos que, na sua promessa de *tudo ver*, a modernidade chamou o espectador a uma ambígua relação com a luz: por um lado, chamando-o a espaços resplandecentes de luz e movimento, e por outro, atraindo-o a uma falsa obscuridade panóptica quando, na verdade, não cessa de o iluminar, denunciando-o, fragilizando a sua posição de observação. Fã-lo-á quando revela a sua indigência desconforme nos auditórios obscurecidos dos cinemas e dos teatros, trazendo à luz o acto que viola o contrato de contemplação anónima dos restantes, mas, ainda mais, quando o ilude de um controlo absoluto do espectáculo nos ecrãs individuais. Será, assim, um facto que a arquitectura panóptica do *ver sem ser visto* se constituirá, na contemporaneidade, num dos modos mais insidiosos de dissimulação da própria *interposição* espectacular e, para lá desta, da própria dominação. Promete-se um poder panóptico mas o que se dá é uma ilusão de transparência: já não é a sociedade que tudo observa e exerce um poder disciplinador sobre o transgressor, é o espectador isolado, protegido apenas no pretense de anonimato de uma posição supostamente oculta, que se tem de auto-disciplinar (White, 2006: 41). Encontramos, pois, uma relação triptica: na verdadeira *imobilização* concorrem, por um lado, o *obscurecimento aparente* da posição do espectador e, por outro, o *isolamento* ou individualização da experiência. Ou seja, pelo menos uma parte da promessa de *mobilidade total* far-se-á à custa da promessa panóptica: o *espectador* contemporâneo, que o mito do ciberespaço transforma em *omnipotente utilizador*, julga-se absolutamente móvel, autónomo e observador, não se percebendo contido, controlado e vigiado. Adiante, estudaremos em pormenor os aspectos de

que se reveste esta promessa, em especial, aquele que será, porventura, o mais poderoso e imobilizador de todos: o libidinoso.

De facto, ante um espectáculo que tem força motriz própria, o espectador já só necessita de *estar*. O espectáculo fornece-lhe já todos os meios de observação e fruição, constitui-lhe a *visão total*. Deixou de necessitar de o mobilizar, porque ele já está mobilizado por natureza: o espectáculo leva-lhe agora as imagens, elabora-lhe a *interface* onde quer que ele esteja¹⁰². O mundo é a *interface* e o espectador da contemporaneidade está, na verdade, imobilizado pela sua navegação veloz: está inadvertidamente preso na teia protésica que a acelerada interposição imagética tece em seu redor e utiliza para o fazer flutuar, numa inércia dissimulada.

Note-se, na nossa formulação, a persistência do conceito de *espectador*. Devemos, desde já, afirmar que não nos parece haver outro modo de compreender criticamente a relação contemporânea do humano nos e com os ecrãs, objecto central deste trabalho de investigação, que o negligencie e o troque por mercadoria mais atraente ao olhar imediato. De facto, observa-se, em concomitância com o domínio discursivo de uma metalinguagem sobre as tecnologias, que analisamos no capítulo precedente, uma tendência para substituir o conceito de *espectador* por formulações aparentemente mais operativas, mais fáceis de usar no terreno de uma analítica empírica das chamadas *novas tecnologias* (Jenkins, 2008: 3)¹⁰³. Não correrão, tais formulações, o risco de resvalar facilmente para uma aceitação acrítica dos mitos tecnológicos que, afirmando um suposto poder do *utilizador* individual dos ecrãs, mais não fazem do que enredá-lo na teia com que o tolhem e dominam, o tornam *passivo* sem ele o notar? Não negligenciarão tais caminhos, que buscam ansiosamente paradigmas de assombro e novidade, as cambiantes e dinâmicas da complexa relação que, há milénios, agencia humano e imagem? Não permanecerá o conceito de *espectador*, se trabalhado como cinético, muito mais aberto a um pensamento crítico, capaz de se constituir como teoria explicativa de uma contemporaneidade que outra coisa não faz que não seja a intensificação do *espectáculo*? A reflexão que se segue proporá, precisamente, a análise ao que vem acontecendo ao espectador moderno na sua relação com o espectáculo, do qual insistimos,

¹⁰² Rápida a compreendê-lo, a imagem publicitária já o vem materializando. Observe-se, por exemplo, o filme de promoção do telemóvel LG GD510 Smart POP, difundido em 2010, no qual, à ideia de mobilidade total se associa o cerco constante de cada utilizador (espectador), assim individualizado da cidade que percorre, por uma profusão de imagens: <http://www.vimeo.com/8841159>.

¹⁰³ Na introdução à sua obra mais referenciada, *Convergence Culture* (publicada originalmente em 2006), o comunicólogo norte-americano Henry Jenkins, apesar de reconhecer que nem todos desempenham papeis de idêntica relevância, defende que “*em vez de falarmos de produtores de media e consumidores como se estivessem em campos separados, devemos observá-los agora como participantes que interagem uns com os outros de acordo com um conjunto novo de regras, que nenhum de nós consegue compreender totalmente*” (2008: 3). A tese que aqui defendemos, manifesta na insistência de uma continuada investigação sobre o *espectador* e o *espectáculo* pretende, precisamente, sugerir um recentramento destas questões numa problemática que já não se funda num *conjunto novo de regras* mas nas dinâmicas evolutivas de mudança das regras que, como temos vindo a tentar demonstrar, podem ter sido originadas e desenvolvidas há muitos séculos e que, por isso, continuarão em desenvolvimento na contemporaneidade.

fará parte a relação cinética com as imagens e a luz emanada daquela que será, porventura, a mais massiva *interposição física* que alguma vez o espectáculo operou ao olhar humano: o ecrã tecnológico.

Compreender o jogo que, por um lado, utiliza a luz como modo de emergência da imagem espectacular, não forçosamente do real e, por outro, a *mobilidade como eufemismo de imobilização*, não será, contudo, tarefa simples. Os caminhos a explorar, numa análise crítica do visível contemporâneo, são múltiplos e convidam-nos a inúmeras e fascinantes viagens teóricas que, provavelmente, não será possível abranger no âmbito deste trabalho. A nossa proposta passa, pois, por tentar resumir esse trabalho a uma análise de como, à emergência do *visível óptico da modernidade*, correspondeu um conjunto de dinâmicas que, multiplicando imagem e espectáculo a um limite exponencial, tornado *interposição imagética do real*, jogaram com a mobilidade da posição do espectador, desde logo, a partir da requisição do seu *olhar* e da luminosa oferta da transparência.

Ofuscado de luz num mundo que anula a sombra óptica, iluminado em todos os movimentos que faz e é convidado a fazer, o *espectador* percorre com o olhar a imensa superfície das imagens. Mergulhará ocasionalmente, sustentando a respiração, em busca dos *sentidos* ou, como afirma Perniola, do *já sentido*. Mas é na superfície do visível óptico que desenvolve a sua navegação mundana. É, pois, antes de mais, numa cinética lateral, de *identificações velozes* que lhe devolvem uma tridimensionalidade virtual, plana, ausente de perspectiva, que esmaga o perto e o longe, *“invadindo o campo perceptivo de signos, representações, logótipos”* (Virilio, 1994: 14), que o *espectador* percorre e se orienta no mundo. E assim, será na lateralidade superficial, na cinética da *interface mundo*, que encontraremos o grande *campo de batalha do visível*: onde ao poder de dissimulação corresponde a guerra contemporânea das *visibilidades*, onde o *tornar-se visível* significará o acesso, primeiro, e o exercício efectivo, depois, de um poder de dissimulação, logo, de dominação, mesmo que apenas momentânea, da relação entre *espectáculo* e *espectador*.

1.2.1. Perspectiva e imobilidade

Trabalhando o conceito de *moldura* como modo de enquadramento da *visão do mundo*, e o conceito de *janela* como metáfora que adequa e delimita a visualidade contemporânea em relação com esse mundo, a investigadora norte-americana Anne Friedberg tem vindo a tentar perceber como, com a reprodução técnica da imagem e dos espectáculos de imagem, especialmente a partir do século XIX, a ilustração, a litografia, a fotografia estenderam o *campo do visível* (2001: 253). Sabemos que, para Paul Virilio, o *campo de batalha óptico* já se vinha

instalando socialmente, reduzindo progressivamente o campo visual “à linha definida pelo dispositivo visual” (1994: 13). Com a reprodução técnica das imagens, por exemplo, “ao multiplicar ‘provas’ da realidade, a fotografia desgastou-a” (Virilio, 1994: 22). Entre uma formulação e outra estaremos, porventura, perante um paradoxo. Mas há, aqui, dois aspectos distintos a considerar, ambos relacionados com uma *cinética do espectador*. Em especial, com os movimentos realizados *da imagem para o espectador e do espectador para a imagem*. Por um lado, a noção da reprodutibilidade técnica do espectáculo que há-de produzir-se como interposição imagética *onde quer que o espectador se encontre*: ou seja, a reprodutibilidade como indutora do movimento das imagens, iludindo a imobilização contemplativa de um espectador supostamente móvel. Por outro, uma *mobilidade virtual* do espectador imóvel que, a par da evolução tecnológica da reprodução, já vinha sendo posta em campo com os espectáculos de requisição urbana do olhar. Ambas são objectos analíticos decisivos, pois será entre uma e outra que encontraremos uma crítica cinética do espectador da contemporaneidade.

A propósito desta, Anne Friedberg analisa nos panoramas e dioramas dos finais do século XVIII e princípios do século XIX, a oferta de um conjunto de tecnologias de visão que, partindo da imobilização efectiva do espectador, lhe ofereciam “*uma excursão visual e uma libertação virtual dos confinamentos quotidianos do espaço e do tempo*” (2001: 261). Precisamente o que, um século mais tarde, o dispositivo do cinema aprofundaria. Não esqueçamos, contudo que, simultaneamente, a partir de Niépce e Daguerre, ainda na primeira metade do século XIX, a imagem fotográfica desenvolveria uma diferente relação com o espectador, oferecendo-se progressivamente, através da sua reprodutibilidade técnica e da sua portabilidade, à *mobilidade física* deste. Como lembra Roland Barthes, em *A Câmara Clara* (o último original publicado em vida, em 1980, o ano em que o semiólogo francês faleceu), a fotografia significou uma natureza diferente da experiência imobilizadora dos dioramas, dos panoramas e, mais tarde, do cinema: “*suporto mal a projecção privada de um filme (não há público suficiente, nem suficiente anonimato), mas tenho necessidade de estar sozinho diante das fotos que contemplo*” (2006: 108). A imobilização contempladora requerida pela fotografia abrirá, assim, uma outra perspectiva sobre a imobilização do espectador: é agora o espectáculo que atinge o espectador *onde quer que ele se encontre*. Ao promovê-lo, a fotografia promove ainda uma *individualização da experiência*, descrevendo ambas, doravante, um bailado que o espectador da contemporaneidade quotidianamente coreografa e executa. Na verdade, é a própria inversão óptica que Barthes sugere, no título da sua obra, que metaforiza esta extensão do raio de acção espectacular e, por

extensão, da mobilidade física da posição do espectador. Se a *camera obscura* é o princípio óptico e mecânico no qual se baseia a produção da imagem fotográfica, é na emergência da fotografia à luz, a possibilidade da sua contemplação exterior, *em qualquer lugar*, numa *camera lucida* do quotidiano (Barthes, 2006: 117), que a transporta para junto de um *espectador móvel*.

Anne Friedberg propõe, contudo, como atrás aludimos, uma análise que tenta perceber as noções de *mobilidade* e *imobilidade* do espectador, através do conceito de *moldura*. A investigadora norte-americana aprofunda esta análise, especialmente, no seu recente livro *The Virtual Window*, editado originalmente em 2006. Nele, Friedberg defende a tese de que a 'janela' renascentista, que instituiu a noção de *perspectiva* na pintura, foi sugerida como metáfora, pelo arquitecto e teórico italiano Leon Battista Alberti, para significar, não uma superfície transparente que permite a observação de algo (como seria, mais tarde, explorado nos trabalhos de Leonardo da Vinci), mas um espaço que *delimita a visão de quem observa*. Assim, a Alberti, "*o que interessa é a moldura, não a vista que se tem a partir da janela*" (Friedberg, 2009: 30). Ou seja, "*esta 'moldura', no fundo, é o que dá a ver, ocultando-se*" (Godinho, 2004: 313). Para Alberti, a superfície da 'janela' não é forçosamente transparente, mas *translúcida* (Friedberg, 2009: 32). As consequências desta assumpção são imediatas: por um lado, Alberti está a definir um espaço teórico que delimita a visão e que, por isso, significará um dado *enquadramento do visível*. Friedberg sublinha o facto de Alberti deixar ao livre arbítrio do pintor o tamanho da moldura e a sua situação relativamente a esta: é o pintor que define o *ponto de vista*, mas com essa definição, o pintor está também a definir uma posição para si próprio, da qual não poderá sair. Daí que, por outro lado, seja ele o próprio pintor ou o futuro espectador, só é possível ao *observador* o correcto acesso à imagem contida na moldura, se se posicionar de acordo com uma geometria da perspectiva definida pela moldura, isto é, se a sua posição for efectivamente *imobilizada* relativamente à moldura (2009: 30). Assim, a introdução da *janela perspectivista* na pintura relaciona-se com uma *imobilização do espectador*, passando este a estar detido e a deter-se nesse espaço definido pela moldura, pelo enquadramento. Finalmente, a metáfora da 'janela' de Alberti, significa um modo de *enquadrar o mundo que se vê nessa 'janela'*, ou seja, enquadra uma visão das narrativas imaginárias ou de representação do real que aí emergem ao ponto de vista do observador: Alberti terá sido, segundo Friedberg, o primeiro a teorizar o conceito de 'janela virtual', "*forneceu-nos a raiz renascentista para o conceito de um 'outro lugar qualquer' visto através de uma janela*" (2009: 32).

A análise de Friedberg sobre a *imobilização* imposta ao espectador pela janela perspectivista não pode, contudo, tomar-se já por definitiva, especialmente quando, a partir da noção de espectador, reflectimos um modelo evolutivo de subjectividade. Sabemos que, na *Dióptrica*, Descartes fornece, como modelo óptico de formação das imagens do mundo, a *camera obscura*, comparando os seus princípios ao funcionamento do olho humano. E que é também na *camera obscura* que se baseiam as experiências ópticas de Isaac Newton e as reflexões de John Locke sobre a constituição do entendimento humano. O historiador de arte norte-americano Jonathan Crary lembra-o, concluindo que “a camera obscura se tornou um modelo, tanto para a observação de fenómenos empíricos como para a introspecção reflexiva e para a auto-observação” (2001: 246), o que, para o autor, se relaciona com uma *metafísica da interioridade*. De facto, além de, tal como sucede na janela perspectivista, induzir uma separação clara entre *sujeito* e *objecto*, a *camera obscura* opera uma simultaneidade da observação e da produção da imagem, mas fá-lo dissimulando forçosamente o observador no seio do dispositivo. O observador, sem bem que colocado forçosamente no interior (ou, pelo menos, o seu olhar), não ocupa uma posição definida: é “um habitante mais fluido da escuridão, uma presença suplementar, marginal, independente da maquinaria da representação” (Crary, 2001: 246). Se é certo que a imagem formada através do dispositivo da *camera obscura* é uma imagem perspectivada, Anne Friedberg (2009: 66) sublinha que se trata de uma imagem *em movimento*, o que a diferencia da que é congelada, enquadrada na *moldura* albertiana. Ou seja, é como dispositivos de produção de imagens que a investigadora os distingue, considerando que, sendo apenas um de vários dispositivos de produção da imagem perspectivada, a *camera obscura* constituiu, essencialmente, nos séculos subsequentes, um modelo para a importação e projecção de imagens em movimento, mais do que um modelo de visualidade (Friedberg, 2006: 68-71). Isto é, para a autora, a *camera obscura* não nos permitirá perceber que relação passou a jogar a *visão em perspectiva* do mundo com a posição imóvel do espectador, a partir do período renascentista. O que se passou quando, por exemplo, no dispositivo do cinema, se cruzaram os modelos da *janela perspectivista* com o da *camera obscura* será, neste aspecto, paradigmático e definitivo quando à prevalência do modelo de visualidade sobre o modelo de projecção: “a componente chave da posição do observador no século do cinema irá ser a sua *imobilização* defronte da *moldura do ecrã*” (Friedberg, 2009: 87).

O trabalho de Anne Friedberg permitir-nos-á, pois, uma melhor compreensão das implicações que resultam, sobre a *mobilidade* ou *imobilidade* do espectador, de uma *visão enquadrada do mundo*: a janela, como o ecrã, isto é, a definição de uma dada delimitação da

visão do mundo, implica sempre uma *detenção do espectador* defronte da moldura (da janela, do ecrã) que, por sua vez, define o espaço em que a imagem do mundo é tornada visível. Contudo, permanecendo esta delimitação do campo visual na contemporaneidade é, para Friedberg, *o que se vê* dentro desses limites que está a mudar a nossa relação com a moldura. E assim, como veremos adiante, será neste aspecto, que Friedberg mais se afasta da teorização proposta por Leon Battista Alberti, ao qual interessava menos o que se via através da *janela* do que a própria noção de *janela*.

Se a *janela perspectivista* fornece e define um ponto de vista único, este relacionar-se-á, antes de mais, com a posição metafísica do sujeito cartesiano, *“centrado e estável, autónomo e pensante, colocado fora do mundo”* (Friedberg, 2009: 47). Terá sido, assim, definido o que, a partir de uma formulação original do semiólogo francês Christian Metz, o historiador e sociólogo norte-americano Martin Jay analisaria, no ensaio *Scopic Regimes of Modernity*, de 1988, como o *regime escópico* hegemónico na modernidade: o *perspectivismo cartesiano* (1988: 4-5). Jay nota, contudo, que sendo dominante, o perspectivismo não foi o único. Não deixa de ser, aliás, significativo que o ponto de vista único do perspectivismo implique um *olho singular* em vez dos dois a partir dos quais a visão humana se compõe, um olho entendido como *“estático, permanentemente aberto e fixo, em vez de um olho dinâmico, que se move (...) em saltos, de um ponto focal para outro”* (Jay, 1988: 7). O perspectivismo cartesiano fornece, assim, um regime visual essencialmente teórico. Nele, consuma-se a separação racional entre espectáculo e espectador, pela criação de uma distância cada vez maior: *“perdera-se o momento da projecção erótica na visão – que Santo Agostinho condenara como o ‘desejo ocular’ –, à medida que os corpos do pintor e do observador eram esquecidos a favor de um olho supostamente desencarnado e absoluto”* (Jay, 1988: 8). Desenvolveremos adiante a questão da visualidade do desejo, pensando-a, desde logo, a partir de um dos regimes escópicos alternativos ao perspectivismo, proposto por Martin Jay, o da *loucura da visão barroca* (1988: 16-19).

Centremo-nos, para já, nas consequências, para o espectador, de uma visão enquadrada do mundo, que nos vem sendo fornecida desde o Renascimento pelo regime perspectivista racional. De facto, seja uma perspectiva singular, centrada e única como a fornecida desde o século XV pela perspectiva renascentista italiana, sejam as perspectivas múltiplas contemporâneas, que começam a ser particularmente evidentes no ecrã de cinema, sobre o qual *“o movimento da imagem e a mecânica da edição e da montagem, contradizem a ideia de um consistente enquadramento em perspectiva”* (Friedberg, 2009: 83), não se poderá negar a marca

que a noção teórica de perspectiva, a partir do enquadramento visual fornecido pela *janela*, tem tido na posição de observação e, daí, na modelação da visão moderna. Como sublinha Anne Friedberg, independentemente das questões que, crescentemente, possamos colocar relativamente a uma visão perspectivista do mundo, “*é a consistência da moldura que mantém a unidade do espaço*” (2009: 84).

O mesmo não se passará com outros aspectos modelares, que têm vindo a ser colocados em questão pela evolução dos sistemas de visualidade. É, aliás, nos próprios regimes escópicos alternativos, que Martin Jay analisa, que aspectos, que não o do enquadramento da visão, tais como a narrativa, vêm sendo questionados nos últimos séculos. Jay refere, a este propósito, o modo como a *arte descritiva* da Europa do Norte do século XVII, especialmente a dos Países Baixos, em trabalhos de artistas como Johannes Vermeer – que Jay considera ter constituído o primeiro regime escópico alternativo ao perspectivismo cartesiano –, promoveu, relativamente a este, uma maior desnarrativização e perda da referência textual em favor da descrição e da superfície visual (Jay, 1988: 12). A consequência deste facto terá sido a “*rejeição do papel privilegiado e constitutivo do sujeito monocular, enfatizando a preexistência de um mundo de objectos, representados sobre a superfície plana do quadro*” (idem). Ou seja, trata-se de uma alternativa que dispensa o próprio sujeito observador teórico: de centrado e único, o ponto de vista transfere-se para “*a superfície fragmentária, detalhada e profusamente articulada de um mundo cujo conteúdo é suficiente descrever em vez de explicar*” (1988: 13). Estaremos, pois, como afirma Martin Jay, mais próximos de uma experiência visual empírica do que o modelo teórico fornecido pelo perspectivismo cartesiano, daí que o autor considere que a *arte descritiva* flamenga e holandesa anteciparia futuros modelos visuais (idem). Um dos sentidos principais, para os quais o presente trabalho de investigação aponta, é, precisamente, este: a introdução contemporânea de uma cada vez maior velocidade na relação humana com o visível óptico transporta-nos, inevitavelmente, para a noção de uma cada vez mais evidente superfície pelicular, para a fricção sensorial numa *interface* veloz que esmaga as distâncias e se desenvolve, essencialmente, numa cinética lateral do olhar, num *scanning* acelerado de *identificações*, tornadas efectivas pelo primado do reconhecimento visual. Se o efeito cinético do racionalismo perspectivista foi o de, como estratégia visual, permitir “*à nossa cultura segurar o mundo no espaço e analisá-lo no tempo*” (Kerckhove, 1997: 67), ou seja, *parar o mundo*, é de uma óptica do movimento que temos de tratar na experiência empírica do quotidiano. A nossa visualidade lateral torna-se, assim, mais *descritiva* do que *narrativa*, o que entronca nas propostas teóricas que desenvolvemos na I Parte

sobre um conceito de *identificação* que, inserido na aceleração, embora não dispensando totalmente a narrativa, a fragmenta em múltiplos pedaços e a dilui no caldo das ligações.

A perda do ponto de vista único ou, se quisermos, a dispensa teórica de um observador fixo, detido na definição do cone perspectivista, significará, ainda, a empírica libertação do corpo físico: o *espectador* só está, de facto, fisicamente imobilizado no dispositivo teórico da visão perspectivada. Queremos com isto sugerir, desde logo, que a experiência quotidiana do *espectador* da modernidade, se bem que tenha partido, e possa ser, ainda hoje, dominada por um modelo teórico que o *imobiliza* para uma contemplação distanciada e racional, terá confirmado, na sua evolução, a tendência natural para uma *mobilização induzida*, desde logo, pela disseminação da luz. A hipótese que estamos a explorar passa, precisamente, por uma análise a esta oposição: por um lado, um modelo teórico que, trazendo a luz do divino para o terreno óptico, confinou e imobilizou o espectador num ponto de vista único e, por outro, o efeito de mobilização que a própria luz acabaria por ter na posição e na cinética do espectador. É, no entanto, uma oposição que não pode ser totalmente percebida sem o diagnóstico de um paradoxo: o de que toda a mobilidade adquirida e conquistada pelo espectador moderno é imediata e constantemente contradita quando mergulhamos na insídia dos contemporâneos dispositivos de distribuição da imagem espectacular. É essa uma das consequências do diagnóstico de Anne Friedberg que consideramos necessário reter: na verdade, a geração contemporânea de uma *interface mundo*, que encontra o espectador *onde quer que ele esteja*, está intimamente relacionada com o seu constante *enquadramento*. O espectador continua contido em molduras de observação. E, assim, a mobilização contemporânea do espectador continuará a ser dominada, contida. Como conclui Virilio, é de uma *falsa mobilização* que tratamos:

“Ali onde a motorização dos transportes e da informação tinha provocado uma mobilização geral de populações arrastadas no êxodo do trabalho, e depois dos lazers, os meios de transmissão instantânea provocam, inversamente, uma inércia crescente, a televisão e sobretudo a tele-acção, já não necessitam da mobilidade das pessoas, mas apenas da sua mobilidade no mesmo lugar” (Virilio, 2000: 43).

De facto, apesar de aparentemente posta em causa pelos regimes alternativos, empíricos, de visualidade, a noção de *moldura*, ou enquadramento, desenvolvida sob o comando da

perspectiva renascentista, manter-se-ia e dominaria até à contemporaneidade sobre a posição do *espectador*. Independentemente da persistência do modelo perspectivista, da maior ou menor proeminência das narrativas contidas na moldura ou dos meios de criação, apresentação e projecção de imagens usados, o *espectador imobilizado* no teatro, no cinema, perante o ecrã de televisão ou do computador, mesmo o *espectador pretensamente móvel* do espectáculo da imagem fotográfica ou o da interposição imagética cinética da contemporaneidade, todos estão mais ou menos contidos num modelo de acesso ao visível enquadrado pela *moldura* e, como tentaremos demonstrar, resilientemente dominados por uma imagem-representação de tridimensionalidade que, mesmo esmagada sobre uma tela ou superfície bidimensional, estará intimamente relacionada com a constante mobilização do olhar humano, constituindo as noções dinâmicas do *espectáculo* e do seu *espectador*.

Para diversos autores, como Anne Friedberg, nem todos os ecrãs contemporâneos devem, no entanto, ser lidos a partir deste domínio do regime perspectivista teórico. A autora defende que o ecrã de computador veio fomentar uma diferença fundamental relativamente aos que o precederam: apesar de, tal como o cinema e a televisão exigir a permanência vertical de um observador (*imóvel* diante do ecrã), cujo olhar se dirige a uma superfície perpendicular, as 'janelas' abertas e sobrepostas no ecrã informático *anulam a perspectiva* (2009: 28). Estaríamos, assim, perante uma mudança relativamente à *janela* de Leon Battista Alberti, que pressupunha a observação, a partir dessa posição fixa, de uma imagem virtual elaborada de acordo com os princípios geométricos da perspectiva. Daí que, para o arquitecto e humanista italiano, fizesse todo o sentido a metáfora do quadro, e da sua moldura, como *janela*: o que observamos, através das janelas físicas, é o mundo que se estende para lá da superfície do vidro que, apesar dessa interposição, dá continuidade a uma visão perspectivada. Por isso, se a Alberti o que mais interessava era a *visão enquadrada* pela moldura, Friedberg propõe uma análise que se detenha *no que se vê* no interior dessa moldura. Observadas deste modo, as sucessivas e sobrepostas *janelas* abertas no ecrã de computador podem ter novas implicações na posição do *espectador*, que importa perceber: o ecrã de computador operaria de acordo com um regime visual que o colocaria numa nova região analítica, *pós-perspectivista*, relativamente aos ecrãs e superfícies de reprodução imagética precedentes (Friedberg, 2009: 194). Nesta região nova, o *espectador* daria lugar ao *utilizador*. Anne Friedberg defende que *"imóvel, atentamente focado no ecrã, o 'utilizador' interage directamente com a imagem enquadrada no ecrã, através de um dispositivo – o rato, o teclado, ou o dedo, no caso dos ecrãs tácteis – com que manipula o que está contido nos*

parâmetros do ecrã” (Friedberg, 2009: 231). Numa idêntica linha de raciocínio seguem os argumentos da comunicóloga da Universidade do Minho, Zara Pinto-Coelho. Num dos capítulos da obra colectiva *Ecrã, Paisagem e Corpo* (editada em 2010), a investigadora portuguesa observa, a partir de autores como Lev Manovich, a existência de uma oposição entre os ecrãs de cinema, vídeo e televisão, por um lado, e os ecrãs ‘interactivos’ de computador, por outro: nos primeiros, manifesta-se um regime de visão que permanece estabilizado, continuando o ecrã a ser “*fronteira, limite, um quadro liso e rectangular posicionado no espaço físico do espectador, à sua frente, a uma certa distância*” (Pinto-Coelho, 2010: 21), tal como sucedia desde o quadro renascentista; pelo contrário, para a autora, o ecrã de computador significa uma instabilização dessa relação antiga: “*o ecrã é concebido como um espaço acolhedor, móbil e maleável*”, o que faz com que a relação com o mundo representado deixe de ser “*contemplativa e de espectador*” (2010: 22).

Não é neste sentido que segue a argumentação que estamos a tentar fundamentar. Já o afirmámos: é numa relação dinâmica entre *espectador* e *espectáculo* que julgamos mais consistente uma investigação teórica que se dedique à contemporânea relação humana com os ecrãs - uma relação que seja investigada mais na evolução dos dispositivos que instituem o espectáculo e menos na noção de substituição desses dispositivos. E aí, talvez nos encontremos mais próximos da noção albertiana de um *ver através de* do que da argumentação que se detenha *no que se vê*. Veremos adiante que à defesa destas teses falta, ainda, um dado analítico essencial: será mais importante *o que se vê* ou *o que não se vê* no ecrã? Qual é a relação entre *o que está enquadrado* na moldura e o *fora-de-campo*? Iremos tentar demonstrar, precisamente, a importância de investigar o que se vem passando com o *fora-de-campo*, e como uma investigação do ecrã e do espectador que pense o *fora-de-campo* no seio dos dispositivos de produção do espectáculo, continua a devolver-nos uma experiência que integra e compreende evolutivamente as formas móveis e imóveis de observação e participação do espectador, e já não os cortes epistemológicos anunciados por novos paradigmas de visualidade e utilização. Desenvolveremos este aspecto na próxima secção do presente capítulo, que incidirá mais nas questões contemporâneas da cinética da imagem espectacular, especialmente a partir do seu movimento lateral. Para já, manter-nos-emos na linha essencial condutora deste raciocínio: a investigação centrada na cinética do espectador, isto é, na pesquisa contemporânea do que consideramos ser a sua *falsa mobilidade*.

Na verdade, poderá não ser estranha à *anulação da perspectiva* a noção de *utilização activa* que o ecrã de computador veio induzir nos discursos dominantes sobre as tecnologias,

secundarizando ou até prometendo nos novos ecrãs o fim de toda a *passividade* (à qual se juntava a *imobilidade*) associada à noção tradicional do espectador. Também a tela branca do pintor começa por ser uma superfície bidimensional, antes da *acção* do artista sobre ela: como é óbvio, a tela branca não tem *perspectiva*, apenas *superfície*. Significará a anulação da perspectiva a criação filosófica de um *vazio* (óptico, cinético) tal, que só a *acção* humana possa preencher? Poderá a ausência de perspectiva relacionar-se com um desconforto que gera a necessidade imperiosa de criação humana de um conteúdo que possa ser inscrito no visível definido como espaço pela ‘janela’? Significará, este vazio, uma ausência que inverte a relação metafísica entre a luz emitida pelo ecrã e a luz que passou a incidir sobre o corpo do observador/utilizador, ao ponto de geração de uma nova visibilidade que preencha o vazio? Note-se que, ao colocarmos estas questões, não poderemos confundir a óptica de uma tela efectivamente branca, que requer a efectiva e reflexiva *acção* do pintor, com a tela definida pelo ecrã de computador, na qual se abrem e fecham ‘janelas’, sobre a qual se dispõem conteúdos de vária ordem que podem já ter sido colocados pelo sujeito observador/utilizador ou por outros. A noção a reter, aqui, podendo ser também pensada como *mobilização*, é a de uma requisição ao *uso*, uma *indução* ao movimento, pela relação estabelecida entre o *espectador* e uma *imagem incompleta*: o ecrã *plano* de computador *mobiliza* o *espectador*. Terá essa planura, aparentemente vazia de perspectiva ou de fundura, algo a ver com essa tendência mobilizadora? Existirá aí um convite tal ao mergulho que o espectador se dissolva?

No desenvolvimento do conceito de *imagem-tempo*, Gilles Deleuze fornece uma pista possível. De facto, é já na década de 1980, bem antes da internet, e ainda nas fases iniciais de desenvolvimento da imagem gráfica sobre as *interfaces* informáticas que, nos seus estudos sobre o cinema, o filósofo francês explora a hipótese de uma progressiva perda de *profundidade de campo* na imagem moderna, “*a assunção de uma certa planitude na imagem*” (2006: 297). Deleuze considera que a imagem visual contemporânea se tornou “*arqueológica, estratigráfica, tectónica*” (2006: 311), uma imagem visual *legível, por camadas*, que “*agora revela os espaços quaisquer, espaços vazios ou desconectados*” (idem), e não deixamos de ser tentados a colocar as descrições deleuzianas da imagem cinematográfica (e televisiva que, nesta investigação, Deleuze também inclui nestes desenvolvimentos) em paralelo com uma descrição literal, imagética dos ambientes visuais *online* da contemporaneidade. O interessante, para a nossa discussão, é que Deleuze não se limita apenas ao diagnóstico do esvaziamento dos espaços e da sua perda de profundidade: o filósofo lembra que “*o que nós chamamos leitura da imagem visual é o estado*

estratigráfico, a reviravolta da imagem, o acto correspondente de percepção que não cessa de converter o vazio em cheio, o direito no avesso” (2006: 313). Isto é, para Deleuze, onde há um vazio, há o compulsivo efeito de preenchimento perceptivo desse vazio. Por outro lado, a partir de uma teorização psicanalítica do ciberespaço, que desenvolveremos adiante, o filósofo holandês André Nusselder explica esta compulsão pelo modo como o próprio ecrã tecnológico se inscreve na relação com o humano, e é elaborado: *“o objectivo do medium tecnológico é ofuscar-se a si mesmo como medium e reclamar uma presença real”* (2009: 28). Poderá dizer-se, então, que um ecrã sem perspectiva, uma janela sem mundo, reclamará sempre um observador capaz de criar esse mundo, ou um mundo à espera de observador?

Os trabalhos do historiador de arte alemão Erwin Panofsky, que Anne Friedberg cita na sua investigação, poderão auxiliar-nos também na exploração destas questões. Em 1924, Panofsky estabeleceu a noção de uma *metafísica da perspectiva* que remetia para uma alteração substancial da relação do espectador com a imagem: ao criar a perspectiva artificial, o Renascimento transformou a superfície da representação medieval (o vitral, o painel na parede) num *plano transparente*, *“através do qual somos levados a acreditar que estamos a observar um espaço (...) A vista que havia sido bloqueada desde a Antiguidade, o ‘ver através de’, começa a revelar-se de novo”* (Panofsky *apud* Friedberg, 2009: 43). É interessante a relação que esta noção de um ‘ver através de’ pode significar. Na verdade, o vitral medieval, por exemplo, só pode ser visto quando é atravessado por uma luz *exterior* que é, metafisicamente, como atrás sugerimos, uma *luz divina*. Tal como os painéis e as iluminuras, os vitrais das catedrais medievais são elaborados sobre *superfícies* onde toda a narrativa representacional é suportada num único plano dimensional, linear, lateral: em qualquer das situações, o espectador é separado espacialmente destas narrativas, porque se encontra num plano distinto mas, qualquer que seja o ponto de vista, desde que *iluminado* ele terá acesso ao mesmo espaço narrativo, à mesma *istoria*, que mais não será, afinal, do que aquela que conforma a sua relação com o divino: a ausência de perspectiva facilitaria a posição móvel de um observador que, no caso do contido espectador medieval está, no entanto, controlado no espaço do Deus cristão que é um Deus *omnipotente e omnipresente*. A *metafísica da perspectiva* de Panofsky entra aqui em confronto com a *metafísica da interioridade* que, como vimos atrás, Jonathan Crary encontra no modelo de observação do mundo da *camera obscura* (2001: 245) - mas que poderá servir o paralelismo com a posição móvel do observador na catedral. De facto se, na *camera obscura*, se parte de uma posição de observação fluida, o mesmo sucede com o observador na catedral. Crary sublinha mesmo que a *camera obscura* é

“um dispositivo que dá corpo à posição do homem entre Deus e o mundo. (...) Fornece um ponto de vista vantajoso sobre o mundo, análogo ao olho de Deus” (2001: 250). A diferença essencial residirá na relação subjectiva com a imagem: na *camera obscura*, trata-se de observar um “mundo pré-dado, de verdade objectiva” (Crary, 2001: 245), atravessado de luz óptica; na catedral, qualquer observador, desde que iluminado por Deus e contido no espaço dominado por Deus (o interior da catedral) verá o mesmo: residirá aqui o princípio que institui a *comunhão* da imagem cristã, que é, desde logo, uma *partilha*. Trata-se, como vimos, de uma posição metafísica que, produzindo uma distância irreduzível à imagem, (que, como se conclui das pesquisas de Marie-José Mondzain, é uma distância crítica), a remete sempre para o divino, a irreduzibilidade do *culto*: a imagem sem perspectiva que decora os vitrais medievais é uma imagem que não pode existir no mundo terreno dos objectos. É uma visão que só se estabelece a partir de uma relação do observador com uma *luz exterior* que domina toda a visualidade, um ‘ver através de’ só possível através da revelação divina. A superfície que revela a imagem não é, assim, uma superfície *transparente*, não pode ser apenas penetrada de luz óptica que a tornaria absolutamente opaca: necessita da *luz divina*.

Com a introdução da perspectiva cartesiana, a superfície torna-se transparente e revela um espaço metafisicamente atravessado pela mesma luz que ilumina e atravessa os corpos terrestres, que é uma *luz óptica*. Como observa a investigadora da Universidade do Minho, Helena Pires, “a invenção da perspectiva na pintura procura resgatar o infinito para dentro do quadro” (2010: 59). Contudo, a possibilidade de partilha terrena deste espaço é apenas teórica. Ela gera, de facto, uma nova e *única* posição de observação, racionalizada, distanciada do objecto observado: a posição *imóvel*, uma posição que implica uma ascense individuadora, que regula e purifica a relação do indivíduo com o mundo exterior, uma posição que se coloca, assim, *fora do mundo* (Crary, 2001: 245). Friedberg (2009: 47) identifica aqui o que designa a *coincidência cartesiana*: o observador imobilizado pela ‘janela perspectivista’ do Renascimento, por um ponto de vista único, pode relacionar-se, como vimos, com a posição metafísica do sujeito cartesiano. Coloca-se, assim, a partir desta noção de *imobilidade*, o consequente problema da *passividade*.

Notaremos que a posição imóvel do espectador joga com o *olho cartesiano* como ponto de vista único. Trata-se de um olho ciclópico que só pode emergir da separação de espectador e espectáculo, tornando o mundo um *objecto mensurável* (Friedberg, 2009: 47-48). Este é, por outro lado, como vimos, um olho desencarnado que deixa de necessitar de um corpo observador físico, empírico. Este olho existe, simplesmente, no ponto de vista que desenha a perspectiva

única: o espectador que olha através da 'janela perspectivista' nada pode fazer para alterar o espaço que lhe é oferecido à visão. Resta-lhe a *passividade* imposta pelo próprio processo de racionalização, de produção do ponto de vista único e da irredutível distância ao mundo observado *em perspectiva*. Residirá, pois, nesta fixação teórica da posição do espectador, cujas consequências empíricas chegam, com eco, à contemporaneidade, a noção de que o *espectador* moderno é, originária e fatalmente, *passivo*. Daí que se precipitem conclusões quando, de facto, o espectador é lançado na experiência da *mobilidade*, da multiplicação de pontos de vista, chamado a uma *acção* aparentemente espontânea, política e controlada por nenhum outro senão ele mesmo, sobre a superfície da *janela*.

Capítulo 2 Do espaço público rarefeito aos espaços de *identificação*

A *mobilização*, seja *infinita* (Sloterdijk) ou *global* (López-Petit), significa sempre a chamada a um *pôr em movimento*. A mobilização sempre existiu, pois, como indução e faísca da acção, como processo transformador de energia potencial em energia cinética. Convém, assim, que clarifiquemos uma distinção: a mobilização em si não é um problema político da modernidade, o problema político é a sua circularidade auto-referente. A mobilização já só parece pretender mobilizar, e por isso, como escreve Sloterdijk, é intensificada. Daí a conversa da época que não cessa de se descrever como *aceleração*.

Já analisamos as consequências que este *pôr em movimento* teve para o *espectador* e elas resumem-se à ambivalência: a modernidade amanheceu na separação metafísica e óptica entre a luz e a sombra e anoitece no lusco-fusco difuso e dissolvente. O dia moderno consistiu num *pôr em movimento* de *tudo*. É nesta totalidade sempre fugidia que ainda reside a esperança contemporânea de que sejamos habitantes de tempos modernos: a totalidade do mito, a totalidade do espectáculo cinético, a totalidade da imagem do mundo. Só que é também nestas visões totais que se revela a *paralisia* extática do espectador num mundo intensamente iluminado. Daí que tenhamos percebido como *falsa* a mobilização do espectador: somos, e temos a ilusão de *querer* ser, viajantes velozes da superfície dos acontecimentos. Intensificados num mundo optocinético que nos atravessa de signos técnicos, já não distinguimos entre a luz que nos auxilia o movimento e a luz que nos ofusca, colhe e tolhe.

Poderá, ainda assim, sobrar uma derradeira possibilidade de que o *espectador* da *actualidade*, graças a algum efeito colateral da mobilização, se possa encontrar em processo de *libertação* do dispositivo que o amarrava à perspectiva única e o induzia à passividade? Residirá nesse movimento intensificado a destruição da separação entre *espectador* e *espectáculo*, gerando-se a partir daqui uma nova relação que arranca o espectador da passividade, por uma imersão integral no espectáculo, no qual possa passar a ser *actor*? E, contudo, pode haver espectáculo, como condição política de uma *partilha* do mundo, sem a distância metafísica do *espectador*?

O presente capítulo propõe como ponto de partida o lugar de chegada da investigação precedente: percebida como *falsa*, a mobilização do espectador moderno demonstra a que ponto

chegou a *crise da mediação* moderna, reclamando uma analítica alternativa para as mediações. Emergem o desfasamento e um estado de permanente tensão entre o *Eu* e o *Nós* que se manifesta no desconforto dos indivíduos relativamente ao Estado, aos *media*, à democracia, ao direito, a todas as formas instituídas de representação. O desfasamento explica-se no contemporâneo jogo mobilizador que (con)funde, no sujeito, dois planos cuja entrada simultânea em acto é geradora de uma inevitável tensão: o *consumidor* e o *utilizador*, num primeiro plano, e o *cidadão*, num segundo.

O que tentaremos demonstrar não passa, seguramente, por negar a cinética empírica do espectador quotidiano posto em movimento, substituindo-a por uma formulação que artificialmente o mantenha como conceito operativo num plano meramente especulativo. Pelo contrário, o seu movimento contemporâneo necessita de ser acompanhado e compreendido em toda a sua complexidade, variedade e extensão. Foi o que tentámos propor no capítulo precedente. O que, a partir daqui, tentaremos demonstrar como extemporâneas serão, antes, as conclusões apressadas que apontam para uma tendência de estilhaçamento e diluição integral do espectador no dispositivo espectacular totalizante da *interface mundo*. Desde logo, porque nos parece que tais conclusões correm o risco de negligenciar o próprio poder mobilizador e totalizador do espectáculo, cujo diagnóstico, feito há menos de meio século por Guy Debord, mantém e, julgamos ter já aduzido bons motivos para o crer, reforçou a sua força. Ou seja, reclama ainda a sempre a sua denúncia. Tais conclusões, precipitadas sobre a torrente discursiva empirista da *actualidade*, afirmam a inapelável substituição do *espectador*, atingido cultural e historicamente por uma passividade genética que o terá afastado irremediavelmente dos assuntos da *polis*. O espectador surge, pois, desapossado do seu lugar na *polis* por um conjunto de substitutos contemporâneos, altamente operativos, porque fundados nas categorias biotécnicas do *consumo* e da *utilização*, que parecem responder mais imediatamente aos apelos urgentes de mobilização para uma nova cidadania participativa global (que se afirma sempre nas linhas do texto visível mas, na realidade, como tentaremos demonstrar, não se diz, de facto). Resumi-los-emos, por poupança conceptual, a uma noção que nos parece suficientemente abrangente - o *empowered user*. Esse *utilizador* plenipotenciário, que é sempre um *consumidor* intensificado, reúne na figura do espectador moderno a ilusão do controlo individual dos destinos, isto é, *posto em movimento* como *consumidor* e *utilizador*, o espectador moderno é destituído da sua pretensa passividade objectiva e pode passar a exercer o domínio subjectivo sobre o espectáculo. É este o trabalho da *falsa mobilização do espectador*, que transmuta o *consumidor* e o *utilizador* num

pretendo *sujeito de acção*, pretendendo encontrar aí o *cidadão*. Em resumo: na actualidade a espada que desce sobre o, assim cunhado, *mero espectador*, é a da sua imediata demissão como *cidadão*. Este já só parece poder emergir da fusão das categorias biológicas e técnicas do *ser vivo que labora* e do *homem que produz* que são, historicamente, as categorias que definem o *sujeito sujeitado* e não o *sujeito político*. Hannah Arendt designou-as o *animal laborans* e o *homo faber*. Nesta operação complexa, que a modernidade vem elaborando desde o seu alvor, fundem-se as fronteiras da tradição, atravessa-se o *público* pelo que é do *privado*, ao mesmo tempo que se *privatiza* o que é *público*¹⁰⁴. E no meio, o que resta?

O presente capítulo dedicar-se-á a investigar as consequências para o espaço público moderno, entendido como *espaço de controlo da mediação* (Miranda, 2008: 156-157), deste processo de transmutação pela mobilização. Partindo da situação contemporânea do espectador proscrito, tentamos entrever os caminhos e dificuldades que daí resultam para o próprio conceito de *cidadania*, sendo que a tese que animará as reflexões que se seguem tentará justificar a necessidade de, para pensar o *sujeito de acção* na contemporaneidade, termos de pesquisar nos ecos do tempo todas as energias guardadas e usadas pelo *espectador* nas sucessivas camadas de que se fez a sua própria elaboração. Defenderemos, pois, para além da necessária crítica cinética à mobilização, intensificada pelos *media*, que tenta produzir cidadãos a partir de consumidores e utilizadores, uma *ontologia do espectador*, como possível resposta ao diagnóstico de um espaço público moderno que, por negligenciar o potencial desse *ser-espectador* ontológico, está a fugir ao inevitável questionamento da própria noção de *cidadão*. Uma fuga cujo resultado observável é a *rarefação do espaço público* como território político.

Com a perspectiva cruzada de autores como Hannah Arendt, Jürgen Habermas, José Bragança de Miranda, Henry Jenkins, Daniel Innerarity ou Santiago López-Petit, pesquisaremos essas energias potenciais que, afinal, sempre existiram no *ser-espectador*. Por ser *sujeito de partilha* ele torna-se politicamente pensável como *sujeito de acção*. Para um espaço público tomado como conjunto de esferas de acção que, virtualizando-se, se estarão, progressivamente, a esvaziar, perseguiremos, pois, uma resposta filosófica e sociológica que possamos pesquisar ao nível da subjectividade: emerge, daqui, uma hipótese central que brota de toda a investigação teórica precedente – os *espaços de identificação* como possibilidade em aberto para um pensamento alternativo do espaço público.

¹⁰⁴ Conforme observa Bragança de Miranda, a partir de uma interpretação do *Leviathan* de Hobbes, uma das primeiras operações modernas de privatização do público terá consistido na privatização do religioso, retirando-o do domínio da política, o que teve como resultado o *escândalo* de que *“assim todas as religiões se tornam equivalentes”* (Miranda, 2008: 21).

2.1. O paradoxal *empowerment* do *espectador*

O que é, desde logo, sintomático da substituição do *espectador* que está em curso é a própria insistência na noção de *empowerment*. Enquanto o *espectador* é arrumado conceptualmente como passivo, estando, por isso, impossibilitado de acção, os novos agentes, que supletivamente surgem em seu auxílio, serão aqueles que, emergindo da efectualidade quotidiana, ancoram nas capacidades e valências aí adquiridas (e inevitavelmente promovidas pelas tecnologias), a sua autonomização e, conseqüentemente, a sua capacidade de intervenção individual num mundo comum. Trata-se da concretização da moderna promessa de tomada, pelo indivíduo assim autonomizado, do *poder de agir*, através da consumação de uma *erótica técnica* na qual a vontade de *controlo* se constitui como “*o problema político por excelência*” (Miranda, 2007: 151). O *empowerment* promete, pois, a realização do que a filósofa alemã Hannah Arendt designa a ilusão do *mito popular do homem forte* que, “*isolado dos outros, deve a sua força ao facto de estar só*” (2001: 238). Atente-se como o mito se afirma, por exemplo, nas destrinças propostas pelo tecnólogo do MIT e teórico da *cultura da convergência*, o norte-americano Henry Jenkins, quando define as relações que opõem a variante quotidiana do *empowered user*, o *empowered consumer*, à versão do consumidor que lhe deu origem:

“Se os antigos consumidores eram considerados passivos, os novos consumidores são activos. Se os antigos consumidores eram previsíveis, imóveis e obedientes, os novos consumidores são migratórios e demonstram uma cada vez menor lealdade para com as grandes redes e os media. Se os antigos consumidores eram indivíduos isolados, os novos consumidores possuem mais conexões sociais. Se o trabalho dos consumidores de media era silencioso e invisível, os novos consumidores são agora barulhentos e públicos” (Jenkins, 2008: 18-19).

Note-se, ainda, a propósito da prometida tomada do poder de acção pelos *consumidores e utilizadores*, o modo como autores profusamente citados como Manuel Castells ou Pierre Lévy descartam totalmente a noção do *espectador* nas suas reflexões sobre o que poderíamos designar as novas *ágoras* virtuais. Em *Galáxia Internet* (original de 2001), o sociólogo da *sociedade em rede* distingue apenas entre os *produtores-utilizadores*, responsáveis pela realimentação da rede, e os *utilizadores-consumidores*, que se situam no lado da recepção (Castells, 2004: 55). É tanto aos

primeiros como aos últimos que Castells lança “*o controlo dessa ágora pública*” como “*o desafio político mais importante que a Internet apresenta*” (2004: 197). Lévy vai ainda mais longe naquilo a que tem chamado as utopias realizáveis, escrevendo em *Ciberdemocracia* (original de 2002) que os *cibercidadãos*, os *internautas* com capacidade de agir na *ágora* virtual, “*têm muita coisa a dizer*” (Lévy, 2003: 57) e que “*a Internet é um extraordinário vector de libertação da palavra*” (Lévy, 2003: 64). Investidos, pela tecnologia, deste novo poder do discurso global, os *cibercidadãos* criariam as condições de *acção* para concretizar a previsão do filósofo francês: “*as ditaduras cairão ao ritmo da expansão da cibercultura*” (Lévy, 2004: 65)¹⁰⁵. Verifica-se, assim, nestas formulações, o que afirmamos: ao negligenciarem o *espectador*, o que nelas se apresenta é, invariavelmente, a promessa da *potenciação* do *utilizador* e do *consumidor*, através das novas tecnologias, com a conseqüente elevação da sua capacidade de *agir* como *cidadão*. O que daqui emerge, conceptualmente é, pois, um *utilizador-actor* ou um *consumidor-actor*, apresentados sob o modo do *empowerment* do *user* ou do *consumer*.

Julgamos que pode residir, precisamente, na negligência do *espectador*, a persistência analítica de um erro que, através de uma artificiosa e artificial promoção do *consumo* e do *uso* à *cidadania* e à *acção*, está a produzir como efeito o rebaixamento destas últimas à condição mais espectacular que lhes é, naturalmente, exigida pelo consumismo e pelo usabilismo: notem-se, por exemplo, as recorrentes acusações de crescente *espectacularização* de que são alvo actividades tidas como próprias da esfera da cidadania como a política e o jornalismo, ambas esvaziadas pelo intenso varrimento de luz (Bourdieu, 1997: 55; Martins, 2003b: 8). De facto, quando lhes opomos reflexões como as propostas, por exemplo, nas teses sobre as esferas pública e privada de autores como Hannah Arendt, notaremos como tais formulações operativas enfermam de um paradoxo mortal: o de que apenas é partilhável o *objecto de uso* e nunca o *uso* ou o *consumo* em si, isto é, o de que *todo o uso*, mesmo que realizado na esfera pública (no que Arendt designa o mercado de trocas), terá como efeito o *isolamento* do *utilizador*, o que, ao resultar na sua efectiva *impotência*, impossibilita qualquer condição de *acção* política (Arendt, 2001: 237; 252). Estes receios de crescente isolamento e encerramento para a *acção* estão, aliás, presentes em reflexões mais contemporâneas, como as que a especialista norte-americana em Ética, Christine Rosen, propôs

¹⁰⁵ Dir-se-á que os processos revolucionários desencadeados, no início de 2011, em vários países muçulmanos, acompanhados de notícias persistentes sobre a importância que as redes sociais da internet terão desempenhado na mobilização, darão razão a Pierre Levy, significando a validade da sua previsão. Contudo, observaremos adiante que qualquer análise que, a coberto de uma fácil imediatez negligencie um completo escrutínio dos respectivos espaços públicos, se enredará facilmente na precipitação analítica, resvalando para um empirismo perigosamente simplista. A rapidez dos processos contemporâneos de mobilização, certamente facilitada pelas tecnologias de comunicação, não significa que as suas origens não devam ser pesquisadas em profundidade. É dessa pesquisa que, julgamos, deve consistir o exame às inovações verificadas no espaço público, a que devotaremos parte considerável do nosso presente esforço de reflexão.

em 2005, ao cunhar a época que se vive, dos usos e consumos individualizados de *media*, como a *era do egocasting* (2005: 51-72).

Nos substitutos empíricos propostos subsume-se, pois, um *utilizador* das coisas do mundo que, supostamente, ganhou um tal domínio sobre elas que passa a poder *agir* autonomamente. Ou seja, o *empowered user* ou o *empowered consumer* que encontramos nas formulações contemporâneas de um novo espectador, que as novas tecnologias da informação e da comunicação instigam e instalam, transpôs a fronteira irreduzível do *theatron*, saltou para o interior do proscénio (mergulhando na janela do ecrã?) transformando-se num *utilizador-actor*, conceito híbrido que, tal como veremos, nunca existiu na *polis*. O certo é que, tomando por boas tais formulações, estaríamos, fatalmente, nos domínios analíticos de um novo paradigma. Só que, temos bons motivos para supor, ao invés de proporem uma alternativa *activa* ao espectador, estes juízos deixar-se-ão, antes, domar docilmente, pela dominação espectacular, facilitando-a, isto é, não farão mais do que cavar um fosso real, ainda mais profundo e irreduzível, entre o *espectáculo* (e os seus verdadeiros *actores*) e o *espectador*, remetendo este a uma posição, de facto, passiva e dominada, submetendo-o à “*prisão da mobilização global*” (López-Petit, 2010: 53).

Marie-José Mondzain é uma das autoras contemporâneas que suportam a nossa proposta analítica. Na sua argumentação, a semióloga francesa defende que “*cada espectáculo coloca em jogo a liberdade do espectador em função do lugar que lhe é atribuído face ao ecrã pelo cineasta ou pelo videasta*” (2009: 40). Isto é: para estarmos em condições de diagnosticar e desocultar a dominação, será necessário começarmos por perceber como é que, na sua configuração, os dispositivos elaboram o lugar do *espectador* (entendido em toda a sua extensão contemporânea, como consumidor, utilizador, espectador e actor) nomeadamente, através das cinéticas intrínsecas deste e do modo como estas cinéticas interagem com a óptica promovendo, porventura, percepções ilusórias quanto à posição real do *espectador* no seio dos próprios dispositivos.

A abordagem proposta em 2006 pela investigadora norte-americana Michele White, no livro *The Body and the Screen*, socorre-se, precisamente, entre outras, das teorias do dispositivo, para elaborar um conjunto de teses que permitem recuperar a noção do *espectador*, analisando-o nos contemporâneos ambientes de interacção gerados pelo ecrã tecnológico. De facto, White contrapõe a necessidade do *espectador* à ideia, comumente aceite, de que só um *utilizador* deva ser considerado quando se trata de caracterizar a relação do humano com o ecrã de computador (2006: 8). A autora nota que, na verdade, quando analiticamente se privilegiam noções como o *empowered user* (um *utilizador* ao qual é, supostamente, conferido um poder absoluto de escolha

dos seus caminhos e de controlo sobre os conteúdos do ecrã), são a própria tecnologia e a hierarquia do verdadeiro controlo sobre o programa informático que se fazem submergir e se dissimulam nas representações criadas para e no ecrã: elabora-se, desse modo, um inadvertido e dominado *espectador* para esse ecrã (White, 2006: 30, 32). É este o *empowered user*: um *espectador* que é constantemente mobilizado a *entrar*, a *surf*, a *navegar*, isto é, a *mover-se* no *espaço* criado pela narrativa que o ambiente descreve. No ecrã, representa-se o cursor, ligado aos movimentos da mão do espectador, por uma seta que aponta, por uma mão que clica, agarra e desloca (White, 2006: 22-23, 29). Além de *situarem* o *espectador* no ambiente, “*estas diferentes imagens da mão constituem um ‘empowered user’ que é capaz de apontar, mover, agarrar e tocar. As representações das mãos substituem as de todo o corpo, sugerindo que o indivíduo pode entrar*” (White, 2006: 14). E é ao *entrar*, que este suposto espectador plenipotenciário é convidado a explorar um mundo *vivo*, biológico (2006: 20), cheio de novas possibilidades, novas paisagens nunca vistas, novas experiências nunca vividas. Para lá da fronteira do ecrã estará, como afirma Michele White, um mundo *povoado* (2006: 21), onde o *ver* e o *estar* se relacionam com a conceptualização de uma “*telepresença como extensão do ‘raio de acção’ do espectador*” (2006: 30). Assim, “*a janela para outro mundo, que é o que as narrativas sobre o ecrã de computador prometem, está a ficar cada vez mais fácil de alcançar*” (2006: 32).

Contudo, tal como apontam os estudos de White, nem sempre esta relação se desenvolve como é pressuposto. Há inúmeros momentos de falhanço, de frustração da relação de *empowerment* prometida ao *espectador*. Ao porem em evidência o paradoxo da ocultação do produtor de tecnologia ou de *media*, esses momentos demonstram que o *empowered user* é apenas resultado das posições espectatoriais promovidas pelas representações do ecrã. Da sua revelação, emerge, pelo contrário, um espectador despojado, *disempowered*, remetido à posição que verdadeiramente ocupa. São, pois, momentos que “*reforçam o poder hierárquico do programador sobre o espectador*” (2006: 23), que denunciam uma efectiva dominação, exercida, agora, de modo cada vez mais eufemístico, pois dissimulada na promessa de oferta, ao espectador, do controlo total sobre um dispositivo no qual, de facto, é o produtor de tecnologia, o programador, que mantém o efectivo controlo.

Adiante, propomo-nos estudar com particular detalhe a questão da *imersão ciberespacial*, que analisaremos sob a perspectiva crítica do desenvolvimento da *imagem-libido*: uma imagem que propõe e envolve o espectador numa cinética frontal, constituindo-se como convite e naturalização da experiência imersiva. Um dos aspectos interessantes a ter em conta é o de um

mergulho que se baseia na anulação pretensamente integral da noção de *fora-de-campo*, através da geração de *interfaces* que se dissimulam numa pretensa *transparência total*, prometendo ao “*sujeito participante o controlo sobre o mundo representado no ecrã*” (Zagalo, 2010: 35), mas que são, por sua vez, estranhas “*ao mundo diegético apresentado, gerando problemas na envolvência do sujeito com o artefacto*” (Zagalo, 2010: 36). Neste caso, a experiência imersiva, que anularia o efeito de ecrã é, ela mesma, anulada nessa *estranheza* que produz, de facto, um efeito protector, separador, que mantém a separação crítica, revelando ao espectador a sua verdade no seio do dispositivo. Não deixa, aliás, de ser sintomático o facto de, há pelo menos duas décadas, os teóricos da mobilidade tecnológica convergirem na conclusão de que “*as tecnologias mais bem sucedidas são aquelas que estão embebidas no ambiente, que estão nos bastidores quando as usamos, sem se fazerem notar ou anunciar*” (Ganito, 2009: 187). Isto é, a mobilização contemporânea do espectador é mais eficaz quando as tecnologias que a promovem se conseguem *dissimular* nos dispositivos. Não estaremos aqui, de facto, a descobrir os sinais da dominação a que acima aludimos?

Fizemos, precisamente, este diagnóstico ao efectuar a análise da posição dúbia do utilizador-espectador no seio do dispositivo *O meu telejornal*, disponível no site da estação pública de televisão, RTP, a partir de Março de 2009 (Loureiro, 2009: 163-172)¹⁰⁶. Trata-se de uma posição mal definida, a que o dispositivo requer. Tendo baseado os seus pressupostos de elaboração em teses fundadas na corrente do determinismo tecnológico¹⁰⁷, que afirmam a alavanca essencial dos avanços tecnocientíficos sobre as dinâmicas sociais, *O meu telejornal* promete ao espectador *online* a possibilidade de *tudo controlar*: transmite-se-lhe a noção de que o *telejornal* é um dispositivo que o espectador pode elaborar conforme entender. Imerso na oferta de um produtor que se dissimula, o espectador é convidado a escolher, no *site*, as peças noticiosas que quer ver, e a definir a ordem (ou alinhamento) pela qual as visionará. Isto é, a verdadeira instância produtora do *telejornal* surge, desde logo, oculta: ela não se mostra, não revela que, na verdade, aquelas peças que individualizou do alinhamento original e fragmentou, colocando-as *às ordens* do espectador, foram pensadas, produzidas e alinhadas antes, no trabalho do programador

¹⁰⁶ Aprofundaríamos esta análise, em co-autoria com Felisbela Lopes, numa comunicação à Conferência do IAMCR, que decorreu na Universidade do Minho, entre 18 e 22 de Julho de 2010.

¹⁰⁷ Atente-se na argumentação usada pelo director de Informação da RTP, José Alberto Carvalho, na peça de sua autoria (emitida do Telejornal da estação de 2 de Março de 2009), na qual justifica *O meu telejornal* com o facto de que, “*a partir de agora, cada português pode construir o seu próprio telejornal*”, significando isto que, graças às possibilidades abertas pela tecnologia, o espectador passa a poder “*descartar os assuntos que não lhe interessam ou ver e rever os que lhe chamam mais a atenção*”. Isto é, a partir do que a tecnologia *permite e potencia*, convida-se o utilizador-espectador a assumir uma posição, até aí, supostamente reservada aos jornalistas da estação, tomando livremente as suas decisões sobre os consumos noticiosos, podendo optar inclusivamente por elaborar um noticiário próprio. Todo o discurso é acompanhado por uma exemplificação visual da *utilização* que é proposta.

e produtor televisivo, no qual o espectador não teve qualquer intervenção. Ao espectador do ecrã de computador, cuja representação *online* passa, pois, a ser a de um *potenciado utilizador*, é oferecido um *poder* que o espectador sentado defronte do aparelho de televisão não poderia ter: supostamente, ele pode fazer *o seu próprio telejornal*, pouco importando a ordem temporal e hierárquica da *sua* organização das notícias ou as lógicas discursivas que as impregnaram no formato originário do fluxo televisivo.

Só que chegará um momento em que a dissimulação cessará, abruptamente, o seu efeito: ao ser convidado a elaborar um *telejornal próprio*, o espectador será implicitamente convidado a abdicar do poder, de que fora, supostamente, investido, no momento em que tiver de passar do *escolher* e do *ordenar* ao *ver*. Seguindo todos os passos propostos por *o meu telejornal*, o espectador acabará por constituir um agregado único de notícias de televisão, um *noticiário* individualizado, alinhado, cujo visionamento sequencial colocará as notícias umas a seguir às outras. Uma vez que as escolheu a partir de um mosaico fragmentário, no qual as notícias se apresentam de forma aleatória relativamente ao momento da sua emissão, ou seja, nada tendo a ver com a hierarquia discursiva e temporal que as definiu no seio do dispositivo televisivo de origem, o espectador *online* será simultaneamente confrontado com duas consequências: *o meu telejornal* passou a ser um agregado sequencial de notícias cuja *duração* total é a soma de todas as que o espectador escolheu (tanto pode ter 3 minutos como 30) e cujo *alinhamento* pode ter mais a ver com a ordem de uma escolha aleatória, baseada no *agora (quero ver)*, do que com uma ordenação temporal hierarquizada e previamente definida pelo espectador. Isto é, no momento de o visionar, *o meu telejornal* pode já não ser o que, de facto, o espectador *quer ver*. Gera-se, pois, em todos estes sucessivos confrontos, uma potencial frustração da relação, revelando-se, afinal, que o poder conferido ao espectador se desvanece no paradoxo da sua posição dúbia: no final, resta um espectador despojado de poder que, para retomá-lo, terá de desistir da concretização do convite que lhe fora dirigido¹⁰⁸.

¹⁰⁸ A presente análise complementa e, em certos aspectos, concretiza a que havia sido, por nós, proposta no artigo citado. Na verdade, suportando-se exclusivamente em algumas das teorias do espectador que aqui desenvolvemos, esse artigo já arriscava um conjunto de perplexidades e paradoxos nos quais o então novo dispositivo proposto pelo *site* da RTP estava, *ab initio*, teoricamente enredado. Como afirmamos na altura, “parece-nos que, na sua génese, o meu telejornal foi constituído na óptica de um serviço para utilizadores que terá a dificuldade de lidar com a possibilidade de estes se poderem tornar espectadores” (Loureiro, 2009: 170). Note-se que, entretanto, *o meu telejornal* deixou de ser novidade mas nem por isso deixou de ser raro na oferta dos *sites* televisivos, facto a que não será alheia a sua quase total irrelevância estatística no *site* da RTP. De facto, de acordo com dados recolhidos junto da RTP e divulgados a 30 de Abril de 2010 em conferência na Universidade do Porto intitulada “Lugares virtuais: espaços criados para o telespectador”, pela investigadora da Universidade do Minho, Felisbela Lopes, durante todo o ano de 2009 (de Março a Dezembro), foram realizados “cerca de 1000 alinhamentos d’O meu telejornal” que, comparados com o número total anual (de Janeiro a Dezembro) de 5413288 visionamentos de peças disponibilizadas no mesmo *site*, demonstram o quase total alheamento dos espectadores/utilizadores do *site* da estação relativamente ao dispositivo de suposto controlo sobre o conteúdo a ver que lhes era proposto: a uma média diária de cerca de 14831 visionamentos de peças corresponde a irrisória média de 3.3 alinhamentos produzidos a cada dia. De facto, ao contrário do que normalmente acontece com experiências bem sucedidas na internet, a presença *online* das estações de televisão continua a dispensar, em geral, dispositivos como *O meu telejornal*, preferindo manter a oferta fragmentada dos seus conteúdos, cujo visionamento seja

As noções de *imobilidade* e *mobilidade* podem ser, aqui, exemplarmente consideradas: o espectador do ecrã de computador, elaborado como *empowered user* pela tecnologia e pelas representações do ecrã é, como vimos, constituído sobre as noções de *mobilidade* e *mobilização*. Os ambientes *online* são elaborados como *espaços* que apelam ao caminho, ao percurso, à descoberta. Toda a prometida mobilidade espacial surgirá, pois, da suposta capacidade do espectador de se mover, de escolher, de clicar, de entrar e sair: capaz de, autonomamente, *trabalhar*. Ao frustrar estas representações de um espectador autónomo e decisor, isto é, ao requisitar a sua efectiva *imobilização* para o visionamento integral de um *programa*, de cuja existência o *empowered user* só se pode aperceber no momento em que completa todas as suas escolhas, um dispositivo como *O meu telejornal* não estará a revelar mais do que a súbita *verdade do espectador*: este só é pretensamente móvel, todo o *poder de uso* se esvai no momento imediato e inevitável da constatação de toda a impotência, da verificação do domínio da instância produtora sobre o suposto utilizador: é a instância produtora que mantém o controlo do *movimento* e da *distância*. É na sua inapelável *imobilidade* defronte do ecrã, subitamente *separado*, que o espectador se descobre: apesar dos modos dissimulados do espectáculo, ele nunca saiu, afinal, do assento, mantém-se detido pelo ecrã e o seu olhar continua dirigido, e o seu corpo comandado, pela luz que, iluminando e constituindo o perfil (apolíneo) do espectáculo do visível, o ilumina a ele. É, no limite traumático da revelação súbita de uma situação para a qual haveria uma falha das representações, o que, nos termos da psicanálise lacaniana, se poderá designar o *choque do Real*¹⁰⁹.

O filósofo esloveno Slavoj Žižek, leitor de Lacan, propõe, aliás, a este propósito, uma interessante inversão crítica dos termos do problema. Para Žižek, é a *interactividade em sentido transitivo*, isto é, uma *privação* da passividade que a máquina opera, que se revela no choque da *imobilização* do espectador ciberespacial: “*o outro é activo por mim, actua em meu lugar; eu ajo através dele, que me torna cada vez mais dependente da minha prótese digital e incapaz de agir*

imediato à escolha, isto é, mantendo o *empowered user* como representação do espectador *online* e evitando situações de paradoxo como a que aqui verificámos existir.

¹⁰⁹ O Real lacaniano não pode ser tomado a partir da realidade quotidiana, é o que fica “*fora do alcance das nossas representações*” (Žižek, 2006b: 13), ou dito de outro modo, “*o vazio que torna a realidade incompleta e inconsistente*” (Žižek, 2006b: 84). Daí que Jacques Lacan coloque o Real para além da oposição entre o Simbólico (a ordem estruturante das representações, da linguagem) e do Imaginário (a ordem da imaginação, da ilusão, da fantasia). Por isso, ao contrário destas duas ordens, o Real de Lacan não pode ser definido nos termos de uma oposição entre ausência e presença, porque é sempre presença, embora se deva entender que, qualquer que seja, a aparência (o espectáculo) que envolve a quotidianidade será sempre um resultado de representações, isto é, trata-se sempre da ocultação do Real. Assim, o Real torna-se apenas acessível através de manifestações magmáticas, erupções das entranhas da sua absoluta presença, revelando-se de forma bruta, traumática, não admitindo qualquer ligação a algo que o estructure como narrativa prévia (em *A Subjectividade Por Vir*, Žižek dá o Holocausto como exemplo de uma destas erupções do Real em bruto). Como é óbvio, o choque do Real a que aqui aludimos não pode esquecer que, no caso do *espectador*, este é o produto de uma longa narrativa. Contudo, se reflectirmos as representações do *empowered user* como geradoras de um quadro simbólico de *morte do espectador* talvez possamos perceber a possibilidade de um choque suficientemente traumático que impeça a repetição da experiência de súbita ressuscitação.

directamente” (2006b: 15). A frustração em potência está, pois, permanentemente presente na noção de *interactividade*: nesta, ao mesmo tempo que sou, pelo outro, privado da passividade, encontro-me, de facto, despojado da verdadeira actividade. Estou *imóvel*, julgando-me interactivo, ubíquo, cinético.

Terá sido, contudo, o *espectador*, constituído como *empowered user*, apenas, pelo surgimento contemporâneo do ecrã de computador e dos seus modos e representações de *mobilidade*? As teses que vimos desenvolvendo apontarão no sentido de uma leitura muito mais ampla e, julgamos, criarão as condições que nos permitem pesquisar os indícios deste desenvolvimento num processo de mudança bem mais largo e muito anterior ao surgimento do ecrã informático. Esta mudança relacionar-se-á mais com os modos activos do *ver* e, desde logo, com as condições ópticas da situação do espectador, que vimos estudando. Estará, assim, relacionada com a própria situação histórica do espectador, com os processos que o imobilizaram, centrando, e o voltaram a mobilizar, descentrando. Queremos, com isto, significar uma pesquisa que perceba, por exemplo, o alcance de uma afirmação de Paul Virilio que, numa entrevista que deu, em Dezembro de 2000, à revista de educação do jornal francês *Le Monde*, afirmou que hoje “já não são as estrelas que olhamos, mas os ecrãs” (2001: s/n). Concentremo-nos, pois, nesta afirmação, desde logo, a partir da noção da distância a corpos emissores de luz (as estrelas e os ecrãs). Talvez possamos perceber, como Virilio afirma noutra conversa, transcrita em *Cibermundo*, porque motivo a nossa contemporânea visão do mundo deixou de ser *objectiva* para passar a ser *teleobjectiva*: “vivemos o mundo através de uma representação que, à maneira das fotografias de *teleobjectiva*, esmaga os planos longínquos e os planos aproximados e faz da nossa relação com o mundo uma relação em que se telecopiam o longínquo e o próximo” (2000b: 90). Não é um facto que os corpos que emitem luz, transformam a noite em dia, alterando a nossa relação óptica com o mundo? Não é, ainda, um facto que é num mundo iluminado que melhor definimos a nossa mobilidade?

2.2. Espaço público rarefeito

Há um aspecto sobre o qual não restarão muitas dúvidas: o processo que levou o espectador a desviar o olhar das estrelas para os ecrãs, não será mais do que uma das concretizações da dupla passagem de uma experiência que, até à Idade Média, privilegiava a *contemplação*, a *theōria*, para uma experiência contemporânea que, num ciclo perdido entre meios e fins, parte e regressa à *utilização* e ao *consumo*. Isto é, nos termos que Hannah Arendt propôs em *A Condição Humana*, esta é uma experiência fundada no *trabalho* (do *homo faber*, o

produtor de utensílios, o fabricante, o utilizador) e no *labor* (do *animal laborans*, que labora para suprir as suas necessidades imediatas), profundamente instalada e dominante nos modos contemporâneos da *vita activa*. O desvio do olhar das estrelas, que contemplávamos, para os ecrãs, que utilizamos e avidamente consumimos, com o conseqüente esmagamento das distâncias, não será, assim, mais do que um dos múltiplos aspectos que consumam a inversão hierárquica, observada pela pensadora alemã, que a modernidade operou, primeiro, entre a *vita contemplativa* e a *vita activa* (Arendt, 2001: 355) e, no seio desta, da própria vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*. Instalou-se, assim, sobre os processos de *trabalho*, o primado do *consumo*, submetendo a noção de *uso* à produção e utilização de utensílios capazes de suavizarem o esforço e a dor do *labor* quotidiano (Arendt, 2001: 145-146; 151). Enquanto a experiência contemplativa teria por conseqüência uma *imobilização* estabelecadora da distância necessária da contemplação, na *vita activa* contemporânea, fundada na vitória do *labor*, não existe mais do que um *imediato*, uma distância esmagada à *actividade* (a própria *tele-visão* anulou-a, o ecrã transpõe todas as distâncias). No olhar para os ecrãs tecnológicos, a antiga distância contemplativa está instantaneamente percorrida, não há qualquer escuridão a transpor, e o corpo iluminado pelos fotões electrónicos encontra-se, supostamente, livre para se mover em qualquer direcção: daí que os ecrãs contemporâneos, especialmente os que *o iluminam*, dispensem naturalmente uma experiência reflexiva do espectador, e reclamem antes a sua experiência efectual, *laboral*. Os ecrãs tecnológicos concretizam a *mobilização* do espectador, intensificando-o sob o modo potencial da multi-tarefa de consumo, uso e produção (Jenkins, 2008: 16), do *using producer*, ao *producing user* ao *everyday user* (Cardoso, 2009: 30-31), três entre uma miríade de formas de dizer sempre, basicamente, o mesmo - o *trabalho* que se consome e, em si mesmo, se consuma. Estaremos, pois, perante a anunciada fusão da *bios* – aqui concretizada na figura do *consumidor*, com a *tekhne* – nas figuras do *produtor* e do *utilizador* (Martins, 2005: 160), reforçando a ideia de que a técnica se está a escapar à mera instrumentalidade, sendo já toda a experiência humana por ela atravessada e afectada (Miranda, 2007: 35-36; 91). Já vimos, contudo, que não bastará, reconhecer esta fusão, mas percebê-la no que implica. Na crítica do sociólogo português Bragança de Miranda à tese do filósofo alemão Odo Marquard de que *não podemos libertar-nos dos usos*, está implícita, precisamente, a necessidade de compreender como a esteticização do mundo, quando a totalidade da experiência contemporânea é atravessada pela técnica, resulta em agenciamentos que revelam que não é só o *uso* que está em causa, mas

também o *ser usado* (Miranda, 2007: 112). Na presente investigação, pretendemos não perder de vista esta linha analítica.

É certo que, apesar de passar a emitir *luz própria*, o ecrã de televisão, tal como sucedia com o predecessor ecrã de cinema (no qual *a luz* do projector *se reflecte*), pareceu requisitar inicialmente, apenas, um olhar contemplativo do espectador *imobilizado*. A ser assim, a experiência do novo espectador televisivo não significaria mais do que um ligeiro reajustamento técnico de posições anteriormente estabelecidas pelo perspectivismo renascentista, e pelas subsequentes experiências do teatro, ou do cinema. Talvez até tenha sido este um dos motivos que levaram o pensamento operativo a considerar que a verdadeira mudança do paradigma espectral se situou, apenas, no surgimento posterior do ecrã informático, individual e que, só neste, o espectador, entendido na sua irremediável passividade, terá sido definitivamente proscrito.

Deve admitir-se a possibilidade de que, nos inícios da televisão, não fosse desde logo perceptível o facto de, por emitir luz própria, o ecrã tenha passado, subitamente, a *iluminar* o espectador, criando as condições de possibilidade para a anulação de toda a escuridão *em qualquer lugar*. Daí que apenas se tenham percebido alterações imediatas de cariz técnico como o tamanho do ecrã, e a consequente criação de condições empíricas para a sua *domesticação* e disseminação: na casa de cada família iniciou-se a multiplicação exponencial de *pequenos ecrãs*¹¹⁰. Na verdade, observaremos que a mudança foi muito mais profunda e que essa domesticação multiplicadora de ecrãs se constituiu na superfície simbólica dos processos modernos de falsa mobilização do espectador, atraindo-o para as categorias simultaneamente *privatizadoras* do consumo e da utilização e *privadoras* da sua presença política no espaço público, resultando na miscigenação e entrelaçamento das esferas públicas e privadas.

Tornando-se *fonte emissora de luz*, o ecrã tecnológico da televisão não só alterou a relação óptica do espectador, iluminando-o e iluminando o mundo em redor (note-se a diferença que existe entre o *ver* do ecrã reflector de luz, como o ecrã de cinema que reclama um dispositivo que concentra toda a luz no ecrã, e o *ver* dos ecrãs tecnológicos que, cada vez mais, funcionam em quaisquer condições de luz ambiente) como, indo muito além das estrelas que só é possível contemplar através da ampliação das lentes telescópicas, se transformou no novo *electrodoméstico* que, docilmente e doravante, assumiria, e semioticamente se reduziria, às

¹¹⁰ No seu clássico *Television: Technology and Cultural Form* (cuja edição original data de 1974), o académico britânico Raymond Williams sublinha, precisamente, o facto de tanto a rádio como a televisão terem desenvolvido as suas emissões para os *lares individuais*, preferindo, por isso, o conceito de *broadcasting* ao de *comunicação de massa* (Williams, 2003: 17).

características do signo pelo qual já os electrodomésticos eram representados: tal como a própria luz eléctrica, o frigorífico ou o rádio, apresentando-se ao comando do seu mestre, o pequeno ecrã passou a poder ser *ligado e desligado*. Passou a poder ser *utilizado*, tornou-se um instrumento que reclama *trabalho* mas responde com *prazer*¹¹¹. A noção de *quem controla*, um suposto *poder* sobre *o que se vê*, iniciam um movimento de transferência simbólica no sentido do espectador individual, um movimento que desenvolverá cinética própria com o aparecimento de dispositivos tecnológicos acessórios (tais como o convenientemente designado *comando à distância*) que, acompanhados pela potencialidade aumentada da escolha dos canais, farão emergir um espectador de televisão pretensamente iluminado pela capacidade de *visão total* e de *comando* do seu próprio destino (Rosen, 2005: 51). Concretiza-se, assim, no *tele-espectador* dotado do poder do uso e da escolha, o *consumidor* que “*sob o olhar mudo de objectos obedientes e alucinantes*” (Baudrillard, 2008: 13) passa a viver “*ao abrigo dos signos e na recusa do real*” (Baudrillard, 2008: 26), isto é, passa a estar *protegido* pelos mitos modernos da abundância e da autonomia: doravante, o espectador televisivo realizará *consumos*, analisáveis de acordo com as categorias estatísticas do *consumismo* (obviamente, consome os *produtos* televisivos que vão sendo sucessivamente expostos no escarpate catódico pelo fluxo de imagens). O (*empowered*) *user* que, para Michele White, é o espectador constituído pelo ecrã de computador, já estará, pois, em fase de constituição avançada com o espectador imerso no *zapping* televisivo, na multi-escolha consumista, anunciando a posterior *utilização generalizada e individualizada* dos ecrãs informáticos da contemporaneidade.

Mas, assim como, já no ecrã televisivo, podemos observar os sinais de avanço da *utilização* e do *consumo*, estes terão sido apenas os modos mais recentes da *vita activa* em que se concretizou a crescente *privatização* da posição do espectador contemporâneo, a sua progressiva retirada da esfera pública e, ainda mais, da esfera que lhe fora nativa na Grécia clássica: a esfera *política*.

As discussões precedentes terão servido já para demonstrar que há, invariavelmente, dois eixos que se cruzam na discussão contemporânea do *espaço público*: um, que opõe as noções de *público* e *privado*; e um outro, que parte da separação problemática entre *real* e *virtual*. Verifica-se,

¹¹¹ Não podemos deixar de referir aqui uma das linhas teóricas que maior sucesso tem alcançado, nomeadamente, nos estudos da relação humana com o ecrã televisivo: a teoria dos *usos e gratificações*. Há ainda, a propósito desta temática, a desabrida analogia proposta pelo filósofo e pintor francês Pierre Klossowski que, em *A Moeda Viva*, um ensaio de 1970, propõe a substituição imaginária da moeda inerte, simbólica, da qual as sociedades contemporâneas se servem no mercado de trocas, pela *moeda viva*, isto é, por seres vivos, mulheres e homens, que serviriam, pois, para definir o preço e pagar todas as trocas e transacções, do salário do trabalho produtor de objectos de uso ao consumo e uso dos objectos (2008: 75-84). O que Klossowski assim pretende denunciar é, precisamente, uma sociedade (sádica) na qual toda a produção exigirá um consumo e uso que se submetem à necessidade e ao corpo, implicando toda a troca, toda a circulação monetária dos corpos, como prazer erótico sobre o objecto trocado (2008: 40).

no entanto, uma cada vez maior dificuldade da ciência em resolver e aprisionar o conceito. Poucos serão os que ainda arriscam delimitar o que *só* pertence ao público e o que é *exclusivamente* privado (McQuail, 2003: 67-68; Lopes, 2008: 91). Igualmente, não será tarefa fácil a dos que se queiram debater com a questão da *realização* e *reificação* do espaço público na contemporaneidade mediática, sejam os que o tomam já como mera erupção *simulacral* (Miranda, 2008: 155), seja os que preferem a sua concretização substitutiva como *espaço público mediatizado* (Mesquita, 2004: 95), o que leva a que outros, ainda, partindo de uma analítica dos *media* como *quarto poder*, identifiquem na presente *crise* uma situação *“ameaçadora e um verdadeiro perigo para o próprio Espaço Público”* (Esteves, 2005: 26). Este, como conceito capaz de traduzir uma totalidade empírica, emerge, assim, crescentemente fugidio, somando-se apenas as certezas de que já pouco valerá a investigação de um inverificável *espaço público natural* (Martins, 2005: 158). Não surpreenderão, pois, os actuais caminhos da pesquisa que se desenvolvem no sentido da *reformulação* conceptual do espaço público (Innerarity, 2010: 15), quando não mesmo da sua total ultrapassagem, através da busca radical de alternativas filosóficas de ruptura, como será o caso, que analisaremos em detalhe, de uma *política nocturna* passível de surgir no seio de *espaços de anonimato* (López-Petit, 2010: 120-127).

Talvez uma investigação da técnica nos permita perceber melhor a actual dificuldade. Se o eixo público/privado sempre foi, antes de mais, da ordem da *bios*, a separação real/virtual remete, hoje como nunca, à ordem da *tekhné*, e é a fusão de ambos no campo de uma experiência cada vez mais atravessada pela técnica que confirma a asserção de Moisés de Lemos Martins ao descrever a contemporânea crise do humano como *“imersão da técnica na história e nos corpos”* (2005: 160). De facto, se é certo que *“o espaço público nunca se reduziu à oposição entre público e privado, nem à simples mediação entre sociedade civil e Estado, nem mesmo à representação (...)”* (Miranda, 2008: 156), isso relacionar-se-á, mais do que nunca, com a invasão, operada pela técnica, de todos os espaços modernos de *controlo da mediação*, na qual os *media* assumiram papel de vanguarda. É desta substituição do espaço público pelos seus correlatos mediáticos e mediatizados, isto é, da substituição do *acontecimento* pela *notícia* (Martins, 2011: 43-46), que se ocupa a problematização da separação entre o *real* e o *virtual*, na qual se joga também a cada vez mais indefinida fronteira do humano. Observaremos, contudo, que é de uma verdadeira fusão de ambos eixos que aqui se trata: a analítica de uma progressiva virtualização tecnologizante do espaço público pelos *media* não pode ser dissociada da pulverização histórica da fronteira da *publicidade*, sendo que esta será também um efeito de

progressiva colonização pela primeira. Regressemos, pois, à nossa linha analítica de força: ou não acharemos, precisamente, numa pesquisa do *espectador*, toda essa dinâmica fusional que reúne *público* e *privado* nos mesmos espaços de partilha por ele povoados?

Ao atingirem com uma força inaudita a esfera privada, os *media* tecnológicos vêm reforçando o surgimento de um espectador paradoxal que, contrariamente ao que sucedia na época clássica (Arendt, 2001: 248-249), já não *aparece* na *ágora* da *polis*. Se existe, para ele, uma *ágora*, esta só poderá desenhar-se sobre uma inversão que opera a partir do seu próprio espaço de intimidade, o que nos remete para um processo de diluição da antiga fronteira entre o público e o privado que, para o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas (1997: 98), começou, a partir dos séculos XVII e XVIII, “*a aparecer nas formas de reunião e de organização de um público leitor, composto de pessoas privadas burguesas, que se aglutinavam em torno de jornais e periódicos*”. Em *A TV do Real - A Televisão e o Espaço Público*, a comunicóloga da Universidade do Minho, Felisbela Lopes, nota, a partir de Habermas, que esta fase de constituição da esfera pública moderna (que se alimenta da emergência cultural de uma crescente massa crítica burguesa, progressivamente *mediada* por uma esfera pública reunida nas publicações da época) surge por oposição à esfera política de dominação das monarquias absolutas. Assim, dos círculos literários e culturais burgueses da alvorada moderna, isto é, *partindo de domínios privados* (da família para o mercado), se fará a reconfiguração do espaço público, através da emergência de um nova esfera pública que se há-de içar à formação da vontade na *polis* moderna, introduzindo mudanças profundas no Estado e nas sociedades. Felisbela Lopes nota, conseqüentemente, que “*ao contrário da antiguidade grega, onde os domínios privado e público funcionavam por oposição, no mundo moderno são perspectivados em articulação*” (2008: 78). Essa articulação desembocou naquilo que Bragança de Miranda designa, em *Política e Modernidade* (1997), o “*controlo da mediação*”, como “*forma histórica de controlar o aparecer, de prever o acontecimento, antecipando-o ou produzindo-o*” (2008: 156). Ou seja, resultou no “*desenvolvimento de métodos de planeamento racional (que) mais não visaram do que controlar directamente o acontecimento, produzindo-o*” (2008: 157): entre outros métodos, cuja implantação no tecido da experiência dificilmente se lhes comparará, a articulação necessária à modernidade para jogar os domínios público e privado num mesmo espaço culmina, pois, nos *media*. Diríamos mesmo que, não só culmina, como terá hoje a sua expressão acabada, totalizada como um “*dever medialidade de toda a experiência*” (Miranda, 2008: 161). Será a partir desta definição do espaço público moderno como *espaço de controlo do aparecer* que perceberemos a que ponto essa função se tornou

essencial para a progressiva operação de substituição do espaço público moderno pelo espaço mediático virtualizado que hoje nos é possível diagnosticar.

Apesar de Habermas ter começado por sugerir-lo nas suas reflexões iniciais sobre o espaço público, provavelmente sob influência do seu mestre e fundador da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno, especialmente no trabalho de referência *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, de 1962 (Lopes, 2008: 79), as suas reformulações mais recentes já não apontam tanto para uma perda contemporânea deste carácter político inicial da esfera pública configurada nos e pelos *media* modernos. Na sua reflexão de 1991 sobre a democracia e o estado de direito, em *Faktizität und Geltung*, o filósofo nota, antes, o surgimento e progressiva diferenciação funcional e cultural de múltiplas esferas públicas, sobrepostas numa esfera pública geral de estrutura anárquica, na qual se forma e circula uma *opinião pública* eventual potenciadora da formação (política) da vontade, num processo que partirá, preferencialmente, da periferia para o centro (Habermas, 1997: 32-33; 113-115). Nessa obra, Habermas (1997: 107) concretiza, ainda, uma esfera pública contemporânea que se divide entre o que designa as *esferas públicas episódicas* (os bares, cafés, os encontros de rua), as *esferas públicas da presença organizada* (os partidos, o teatro, as reuniões associativas) e a *esfera pública abstracta* dos meios de comunicação. As mais recentes evoluções do trabalho teórico de Habermas mantêm, contudo, uma muito mais evidente crença nas possibilidades de emergência política directa de esferas públicas compostas de sujeitos de acção, individuais ou colectivos, dispostos *vis-à-vis*, do que de um espaço público alimentado e *mediado* pelos meios de comunicação de massa.

Partilhando algum do cepticismo habermasiano relativamente à constituição de autênticas esferas públicas, potenciadoras de acção, através dos *media* contemporâneos, não pode deixar de nos interrogar a afirmação de uma vitalidade comunicativa e racional, potencialmente política e independente das mediações da esfera mediática, nas actuais sociedades. Quando nos apoiamos no trabalho teórico de outros autores, como o de Hannah Arendt, o que diagnosticamos é, precisamente, um processo diverso dessa vitalidade, que aponta para uma progressiva *rarefação do espaço público*, entendido nas suas diversas esferas. De facto, das actividades da *vita activa*, só a acção e o discurso, das quais participam o *actor* e o *espectador*, têm a sua génese na *polis*, que surge como a esfera da liberdade e da igualdade, a esfera dos *cidadãos* (Arendt, 2001: 45; 47). Mas esta esfera pressupõe um livre *aparecer* entre iguais, ou seja, a noção de *espaços de aparência* partilhados, nos quais se reificam os produtos de uma acção cuja *“realidade depende inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e,*

portanto, cuja existência possamos testemunhar” (Arendt, 2001: 119). O verdadeiro acto de cidadania, a tomada do poder de acção, implicará, assim, a existência de um *mundo comum* (Arendt, 2001: 73), cuja dissolução se relacionará, fatalmente, com a destruição da noção política de *espectador*¹². Se o ecrã de televisão, lançado na privacidade dos lares humanos durante o século XX, significou um passo em frente na *utilização* e no *consumo*, que são próprios do que está *privado de aparecer* (Arendt, 2001: 136), sobrarão, pois, neste enquadramento, poucas hipóteses de uma inversão do *utilizador* e do *consumidor* num *cidadão* pleno. É certo que Hannah Arendt reconhece que, nas sociedades contemporâneas, o *consumo* emergiu da privacidade e da intimidade originárias, para se tornar *comum*, mas o facto de o *animal laborans* ter conquistado a antiga esfera pública não implica, para a autora, que possa, a partir dessa conquista, subsistir *“uma esfera verdadeiramente pública mas apenas actividades privadas exibidas em público”*, dado que *“as horas vagas do animal laborans nunca são gastas noutra coisa senão em consumir”* (Arendt, 2001: 157). Jean Baudrillard reforçará posteriormente esta ideia ao descrever a própria vida quotidiana como o *lugar do consumo* (2008: 26), um lugar de enclausuramento que *“seria insuportável sem o simulacro do mundo, sem o álibi de uma participação no mundo”* (2008: 27). Finalmente, desta vida quotidiana encerrada, apesar de intensamente mobilizada, Santiago López-Petit escreverá que *“não consiste em nada mais do que uma actividade privada cuja finalidade consiste em produzir uma vida privada”* (2010: 85).

Trata-se, pois, de uma clausura observável a partir de inúmeras perspectivas. É o caso da *eufemização* generalizada que é hoje possível observar no seio do que Pierre Bourdieu designou a *economia dos bens simbólicos* (1994: 175-211). De facto, não será difícil de constatar que a *economia das trocas domésticas*, pré-capitalista no sentido em que dela se expurga a noção de *preço* (falamos, por exemplo, das trocas de presentes pessoais e oferendas que, para Bourdieu, sendo estruturadoras de ligações sociais, se mascaram do aparente desinteresse da troca), é hoje lugar de eufemística dissimulação da dominante *economia das trocas económicas*: há um *consumismo* de larga escala que se joga, de facto, em boa medida, nas intensas trocas de períodos e festas como o Natal, o Ano Novo, o Dia dos Namorados, o Dia do Pai e da Mãe, as datas de aniversário, as festas de casamento. A própria troca pública, económica, marcadamente capitalista e mercantil, dissimula-se e arma-se no segredo *privado* da troca simbólica. Assim, o

¹² Neste aspecto, a *teoria da acção comunicativa* de Habermas encontra, em parte, as teses de Hannah Arendt. Como adiante veremos, em Habermas, a acção verdadeiramente política só pode realizar-se a partir das bases partilháveis de um *mundo da vida* (conceito da fenomenologia husserliana que Habermas adaptou numa perspectiva comunicacional e sociológica) que pressupõe, da parte de todos, o conhecimento e utilização comunicacional, orientada para o entendimento, de uma *linguagem comum* (Habermas, 1997: 86; 2004, 79-114).

avanço do *espírito de cálculo*, constatado por Bourdieu (1994: 190-191), próprio da pujança contemporânea da economia das trocas económicas, vem-se fazendo, também, à custa do *rebaixamento* do que faz parte do mercado público de trocas e, surge, agora, escondido sob o manto da troca privada, dissimulando, em universos de actos aparentemente desprovidos de *interesse*, a sua dominação. A esta interessará, pois, mais uma vez, esconder a transmutação, assim operada, da acção económica no mercado público de trocas: o *consumo* que, mais uma vez, se dilui na aparência do acto generoso da dádiva, está escondido e é, na verdade, reenviado para o seu próprio enclausuramento. Ao eufemismo, de que fala Bourdieu (1994: 182), que mascara o *interesse* da troca simbólica, obliterando ou escondendo o preço e esbatendo o dispositivo da troca, junta-se, pois, um cada vez maior eufemismo que dissimula o carácter público do próprio consumo. Tudo se esconde, nada surge, claramente, à mostra, nada se apresenta com nitidez à possibilidade de um *mundo comum*: baseados no consumismo, o que iremos fatalmente achar são os caminhos de reenvio para o próprio acto consumista e para a necessidade e instantaneidade que ele alimenta. Como consumidores, utilizadores e produtores, estaremos, finalmente imersos na *sociedade fábrica*, “a sociedade inteira que se transforma numa articulação da produção” (López-Petit, 2010: 53), isto é, a sociedade que se (con)funde na fábrica, fazendo-a desaparecer, e em cujo seio “a classe trabalhadora deixa de ser o sujeito político que era antes” (idem). Confirma-se, assim, um esvaziamento do espaço público ou, permanecendo nas palavras do filósofo Santiago López-Petit, surge “um novo cenário dentro do qual nos encontramos perdidos” (idem *ibidem*). Para o pensador catalão não restam mesmo dúvidas de que, na contemporaneidade, “o homo oeconomicus coincide com o homo democraticus” (2010: 70). O cidadão mais não é que um eufemismo que está, na verdade, submerso no mercado, e a democracia deixou de desempenhar o papel libertador e emancipador com que se apresentou às sociedades humanas na alvorada moderna (2010: 69; 71), instituindo-se hoje como modo escapista de manutenção do *statu quo* da dominação.

É, pois, a liberdade subjectiva que, para López-Petit, importa perseguir. Se, inspirados no autor de *A Mobilização Global*, constatámos já, nos capítulos inaugurais da I Parte deste trabalho, a *precariedade do ser*, é necessário que se afirme que a característica básica desse contemporâneo *ser precário* é, precisamente, a sua “*interiorização do medo*”, pelo que “o homem livre é (...) o homem que não tem medo” (López-Petit, 2010: 104). Assim, para poder constituir-se como sujeito político, o cidadão-recluso da contemporaneidade, o espectador tolhido na sua falsa mobilização, tem de promover a sua libertação: terá de empreender um *tornar-se livre*. Um espaço

público sem homens livres é um espaço público vácuo. Sucede o mesmo com o oxigénio na atmosfera terrestre: no ar rarefeito é o oxigénio que falha. Toda a acção se torna torpor, todo o corpo vivo se transforma em fadiga. Onde falha o oxigénio, falha a potencialidade da acção biomecânica, diminui a possibilidade da combustão, da reacção física e química que liberta energia cinética e luminosa sobre o mundo. Não é assim mesmo que encontramos o espaço público na contemporaneidade, virtualmente sobreocupado mas, na verdade, *rarefeito*, porque inócuo, quando partimos das diversas categorias do sujeito político que nos vêm sendo fornecidas pela modernidade, a começar na *sujeição* do espectador como *sujeito passivo*, através da sua mobilização?

Tomando em mãos esta hipótese, observemos a plausibilidade de uma das suas consequências: com a virtualização colonialista do espaço público pelos espaços de aparência mediáticos, produz-se, na verdade, *um efeito ilusório sobre um desfasamento*¹¹³. Os *media*, ao tornarem visível, tornam eufemisticamente acessível. Ao espaço público substitutivo que promovem, todos parecem poder aceder. Há sempre, nos novos ou nos velhos *media*, um potencial cinético, uma mobilização permanente do *espectador*. Sob as luzes onde se revela o visível, todo o movimento parece simples e possível. É dia *em qualquer lado*. Assim *se mostra* o espaço público eufemisticamente sobrepovoado dos *media*. Eufemisticamente povoado de eufemísticos cidadãos numa eufemística democracia, na qual todos têm a ilusão do acesso. Mas eis que uma escavação noutros estratos revela a invasão do vazio, o efectivo desfasamento. Ali, onde os processos de decisão verdadeiramente se formam, a luz só muito raramente entra, e há-de necessitar sempre de percorrer refacções e reflexões num trajecto sinuoso que cruza, invariavelmente, num binómio inescapável, poder e capital. Ou seja: o processo de visibilização dos *media* não produzirá mais do que uma *imagem de espaço público* que não se limita a distorcê-lo. É uma imagem diversa, substitutiva, que se impõe a uma oculta rarefacção da qual os nossos olhos estão apartados. Estamos, pois, a atingir o âmago de um questionamento fulcral, que desdobra o *desfasamento* em duas questões: i) será democrático o *espaço virtual dos media*? Ou seja, ii) poderá ser tomado como *público* o território dissimulado dos processos de tomada de decisão, esse espaço rarefeito, onde a *Realpolitik* verdadeiramente se dá (Miranda, 2008: 23)¹¹⁴?

Julgamos aqui resumir um dos problemas mais prementes das sociedades contemporâneas

¹¹³ Noção que corresponde a uma linha analítica que propusemos, a partir da observação continuada de uma tendência de progressiva substituição de políticos por jornalistas nos plateaus televisivos de informação dos canais generalistas e de notícias portugueses (Lopes et al., 2011: 232; 237-239).

¹¹⁴ Em *Política e Modernidade* (1997), Bragança de Miranda descreve a irrepresentabilidade da *política realmente existente* (a *Realpolitik*) através do paradoxo de uma visibilidade ilusória: “a política é irrepresentável em qualquer dos operativismos e instituições por que perpassa, constituindo o seu conjunto um espaço de visibilidade daquilo que não está lá” (2008: 23).

ocidentais: a tantas vezes denominada *crise da democracia representativa*. Não se tratará, apenas, de diagnosticar a operação de transformação que os *media* exercem, transmutando democracia representativa em mera *democracia aclamativa* (Martins, 2005: 159), mas em perceber toda a extensão do que Daniel Innerarity designa, acertadamente, o *erro da democracia directa*, o qual consiste no preenchimento compulsivo do vazio do espaço público, por cidadãos, tal como a economia é preenchida por consumidores (2010: 77).

Tratamos aqui de uma discussão que se encontra cada vez mais aberta no seio das ciências sociais e humanas contemporâneas. Regressemos às premissas de Habermas: ao *esvaziamento* do espaço público que aqui, criticamente, tentamos atestar, a partir do fechamento mobilizado do espectador nas necessidades quotidianas de consumo e nas tarefas produtivas do trabalho e da utilização, uma formulação habermasiana do espaço público contraporá, certamente, meros estados de *repouso*. Apesar de reconhecer, em *Faktizität und Geltung* (original de 1991), que a esfera mediática contemporânea está a produzir uma *despolitização* da comunicação pública (Habermas, 1997: 110), o que concorda com o cepticismo que sempre manifestou relativamente ao papel dos *media*, o filósofo e sociólogo alemão considera que “*a partir do momento em que acontece uma mobilização, as estruturas sobre as quais se apoia a autoridade de um público que toma posição começam a vibrar. E as relações de força entre a sociedade civil e o sistema político podem sofrer modificações*” (1997: 113). Isto é, Jürgen Habermas pressupõe sempre a existência de potenciais actores públicos, individuais ou colectivos, mesmo quando se encontram latentes ou situados na periferia das esferas de acção. O despertar, a mobilização para a acção racional deliberativa e política, encontrar-se-ão, assim, ao nível de uma *linguagem comum*, acessível quando o que Habermas designa os *sistemas funcionais autopoieticamente fechados*, de que se compõe a sociedade complexa contemporânea (sistemas auto-organizados, tendencialmente fechados e específicos, cuja especialização progressiva se constitui como barreira à comunicação com os outros sistemas) se abrem a essa linguagem, “*situada abaixo do limiar de diferenciação dos códigos especializados, a qual circula em toda a sociedade*” (Habermas, 1997: 84). A linguagem comum não especializada será, pois, “*o medium do agir orientado pelo entendimento, através do qual o mundo da vida se reproduz e os próprios componentes do mundo da vida se entrelaçam*” (Habermas, 1997: 85). Ou seja, de acordo com as premissas do pensador germânico, um *mundo comum* só pode ser possibilitado mediante uma linguagem comunicável entre todos, o que requer esferas de mediação onde se possa situar essa linguagem e onde se façam presentes, da periferia para o centro, os sujeitos da acção

comunicativa, individuais ou colectivos, criando-se as condições para uma comunicação racional capaz de empreender a *totalização do mundo*:

“Através do código comum da linguagem ordinária, eles desempenham também outras funções, mantendo assim uma relação com a totalidade do mundo da vida. Os núcleos privados do mundo da vida, caracterizados pela intimidade, portanto protegidos da publicidade, estruturam encontros entre parentes, amigos, conhecidos, etc., e entrelaçam as biografias de pessoas conhecidas. A esfera pública mantém uma relação complementar com essa esfera privada, a partir da qual é recrutado o público titular da esfera pública” (Habermas, 1997: 86).

Não se terá Habermas apercebido de que, assim como serviria, num espaço público ideal (povoado e equilibrado sobre as categorias modernas do sujeito político inserido num sistema processual de deliberação democrática), a possibilidade de uma acção racional capaz de envolver o todo, a mobilização pela *linguagem comum* que o filósofo advoga como modo de agitar o repouso corre o permanente risco de se preverter, na prática, numa *mobilização populista* tal como a que observamos nos contemporâneos espaços públicos rarefeitos, virtualizados pelo modo de operação dos *media*, tornando-se modo de dominação? De facto, como atrás denunciámos, um dos problemas com que se defronta a noção de espaço público em Habermas será, julgamo-lo, a imposição *apriorística* de um *povoamento*: só mediante o concurso de esferas públicas *já* povoadas de *cidadãos* livres e iguais, capazes de agir individual ou colectivamente, será possível a realização de uma *acção comunicativa racional orientada pelo entendimento*, conceito central na formulação habermasiana de um espaço público consequente, plural e democrático, potenciador de consensos elaboradores da *polis*. A questão reside no facto, que já diagnosticámos na I parte da presente investigação, de que a contemporaneidade nos vem mostrando sinais muito mais evidentes do domínio de processos comunicativos de um *agir estratégico orientado para fins*¹¹⁵, isto é, um agir determinado e conduzido por interesses específicos e *in-comuns*, dirigido ao êxito, que institucionaliza o *modelo do mercado* como *“forma corriqueira de governação”* (Innerarity, 2010: 56). O investigador português João Pissarra Esteves observa, aqui, os sinais de uma crise do espaço público, que se evidenciam, ao nível da comunicação pública, na *“rarefacção dos valores*

¹¹⁵ Ver alínea 1.3.2. do Capítulo 1 da I Parte.

da liberdade e da igualdade” (2005: 14). A consequência, para o comunicólogo, é a “*imagem de uma cidadania diminuída*”, que emerge de um indivíduo “*produtor de opinião pública que se viu reduzido, nas presentes condições sociais e comunicacionais, à condição de mero consumidor de mensagens mediáticas*” (Esteves, 2005: 15)¹¹⁶. Assim, numa sociedade de consumidores e utilizadores, privada de *espectadores* (privada, claramente, no duplo sentido da *privação* e da *privatização*), na qual, a cada passo, se observa a *dissolução do comum* (López-Petit, 2010: 96), teremos cada vez maiores dificuldades em encontrar uma autêntica e estável esfera pública e, em consequência, ainda mais espinhosa será a tarefa de achar uma esfera real de acção e cidadania.

Este problema percebe-se, desde logo, na relação problemática que a crescente anonimização social desenvolve com as possibilidades de uma cidadania capaz de agir (através, por exemplo, da generalização das interações à distância, que rompem a tradicional relação entre espaço e tempo e facilitam a fuga à *identificação* imediata, mas também da urbanização dos não-lugares que generaliza o anonimato de proximidade). É uma das várias questões com as quais a formulação habermasiana do espaço público se debate: “*as estruturas comunicacionais assim generalizadas comprimem-se em conteúdos e tomadas de posição desacopladas dos contextos densos das interações simples de determinadas pessoas e de obrigações relevantes para a decisão*” (Habermas, 1997: 93). De facto, poderá alguém, um *avatar*, o espectro virtual de um *utilizador-consumidor* escondido no seu domínio doméstico, *privado*, reclamar cidadania plena quando se manifesta, precisamente, a partir desse anonimato original? Tentaremos, adiante, reflectir a complexa oposição *identificação/anonimato*, cujos efeitos ressoam, hoje, como réplicas infundas de um terramoto, abalando os alicerces do pensamento moderno do espaço público. Mais uma vez, será na constatação da *rarefação do espaço público*, evidente na diluição das fronteiras tradicionais entre o que pertencia às esferas públicas e o que devia permanecer nas esferas íntimas e privadas, por isso, promotora de um questionamento radical da noção de *espaço de aparência*, que encontraremos os sinais de que outras e novas categorias talvez sejam necessárias para pensá-lo. Eventualmente, teremos mesmo de empreender a sua rejeição, isto é, constatar uma *rarefação ex-nihilo* e radicalizar o pensamento do espaço público a partir desse ponto. Este é

¹¹⁶ Deve referir-se, no entanto, que, no texto citado, que resulta das suas provas de agregação, João Pissarra Esteves não aprofunda esta linha de raciocínio. O investigador insiste, pelo contrário, na fé moderna de que os *media* mantêm um carácter ambivalente, cuja acção “*combina características de, simultaneamente, dispositivos de controlo e meios de resistência social*” (2005: 22-23). Pissarra Esteves prefere, assim, interpretar como sinais de vitalidade do espaço público contemporâneo situações como as das manifestações de rua em vários pontos do mundo ocidental que se seguiram à guerra do Iraque, de 2003, cuja amostra empírica acompanha as suas considerações. A crítica que propomos prefere colocar-se, contudo, ao nível dos efeitos desse tipo de manifestações públicas no efectivo terreno da acção política. Nas sociedades ocidentais, é no carácter meramente eufemístico desses efeitos que melhor compreendemos a existência de um desfasamento. Isto é, a noção de um espaço público altamente configurado e eufemisticamente energizado para e pelos *media* resulta, na verdade, num *espaço público rarefeito*. A noção de que o espaço público será configurado para fazer funcionar o princípio mediático de que apenas *acontece o que aparece* tipifica essa definição e demonstra as teses que defendem para os *media* um papel mais amortecedor do que mobilizador de uma autêntica acção política.

um dos aspectos que nos merece maior atenção na proposta de Santiago López-Petit, até porque nenhum voo panorâmico sobre a contemporânea discussão do espaço público, quando fundada nas categorias e conceitos modernos, nos parece devolver qualquer visão satisfatória: tal como a modernidade, ou o espaço público nos surge como um todo eufemístico sobrepovoado ou se desenha sobre o nada da sua irremível rarefacção.

É certo que as mais recentes reformulações da discussão do espaço público, fundadas nas categorizações tradicionais, não se cansam de procurar caminhos de saída para alguns dos problemas que aqui tentamos identificar e criticar. Linhas de pensamento como a teoria habermasiana do espaço público já admitem, por exemplo, a possibilidade de discussão e deliberação públicas de assuntos que tradicionalmente pertenciam às esferas íntima e privada, por uma *“versão tolerante do princípio da neutralidade”* (Habermas, 1997: 40). Em *Faktizität und Geltung*, Habermas sublinha que *“o legislador político que regula, por exemplo, a ‘violência no casamento’ poderá introduzir nos seus debates temas e contribuições correspondentes, sem ferir com isso a imparcialidade do processo de legislação”* e, por isso, o pensador germânico considera que *“falar sobre algo não implica intrometer-se nos assuntos de alguém”* (idem). Como atrás deixamos subentendido, Habermas não está a sugerir, com esta tolerância, uma abertura indiscriminada da antiga fronteira pública ao privado ou, muito menos, a admitir a irrupção indiscriminada da intimidade no espaço público. O filósofo e sociólogo alemão defende, pelo contrário, que *“a esfera íntima tem de ser protegida da curiosidade e dos olhares críticos dos outros; todavia, nem tudo o que é reservado às decisões de pessoas privadas deve ser subtraído à tematização pública”* (idem), propondo, assim, uma relação de complementaridade entre as esferas íntima e privada e as esferas públicas povoadas de sujeitos que emergem das primeiras. Daí que, para Habermas, a noção de um espaço público signifique, forçosamente, um povoamento (prévio e necessário) por sujeitos de acção individuais ou colectivos, cujo leque pode abranger desde *“associações que representam grupos de interesses claramente definidos, uniões (...) e instituições culturais (...), até ‘public interest groups’ (com preocupações públicas tais como protecção do meio ambiente, protecção dos animais, teste dos produtos, etc.)”* (1997: 87). Ou seja: eis-nos regressados à casa de partida.

A questão em que insistimos é, pois, que só nos parece realizável uma tal noção de espaço público mediante a verificação da pré-condição, que o próprio Habermas coloca diante de todas as restantes: de que o espaço público só se torna possível pela via de uma acção comunicativa racional orientada pelo entendimento. Ou seja, para se realizar o espaço público

habermasiano, que pressupõe a totalização possível da pluralidade, ele não necessita apenas de estar povoado, mas de sê-lo *comunicacionalmente*, por autênticos sujeitos racionais capazes de um agir político, aberto e apontado às possibilidades do consenso. O próprio Habermas o reconhece:

“Esse tipo de esferas públicas, autónomas e capazes de ressonância, dependem de uma ancoragem social em associações da sociedade civil e de uma introdução em padrões liberais da socialização e da cultura política, numa palavra: dependem da contrapartida de um mundo da vida racionalizado” (Habermas, 1997: 90-91).

O modelo do filósofo alemão situa-se, pois, irremediavelmente, numa noção *ideal* de espaço público (Lopes, 2008: 86) e funda-se, obviamente, sobre as categorias clássicas e modernas do sujeito político. Note-se como, desde logo, ele reclama a presença de *actores* e *espectadores* cujas actividades visam a elaboração racional e objectiva da *polis* e não a mera defesa de interesses subjectivos, fragmentários e privados. Se o modelo habermasiano nos parece realizável num contexto criticamente *povoado* de espaço público, percebe-se, pois, a sua muito maior dificuldade nos contextos de esvaziamento e anonimização que vimos diagnosticando. Um desses contextos será o da irrupção, nos *espaços de aparência*, de actores cujo agir é, no sentido habermasiano, estratégico, orientado para fins, isto é, para sucessos específicos que se consomem e se esgotam em si mesmos. O grande problema do espaço público habermasiano e, no fundo, de uma discussão do espaço público que se mantenha presa às categorias tradicionais que, como vimos, tiveram como efeito a *passividade do espectador*, será, enfim, a sua neutralização, para não dizer inutilização política, pela contemporânea mobilização.

Para autores como Daniel Innerarity, esta é uma situação que confronta a própria ideia de *espaço público*, a qual, pelo contrário, *“exige que nos situemos à margem da tendência geral para pensar a sociedade com base nos direitos do indivíduo ou nas utilidades económicas”* (Innerarity, 2010: 21). O certo é que, como atrás denunciámos, se se observa o esvaziamento de um *espaço público de cidadãos*, outra das consequências desta tomada do lugar do *espectador* pelos *utilizadores* e *consumidores*, e da elevação do íntimo à categoria do público, será a que se percebe da simultaneidade da *virtualização* e da *privatização* do espaço público e da esfera política, cuja transposição, durante todo o século XX, para os mais híbridos espaços da produção

mediática, se terá feito acompanhar também de uma cada vez maior ocupação destes pelos assuntos da esfera individual (Lopes, 2008: 108; Innerarity, 2010: 31-39). E não é um facto que, numa época na qual o *corpo* emerge como “*a derradeira utopia*” (Miranda, 2007: 174), é o que é próprio do *privado* que emerge e “*daí o intenso dramatismo da doença e do crime*” (Miranda, 2007: 181), temas que, precisamente, atravessam com força inaudita o quotidiano da contemporânea produção dos *media*?

Uma análise atenta à evolução do ecrã de televisão, não deixaria, certamente, de entreabrir esta hipótese analítica que, fatalmente, emerge e se relaciona com a presente reflexão: a de que será interessante observar até que ponto a própria proposta televisiva se foi trasladando progressivamente de conteúdos programáticos e de uma proposta constitutiva de ecrã inicialmente centrados no *tratamento da coisa pública* (Eco, 1993: 135; Wolton, 1994: 24; Herreros, 1998: 57-60; Verón, 2001: 6; Lopes, 2005: 92), ou seja, do *Nós* como *corpo político*, para uma *privatização* e *intimização* de temáticas e matérias (Casetti & Odin, 1990: 9-26; Eco, 1993: 135; Mercier, 1996: 168-169; Herreros, 1998: 60, Verón, 2001: 6). Observar-se-á, pois, no ecrã televisivo, um lançamento ou *explosão do corpo como propriedade*, que *se dissemina por toda a experiência* (Miranda, 2007: 180-182), na qual se vem envolvendo de tal modo que o papel substitutivo (inicialmente, mediador), que assumiu relativamente ao espaço público e à *polis*, se vem tornando questionável, por vezes, até em termos de grande violência argumentativa¹¹⁷ - porventura, por se ter transmutado totalmente num papel meramente produtor de sucessivos e instantâneos *bens de consumo*. Esta hipótese relaciona-se com a que acima deixamos denunciada: a de que, ao esvaziar a antiga esfera política, ao *privatizá-la*, através de uma experiência *mediaticamente mediada* em que o mundo é agora vivido *em segunda mão* (Innerarity, 2010: 89), o *espectador mobilizado* se tenha deixado submergir nas *ágoras* metafóricas dos *espaços de aparência* tecnológicos (televisivos ou informáticos), nos quais, na verdade, já só aparecerá dissimulado, como *cidadão virtual*, tantas vezes, como fonte de uma informação espúrea ou comentador de utilidade circunstancial, a chamada *vox populi*. Se assim for, justifica-se a actual preocupação do pensamento operativo com o *empowerment* do *user*: constatado o irremediável enfraquecimento do *cidadão* moderno, coloca-se agora no *utilizador* e *consumidor* da contemporaneidade, ou promete-se-lhes através das tecnologias da mobilidade, a expectativa última de ascensão (*empowerment*) à esfera dos assuntos políticos o que, como vimos, pode facilmente resultar numa

¹¹⁷ Recordaremos, a este propósito, o feroz ataque dirigido, em 1993, pelo filósofo austríaco Karl Popper, ao “*poder colossal*” da televisão (Popper & Condry, 2007: 30), poder que reclamava, na opinião do pensador, uma necessidade imperiosa e urgente de esclarecimento, sob pena de “*nenhuma democracia (...) sobreviver se não se puser cobro a esta onnipotência*” (idem).

falácia que não pretende mais do que perpetuar a operatividade da mobilização dominadora¹¹⁸. Ou seja: é a própria noção do *espaço público* como território de acção política, no qual baseiam a sua força constitutiva, que os *media* colocam paradoxalmente em questão (Innerarity, 2010: 89).

Fará, pois, sentido pensarmos uma alteração cuja linha de fronteira epistemológica já não se situará mais nas oposições superficiais, que têm centrado muitas das análises operativas, como aquela que coloca o ecrã de televisão e um pretense e já pretensamente ultrapassado *espectador passivo*, defronte do ecrã do computador, com o seu *utilizador plenipotenciário* que mata a própria noção do espectador (Jenkins, 2008: 3). A alternativa que propomos, para tentar chegar a uma proficua discussão do espaço público na contemporaneidade, passa pela análise cuidada da *situação do espectador* desvelando o processo da sua eufemística mobilização: entre a situação óptica do espectador de uma imagem que é reflexão de uma luz projectada e o de uma imagem gerada através da luz emitida pelo próprio dispositivo; entre o *espectáculo* que necessita de um espectador *imóvel*, na *obscuridade* do lugar, e o *espectáculo* que, ao mesmo tempo que lhe oferece a ilusão da *mobilidade* (que o induz à utilização e ao consumo), o *ilumina*, infiltrando-se em qualquer lugar, denunciando todos os seus movimentos. Teremos, pois, de descrever o processo optocinético que, no último século, *iluminou* o espectador, constituindo-o na contemporaneidade como ilusório *empowered user* e, simultaneamente, se fez acompanhar da narrativa mítica da *omnipotência*, tornada modo verbal e complemento directo da promessa moderna da *omnividência*. Esta linha analítica que nos trouxe, precisamente, até ao ponto em que a nossa investigação se encontra, coloca-nos, no entanto, perante um problema que, como vimos, se nos apresenta como um colete-de-forças: se o moderno *empowered user* e as suas promessas constituem apenas um espectador eufemisticamente emancipado da *condição passiva e doméstica* a que está confinado, se é o espectáculo que mantém toda a sua potência de interposição vendendo ilusões e mitos na multiplicação quotidiana das imagens, existirá algum modo efectivo de *libertação* do *espectador*? Restará, ainda, algum horizonte de possibilidade para um *espectador* livre, potencial habitante de um espaço público para uma efectiva acção?

Perante as *ágoras* virtuais povoadas de multidões espectrais, a alternativa poderá ser, de novo, uma *polis* capaz de construir o renovado *theatron* luminoso e de nele se representar; onde as faces apolíneas de *actores* e *espectadores* se revelem e os feitos dos homens livres possam ser

¹¹⁸ Registe-se o simbolismo duplo que reside, primeiro, no aparecimento, em Portugal, da chamada *Loja do Cidadão*, local de designação reveladora, onde o Estado concentra todos os serviços públicos que envolvem balcões de atendimento, num *escaparate* centralizado, ao dispor de um cidadão-cliente e, depois, da abertura dessas Lojas do Cidadão em plenos centros comerciais, como acontece, por exemplo, no Arrábida Shopping, em Vila Nova de Gaia, onde, em 2011, foi aberta uma Loja do Cidadão, à semelhança do que já se verificara em 2008 no Odivelas Parque.

cantados. Haveria, aqui, uma poética dos primórdios, um eco antigo de vozes e relatos, que clamaria o retorno de uma presença, num renovado *espaço de aparência*. Mas, sabemo-lo, é da própria natureza do eco: nunca ele nos chega na sua essência originária. O eco é sempre um efeito do tempo. E, no tempo, o eco pode até ser o retorno da voz de si mesmo, dada de novo a si mesmo, num mundo comum que reclama a aventura de uma descoberta nunca feita: descobramos o escuro.

2.3. O *espectador* necessário

O filósofo italiano Giorgio Agamben diria que o *contemporâneo* reside não num olhar que se fixe nas luzes do seu tempo mas na capacidade de nele perscrutar e perceber o escuro. Ou seja, será *contemporâneo* aquele que for “capaz de escrever mergulhando o aparato na treva do presente” (Agamben, 2010: 22). Sermos contemporâneos dependerá, então, como defende Agamben, de sabermos remover toda a luz que nos ofusca e pormos em acção as *off-cells*, as células retiniais que são activadas pela falta óptica de luz: por isso, *ver no escuro* significa *agir* (2010: 22-23). A contemporaneidade chama-nos, pois, a essa acção, que implica a rejeição de uma cegueira imposta pelas luzes intensas da época, mas, partindo das luzes e conhecendo a sombra que produzem, empreender a descoberta da sua “*obscuridade íntima*” (Agamben, 2010: 23).

É essa *acção no escuro*, um *ver* diferente, subjectivo, que cabe como tarefa ao *espectador* da contemporaneidade, tornando-o objecto fulcral de uma investigação que se nos impõe¹¹⁹. Há, contudo, muitos modos de a empreender. Propomo-nos fazê-lo mantendo o jornalismo e a produção mediática de objectos comunicacionais no eixo de uma análise que, na contemporaneidade, não poderá esquecer o papel constitutivo dos *media* e do jornalismo na formulação dos conceitos de espaço público.

2.3.1. Do *ser-espectador* como condição de acção

Muitas vezes, descrevem os repórteres, a reportagem, como o *acto* que resulta de um *mergulho* a que se segue uma *necessária emersão*. É assim que a descrevemos, quando a vestimos de metáforas, perante as plateias de estudantes ávidos de conhecer os segredos da revelação e do relato do mundo. É também assim que, noutros termos, a subsume a precisa

¹¹⁹ Trata-se de uma investigação que, como veremos, vem sendo reclamada de várias formas e pelas mais variadas razões. O investigador português José Manuel Bártolo considera, por exemplo, que a *imagem sedutora* que os *novos media* produzem (que subsumiremos adiante sob o conceito de *imagem-libido*) implica, para cada um de nós, a reaprendizagem da “*experiência de se ser espectador*”, aprendendo “*uma nova técnica da observação e uma nova gramática visual que nos permita fazer a leitura dessas imagens extraordinárias*” (2011: 54).

genealogia da reportagem empreendida por um dos mais prestigiados repórteres e teóricos portugueses da reportagem, Jacinto Godinho. De facto, a investigação de doutoramento de Godinho, de 2004 (que está a produzir extensa bibliografia, de extraordinário alcance, sobre o assunto), constitui-se como um poderoso contributo para a formulação desta ideia. Ou seja: o *repórter*, para passar ao *acto*, para poder ser o *actor* que detém a voz do *relato*, deve saber constituir-se como *espectador*. Jacinto Godinho percebeu-o na sua investigação e, por isso, para realizar uma genealogia da reportagem, teve de dedicar uma boa parte da sua tese à tarefa arqueológica.

Pesquisando as origens do *ser-espectador* na Grécia clássica, a partir do pensamento cruzado de autores como os filósofos Hannah Arendt e Immanuel Kant, Godinho concluiu que não será na instalação da passividade que encontraremos o *ser-espectador*, mas na ignição da *acção* (Godinho, 2004: 352-363). De facto, já vimos que Arendt demonstra em *A Condição Humana*, a partir de Aristóteles, que do *ser-espectador* grego não fazia parte um mero carácter contemplativo da experiência (Arendt, 2001: 237; 248-249). O *ver* e *ouvir* com outros, *iguais* e *livres*, pressupunha a *partilha* das condições da acção e do discurso, condições de construção da *polis*. A experiência do *theatron* não começou por ser uma experiência meramente lúdica: ao *espectador* trágico foi conferido um *tudo ver* para, como vimos em Nietzsche, se promover nele uma *omnisciência*. Arendt preferiria falar de um espectador com capacidade de *judgar*. É certo que nele observamos o início da promoção irrevogável de uma separação física e óptica, que terá estado, assim o julgamos, na origem da moderna proscricção do *espectador*: passivo, tomado de assalto e detido pelas diversas formas furtivas de apresentação da dominação. Contudo, o *theatron* grego é ainda a sede de um momento de representação necessário à *polis*: nele, o *espectador* pode distanciar-se da representação, deixando que se instale a *krisis*, uma ruptura entre sujeito e objecto que é também instância *crítica*, para à representação se reunir, já depurado, tornando-se capaz de estabelecer um *juízo* crítico (Godinho, 2004: 354). Essa capacidade significará, então, uma liberdade que é condição de *acção*. É nesta liberdade subjectiva que é também uma detenção do tempo, um suste de respiração num mergulho que só se completa pela emersão libertadora, que Jacinto Godinho ancora a relação entre o trabalho do repórter, isto é, a tarefa de produção do relato, e o *ser-espectador*.

Terá sido este, o engano fatal, que é agora necessário desfazer, das considerações modernas do *espectador*. Engano que, muito provavelmente, continuará a empurrá-lo para fora do pensamento operativo contemporâneo, promovendo a sua substituição empírica por conceitos que

fogem, em si mesmos, à possibilidade de *partilha para a acção*. O espectador moderno pressupõe sempre uma relação apartada, uma separação entre espectador e espectáculo, a permanência de uma distância na dualidade sujeito-objecto. Daqui só poderia emergir um *espectador passivo* porque, mantido à distância, contido e dominado, se limita a partilhar com outros as relações que se estabelecem no *visível*, relações ópticas com objectos promovidos externamente (por uma dominação inapercebida) e dispostos para observação. Como vimos, apesar de a mobilização da nossa época ter elaborado a ilusão de actividade, prometendo a imersão cinética do espectador no espectáculo, isto é, a transposição da distância pelo movimento induzido, mais não terá feito do que perpetuar a proscricção do espectador como sujeito de acção: não é um facto que a intensa luz espectacular, que promove espaços ilusórios de mobilidade total, não tem outro efeito que não seja o controlo, a vigilância e a contenção de todos os movimentos? A nossa época limitou-se, no fundo, a eufemizar a acção política, tornada furtiva, fugidia, difusa, porque tende, em permanência, à dissimulação, facilitada pelas luzes ofuscantes. A *política da aparência* mantém uma relação problemática com a *política da transparência*.

Acontece, pelo contrário, que o *ser-espectador* não surgiu para a passividade. Emergiu, antes, como condição para a *polis*, para a *acção* em comunidade, partilhável e partilhada. Ao espectador proscrito que a modernidade nos lega, há pois que opor a *necessidade* de pensar o *ser-espectador*.

O que se pretende aqui defender é, precisamente, a recuperação de um pensamento ontológico do *espectador* que faça dele ponto de origem e viagem, num esforço teórico que o entenda e critique como horizonte de possibilidade de um *mundo comum*. Ou seja, um pensamento que repense o *espectador*, visando a sua libertação para a acção. E, nesse sentido, tal como no sentido que para ele propõe Jacinto Godinho na sua investigação, o *repórter* deverá ser, antes de mais, um *espectador* que mergulha e emerge, que vive a experiência para dela se distanciar, tornando-se capaz de, sobre ela, formular juízos críticos que o libertam para a *acção*, para o relato que instala, sucessivamente, outros *espectadores* capazes de agir: “o *legein* implica, a partir do relato, uma comunidade actual, criando uma dinamos discursiva em que todos são, à vez, actores e espectadores” (Godinho, 2004: 355). Notaremos, contudo, que a nossa investigação já percebeu aqui a existência de um questionamento fundamental: em que *plano de acção* teremos de colocar o repórter como espectador da contemporaneidade? Estaremos a falar do *mesmo plano* quando descrevemos a *acção* do repórter, isto é, quando o repórter *produz o relato* que instala espectadores, e quando inscrevemos, no repórter, o *ser-espectador*?

De facto, teremos já percebido a existência de dois planos distintos que, muitas vezes, conflituam entre si: um primeiro, subjectivo, íntimo, no *ser-espectador*; um segundo, emergente no objecto que é formulado no relato produzido, isto é, situado ao nível de um *mundo comum* elaborado sobre *espaços de aparência*, ou seja, *visibilizado*. Percebemos, atrás, como este segundo plano se tornou, na nossa época, profundamente problemático. Os *media* formulam objectos que, tal como escreveria, em 1922, o jornalista norte-americano Walter Lippman, ao constituírem-se como pontos de referência no *mapa mundi*, facilitam aos homens a “*travessia do mundo*” (2004: 12). Só que, para o fazer, os *media* necessitam de criar objectos *visíveis*, que se tornam, através dessa *visibilização mediada*, partilháveis por todos, *como objectos*. A elaboração de objectos é, aliás, como bem sabemos, um dos problemas fulcrais das discussões em torno das práticas jornalísticas: chamados à produção de objectos, os jornalistas debatem-se constantemente, e precisamente, com o paradoxo irresolúvel da objectividade (Traquina, 1999: 168; Tuchman, 1999: 83-84).

É este o momento em que se coloca uma questão, que resumiremos do seguinte modo: toda a emergência à luz é problemática na contemporaneidade, porque corre constantemente o risco de anular as sombras. Na formulação de Agamben, toda a emergência à luz, diríamos, todo o *aparecer* em espaços de aparência, comporta o risco de esquecimento da sombra. E é na perda do escuro que perdemos o nosso tempo. Ou seja, a contemporaneidade mediática, povoada de objectos cinéticos intensamente iluminados, terá de ser criticada, precisamente, a partir da noção de que esses objectos são constantemente formulados para *consumidores* e *utilizadores* que, como vimos, estão intensamente mobilizados pelas luzes da época, sendo assim tornados espectadores verdadeiramente passivos, embora eufemisticamente se julguem *libertos para o movimento*. Os objectos mediáticos elaborados para a visibilização imediata não são, pois, mais do que *objectos de consumo e uso*. Deste modo, ao diluir-se na veloz circulação comunicativa, veiculada nos modos cada vez mais acelerados de operação de novos e velhos *media*, o jornalismo dilui-se no resultado derradeiro da produção de relatos instantâneos e fugazes que já não são capazes de instalar qualquer *dinamos* discursiva que seja energia potencial de acção: antes, limita-se a constituir objectos facilmente *identificáveis*, objectos que se dispõem ao mero *reconhecimento* imediato no *mapa mundi* da existência, objectos visíveis. Trata-se de uma *anagnorisis* tragicômica mas sem tragédia ou comédia que a tornem verdadeira narrativa do mundo. Assim, o jornalismo torna-se tão *objectivo* que mais não faz do que produzir objectos com os quais jamais se irá comprometer: e por isso, se insere tão anodinamente na cadeia

(re)produtiva cinética da comunicação, à qual apenas interessa a velocidade a que circulam os objectos nela lançados. Daí que hoje tanto se fale na função reconfortante do jornalismo¹²⁰, a qual atingirá o seu cume quotidiano no profuso e variado escaparate noticioso diário, no qual se expõem as notícias como *promoções do dia* que se transaccionam no supermercado da esquina. Como *bens de consumo*, às notícias basta que se constate a sua existência e o facto de estarem disponíveis para aquisição (e posterior descarte, à vontade do 'cliente').

A *reportagem* que Jacinto Godinho pretende atingir é, contudo, *outra coisa*. Pretende o desassossego, instiga a agitação e almeja a acção política. Precisamente, por reclamar, no repórter e nos espaços e instâncias nos quais a sua acção intervém, o *espectador*. Daí que, na presente reflexão, proponhamos uma investigação da *necessidade do ser-espectador*, opondo-a ao espectador desapossado formulado pela modernidade, cuja energia potencial de acção tem vindo a ser completamente exaurida na cinética mobilizadora da intensa iluminação do mundo.

Julgamos não estar a promover uma excessiva generalização ao pensarmos que um autor como Pierre Bourdieu colocaria nesta investigação do *ser-espectador*, que bem pode ser descrita a partir de uma metodologia, a pesquisa de um *espectador* capaz de, através da reflexividade, evitar as armadilhas do que o sociólogo francês designou o *ponto de vista escolástico* (1994: 215-230). Nesse sentido, o *espectador necessário* seria aquele que se mostrasse capaz de, instalando-se na *krisis*, reflectir os seus próprios vícios teóricos, possibilitando um permanente e renovado exercício produtivo e reflexivo da distância crítica. É aqui que a reflexão de Bourdieu nos sugere um *espectador* que possa ser pensado como *sujeito de acção*. O filósofo Santiago López-Petit tem vindo a aprofundar ainda mais este procedimento metodológico ao propor o que designa a *unilateralização do olhar* como operadora de um pensamento verdadeiramente crítico. O autor catalão considera que a verdadeira *krisis* só se instalará a partir de uma operação radical de redução sobre a própria vida e sobre o mundo, uma *epoché* que, colocando o mundo em parêntesis, isto é, partindo de *“uma rejeição total da realidade”* (López-Petit, 2010: 12), seja portadora de um olhar verdadeiramente crítico, um *olhar unilateralizador* (contudo, não unilateral) que não pressupõe *“uma realidade objectiva exterior”* (López-Petit, 2010: 13). Olhar de um modo unilateralizado significará colocar cada caso, cada momento, em causa. A radicalização de López-Petit passa, contudo, por ir além de um pensamento meramente reflexivo (pensar o pensar),

¹²⁰ Trata-se de uma crítica recorrente mas que, julgamos, está particularmente bem concretizada na obra *O Novo Espaço Público* do filósofo basco Daniel Innerarity. Nela, o autor estabelece o nexo entre a produção de um discurso mítico pelos *media* e o efeito protector do próprio mito, o que concorda com as teses que afirmámos no capítulo anterior. Em consequência disso, através dos *media*, vivemos um *“horizonte mitológico”*. Escreve Innerarity que *“a corrente actual dos nossos discursos é variada e insólita à superfície; mas, considerados no seu todo, os meios de comunicação produzem um mundo livre de surpresas, isto é, mitológico, no qual a boa notícia é não ter acontecido nada”* (2010: 92).

chegando a um “*pensar contra o pensar*” que, combinando a *epoché* (fenomenológica) com uma epistemologia (genealógica), constituirá, finalmente, o *olhar unilateralizador* (2010: 52). Não medindo, para já, toda a extensão da tese de López-Petit que, como veremos, culmina no *espectador* como detentor da *força do anonimato* (2010: 52-53), diríamos que, em qualquer das teses, de Bourdieu a López-Petit, o que encontramos preconiza, desde logo, um *espectador* cujos ponto de partida e trajecto nos parecem, invariavelmente, remeter para o aprofundamento crítico de uma condição do *ser-espectador* que bebe continuamente das fontes da subjectividade.

Independentemente de uma abordagem mais ou menos radical à subjectividade inerente, a ideia que nos parece aqui assentar é esta: colocado em causa o espectador *público*, constituído nos e pelos modernos espaços de aparência formuladores do espaço público tradicional, o *ser-espectador* tornar-se-á hoje, como nunca, uma *necessidade*: como condição de acção política, de um possível fazer comunidade, que se manifesta e impõe à época que somos. É nesta necessidade imperiosa que a tarefa de *agentes* como os jornalistas se torna questão - à sua produtividade utilitária, objectiva, que produz meros *objectos de consumo e ferramentas de uso* no espaço virtual dos *media*, é necessário opor a sua potencial produtividade política: o jornalismo, tal como o concebeu a modernidade, como substituto integrador e totalizador do espaço público, necessitará, assim, de um questionamento radical, capaz de interpelar o espaço mediático como espaço público e de denunciar e olhar criticamente a sombra produzida na intensa luz da sua contemporânea virtualização. Julgamos mesmo que a radicalidade de tal questionamento significará, inclusive, a interpelação à própria *identidade* dos jornalistas, algo que se vem percebendo no mal-estar que o campo jornalístico evidencia quando colocado em reflexão. Não estará, de facto, o jornalismo a colocar-se já permanentemente em questão, nas suas várias dimensões, quando se percebe inócuo, quando os jornalistas reconhecem a sua função meramente espectacular ao constatarem-se transformados nas teatrais marionetas da dominação, os chamados *pés-de-microfone*? Não estará o jornalismo de tal modo abraçado pelo mito cinético e luminescente do nosso tempo que já não consiga libertar-se para a zona de sombra onde, detendo a marcha do tempo e liberto do jugo das *identificações imediatas*, estaria mais livre para a acção de relato do mundo? Não sentirão os jornalistas, a um nível epidérmico, esse mal-estar que perpassa cada indivíduo colocado numa eufemística solidão superpovoada, quando se apercebe detido e anulado na possibilidade de resistir, por uma tão dissimulada como generalizada

interdição da impotência, tal como a diagnostica o filósofo italiano Giorgio Agamben num dos seus mais recentes ensaios (2010: 57-59)?¹²¹

A investigação teórica que propomos falará não “*de uma mudança no papel do público no processo político, trazendo a esfera do discurso político para as experiências quotidianas dos cidadãos*” (Jenkins, 2008: 219), isto é, rebaixando a política à esfera do consumo e da utilização, mas da necessidade de promover, através do pensamento do *ser-espectador*, a elevação da vida quotidiana, da experiência subjectiva, múltipla e fragmentária do *mundo da vida*, à sua possibilidade como horizonte crítico de um *mundo comum*. Já vimos como, nas condições eufemísticas da contemporaneidade, que temos vindo a estudar, esta necessidade é profundamente problemática. De facto, à primeira vista, ela parece visar, a partir das cinéticas quotidianas laborais e produtivas do *consumo* e da *utilização*, a promoção de um *espectador* capaz de reflectir, discernir e julgar, para, a partir daí, *agir*. Isto é, um *espectador* capaz de povoar criticamente as esferas públicas e de, aí, estender a sua influência às esferas políticas, nas quais têm lugar os processos de deliberação e decisão. O problema é o *como*, isto é, trata-se aqui de saber se poderemos continuar a falar de um espectador que emerge nos *espaços de aparência* modernos (ou seja, que parte das noções tradicionais do espaço público que, por um lado, nos levam às incongruências de Habermas e que, por outro, mantêm intactas as categorias e oposições definidas pela relação moderna sujeito-objecto) ou se, pelo contrário, constituindo-se sobre um anonimato subjectivo que é sempre condição de origem do *ser-espectador*, não estará a reclamar um pensamento totalmente alternativo, um *olhar unilateralizador*, conforme vem defendendo Santiago López-Petit.

Começemos pela primeira alternativa, isto é, por uma análise do espectador mediante as categorizações modernas, que são, convém que estejamos avisados, as que têm servido a continuada eutanásia do espectador como sujeito político. Na verdade, notamos, desde logo, em autores contemporâneos do pensamento dos novos *media*, como Henry Jenkins, a persistência de uma confusão, essencialmente enredada no empirismo imediato. Pretendem tais propostas configurar alternativas retiradas directamente da experiência, colocando-se o problema nos seguintes termos: a um espaço público esvaziado de cidadãos, embora preenchido de elites políticas distantes (isto é, a um conceito de espaço público ainda tributário do que foi elaborado a

¹²¹ Referimo-nos ao ensaio “*Sobre o que podemos não fazer*”, publicado em português na obra *Nudez*. Nele, Agamben descreve a situação contemporânea da *acção* como que se esta se encontrasse tolhida pelo poder que se exerce sobre a *impotência* humana. Explica o filósofo, nesse curto ensaio, que o problema reside, precisamente, no facto de não haver resistência que se possa opor à *interdição da impotência*. Pois, se é possível resistir quando o poder se exerce sobre a *potência* (não poder fazer, ser proibido de fazer), a mesma resistência está envolvida no paradoxo quando a interdição se exerce sobre *o que se pode não fazer*. Aqui se explica, para Agamben, toda a adesão fácil e inapercebida do homem contemporâneo à flexibilidade, à noção acrítica de que *todos podem fazer tudo*, que é hoje exigida pelo mercado (2010: 58).

partir das sociedades burguesas do século XIX), a experiência contemporânea parece propor um espaço público potencialmente povoado de consumidores e utilizadores, isto é, um espaço público potencialmente habitado por *todos*. Assim, para estas formulações, bastará que os consumidores e os utilizadores tomem o lugar que lhes cabe nas esferas da cidadania para que a questão da acção política se resolva e a democraticidade dos processos de deliberação seja garantida. Como resulta óbvio, o papel das tecnologias, porque mítico, surge, aqui, como facilitador, quando não mesmo catalisador, desta elevação (Rosas, 2010: 118), tornando-a *acessível* a todos.

O comunicólogo português António Rosas, defensor da ideia de uma *cidadania digital* (título de uma colectânea que coordenou e para a qual contribuiu), apresenta, no artigo *O Virtual é o Real finalmente materializado*, dois exemplos empíricos de funcionamento do que considera uma nova cidadania que, graças às possibilidades tecnológicas de dissimulação e anonimização, consegue exercer-se contra poderes totalitários (Irão e China). Daí, Rosas conclui sobre o potencial que as tecnologias oferecem às novas formas de promoção da cidadania, potenciando o surgimento de *micro-espacos públicos* organizados em rede (2010: 117-127). São análises que, apesar de levantarem acertadamente a questão do anonimato originário, pecam, contudo, e invariavelmente, por uma adesão demasiado circunstancial e operativa às determinações e fascínios tecnologizantes, como se destes dependesse toda a contemporânea promoção de novos espaços públicos de acção cidadã. A génese dos diversos processos revolucionários da modernidade demonstra com imediata clareza que é, essencialmente, a partir de um activismo que se funda, primeiro que tudo, na resguarda de *identificação*, que se possibilita o desenvolvimento de potenciais espaços públicos inovadores, os quais se tornam apenas realizáveis a partir do sucesso do processo revolucionário: isto é, só é possível o *aparecer* dos actores depois de consumado o momento revolucionário, ou seja, após o desmoronamento da estrutura de suporte da dominação contra a qual se dirige o processo, o que pode ter como consequência a formação de novos espaços públicos totalmente distintos da constituição clandestina das esferas promotoras de acção que os precederam. Ora, a clandestinidade como base de partida para a acção política, e nela, o princípio de invisibilidade do *anonimato*, não são características que possam ser circunscritas à contemporaneidade tecnológica, mas fizeram sempre parte dos processos de inovação dos espaços públicos modernos surgidos na sequência da contestação política e social e do combate revolucionário a regimes autoritários e autocráticos. A relação analítica que Bragança de Miranda desenvolve entre palavra e silêncio, política e violência (2008: 61-71) mostra-nos a chave desta questão: todo o totalitarismo é silenciador, toda a libertação da

palavra é politizadora. Mas diríamos que é, paradoxalmente, do silêncio, que é também invisibilidade, que a palavra pode irromper mais violenta, tornando-se revolução: explodindo dessa invisibilidade originária, a palavra configura o potencial de inovação no espaço público. Temos, assim, fundadas dúvidas de que se possa falar, sem correr o risco de cair no paradoxo teórico habermasiano da pré-condição de povoamento do espaço público (a qual nos conduz, invariavelmente, ao curto-circuito operativo do pensamento do *ser-espectador*), em *micro-espacos públicos* cujo funcionamento em rede possa manter-se preservado dos dispositivos de controlo que estão, em cada momento, nas mãos da dominação totalitária. Aliás, um dos aspectos que, julgamos, falha na proposta analítica de Rosas, será o facto de confundir, neste artigo, colocando-a num plano de dependência, a *emergência clandestina da acção* com a *formação de novas esferas de cidadania* induzidas pelas potencialidades tecnológicas.

Esta confusão resulta evidente quando analisamos as irrupções revolucionárias do início de 2011 em países como a Tunísia e o Egipto. Tanto numa como noutra, apressaram-se sentenças, invariavelmente presas a um olhar salvífico excessivamente ocidentalizado, sobre o papel supostamente decisivo das redes sociais da internet na organização e mobilização populares, denunciando a dependência destas relativamente à emergência, mediada tecnologicamente, de esferas de acção. Deve reconhecer-se que o conceito promissor de *cidadania digital* se torna altamente apetecível quando se percebe nas ruas que o protesto é conduzido, essencialmente, por jovens que parecem ter em comum, e como novidade em tais sociedades, a *co-telepresença*¹²². Tais teses são ainda aparentemente corroboradas pela rápida constatação mediática de que a mobilização começou a ser feita *online*, em redes sociais como o *Facebook* ou o *Twitter*. Contudo, uma indagação mais atenta dos levantamentos populares do Cairo e de Tunes revela a possibilidade de olhares totalmente alternativos. Veja-se, por exemplo, a investigação conjunta do jornalista Benjamin Weinthal e do activista sindical Eric Lee para o jornal inglês *The Guardian*, intitulada *Trade unions: the revolutionary social network at play in Egypt and Tunisia*. Neste trabalho, publicado a 10 de Fevereiro de 2011, os articulistas do *The Guardian* propõem um deslocamento do foco de atenção, descrevendo a importância das organizações sindicais clandestinas e de oposição na realização não autorizada de mais de 1900 greves no Egipto, desde 2004, e ainda de recentes manifestações e ocupações ilegais de instalações fabris na Tunísia, como possível génese alternativa dos movimentos revolucionários que puseram fim aos regimes autocráticos de Hosni Mubarak e Ben Ali.

¹²² Houve mesmo quem, por exemplo no Egipto, tenha baptizado o filho recém-nascido, com o nome de *Facebook*.

Talvez a convocação destes ângulos alternativos de análise permita perceber melhor como a pressa analítica com que se tenta impor o argumentário defensor da *cidadania digital* desdenha perigosamente um aspecto que nos parece bem mais decisivo nesses países, ao negligenciar o necessário exame ao *espaço público* originário dessas irrupções. Ou não se divisa, nesses países, um *espaço público* potencialmente inovador que se constitui muito mais sobre o cruzamento da temporalidade de cada um com a espacialidade de todos, do que o espaço público virtualizado e rarefeito que as sociedades ocidentais configuram? Não é, precisamente, nas ruas e lugares públicos das confusas e aparentemente caóticas urbes muçulmanas que ainda se decide o quotidiano do *anónimo*, apesar do feroz controlo dos espaços de mediação aí exercido, simbólica e presencialmente, pelas respectivas auto e teocracias totalitárias? Isto, contrariamente ao quotidiano virtualmente securizado, contido e organizado que as sociedades ocidentais trasladaram para os paraísos controlados da *falsa mobilização do espectador* quer como *consumidor* (o *shopping centre*) quer como *utilizador* (o ciberespaço). Não residirá a questão, na contemporaneidade como antes, na noção simples de *quem controla a rua*? Devemos, pois, reconhecer que, independentemente da sua origem (situe-se ou não essa origem no espaço físico ou no ciberespaço), é a *acção* despoletada a partir da força *comum* do *anonimato* que nos deve merecer uma atenção particular e nenhuma proposta de abordagem teórica às dinâmicas do espaço público pode, na contemporaneidade, negligenciá-la. Até porque, como temos vindo a perceber, as condições eufemísticas da nossa modernidade, que vêm originando uma ilusória democraticidade dos espaços públicos virtuais dos *media*, constituem um novo campo de dificuldades e problemas à emergência de espaços públicos inovadores.

Sobra ainda, desta discussão, uma interrogação que é necessário resolver. Não será difícil a conclusão de que a facilitada *acessibilidade* tecnologizante que atrás descrevemos só será, de facto, generalizável, produzindo eventuais efeitos políticos, se o próprio discurso político se tornar *acessível*: as elites deixam de fazer sentido num espaço público *onde todos tenham lugar e sejam iguais*, isto é, um espaço público configurado de acordo com a promessa moderna da democracia mediática representacional. Sabemos contudo que, nas condições da modernidade eufemística, esta acessibilidade do discurso político se vem fazendo, através dos *media*, sob o modo da *popularização*. Ou seja, o que se observa é o efectivo *rebaixamento* do discurso político, um pouco no sentido da generalização da *linguagem comum* habermasiana, reduzindo o político à dimensão simplista e tendencialmente instantaneísta do *consumo* da mensagem mediática, submetendo o político ao *acontecimento* (Mesquita, 2004: 96). Assim, na prática, ao contrário do que possam

afirmar, autores como Henry Jenkins não estarão a descrever qualquer processo de promissora elevação, ou de transformação positiva do *consumidor-utilizador* no *cidadão* mas, antes, um processo meramente baseado na acessibilidade técnica e comunicacional, um processo transversal, cinético, que a todos possa atingir e abranger. Isto é, sem o antever, Jenkins cai na armadilha habermasiana da condição de um espaço público previamente povoado. De facto, em *Convergence Culture*, pretendendo fornecer exemplos positivos de uma *popularização do discurso político*, supostamente promotora de cidadania numa sociedade de consumidores e utilizadores, o comunicólogo norte-americano acaba por reforçar as teses em sentido oposto: Jenkins conclui, por exemplo que, “*com as eleições (presidenciais americanas) de 2004, começamos a ver os cidadãos a aplicarem o que tinham aprendido como consumidores da cultura popular, no sentido de formas mais abertas de activismo político*” (2008: 219). Não terá Jenkins percebido que, ao invés de constatar os méritos de uma popularização do discurso político, é dos *processos de aprendizagem*, isto é, de processos de elevação reflexiva, de subjectivação, a partir do quotidiano, que pode resultar um *cidadão* capaz de assumir-se como activista político, isto é, como *actor* numa *polis* organizada a partir dos modernos espaços de aparência? De facto, deverá a produção discursiva na esfera política ser *rebaixada*, como defende Jenkins, sujeitando-se a sua comunicação às noções *privadas* do *consumo* e das *utilizações* - e consequentes manifestações de interesses meramente individuais e fragmentários, visíveis no facto, já constatado por inúmeras investigações sobre o comportamento discursivo de consumidores e utilizadores, em foruns *online*, de que “*as pessoas preferem formar grupos com aqueles com quem concordam*” (Baptista Ferreira, 2010: 108)? Que novidade caberá num tal rebaixamento que já não tenha, precisamente, revelado a sua face no actual *populismo* fragmentário, que se baseia no tratamento unívoco das temáticas, tendente a obter o consenso relativamente às ideias manifestas a partir de um dado ponto de vista (mas que negligencia intencionalmente todos os restantes), que toma de assalto as contemporâneas práticas discursivas nos domínios políticos (Innerarity, 2010: 51-52)?

Temos, pois, bons motivos para supor que o que Jenkins e outros autores acabam por defender, sem porventura o saberem diagnosticar, porque invertem os termos da questão ao partirem de um ponto de vista operativo, é a imprescindibilidade do *espectador* na política, ou seja, a necessidade de promover e explorar, nos actuais consumidores e utilizadores privados, a possibilidade crítica de neles se elaborarem, subjectivamente, *espectadores* como potenciais *sujeitos de acção*. Só que ao pretenderem constatar, em *consumidores* e *utilizadores*, a emergência de *sujeitos políticos*, estes autores correm o risco de curto-circuitar simplisticamente

um processo que é, como temos tentado demonstrar, muito mais complexo. Nesse curto-circuito, o que se perde é, precisamente, a possibilidade de pensarmos o *ser-espectador*¹²³.

De facto, observamos que os *espectadores*, como instâncias subjectivas de povoamento de esferas públicas críticas, são contemporaneamente convocados a noções em crise como a de escola, de formação, de educação. Atente-se, por exemplo, na crítica a que a filóloga portuguesa Maria do Carmo Vieira submete as pedagogias dominantes nos actuais modelos de ensino do Português, cujas consequências, para a autora, se vêm manifestando num desvanecimento da “*diferenciação entre ser professor e ser aluno*” (2010: 17), ou seja, numa diluição das distâncias cuja estratégia tem passado pela “*pretensão de levar para a sala de aula o ‘mundo real’, querendo evidenciar-se como sendo a própria vida*” (2010: 28). Processos que, para a autora, a coberto de máscaras estatísticas e de efectualidades positivas, interferem e subvertem o papel da escola como instância de formação para a cidadania (2010: 32). Nos termos da sua crítica filológica, não podemos deixar de perceber em Maria do Carmo Vieira a mesma denúncia, que vimos fazendo, de uma falsa mobilização do espectador, através da sua eufemística diluição, por imersão, no dispositivo espectacular em que se estará a transformar, também, a própria sala de aula.

Julgamos, pois, que esta *necessidade do ser-espectador* precisa de ser melhor explicitada, até porque nos parece que ela tem estado, de facto, muito mais *implícita* na produção discursiva contemporânea do que faria supor o processo de produção da falsa mobilização do espectador, atrás descrito e estudado. Queremos com isto dizer que até mesmo nos discursos que enformam um pensamento mais operativo, isto é, até nos discursos que já substituíram o espectador pelos seus correlatos empíricos contemporâneos, julgamos ser possível desocultar a convocatória permanente a um *espectador necessário*, porque nele se divisa ainda o horizonte de possibilidade do *cidadão* e do *actor*, o que, convenhamos, concorda com a sua génese histórica na ágora grega. Os motivos já foram, por nós, estudados: o espectador mobilizado está a ser continuamente convocado a ocupar um *espaço público rarefeito*, que é um espaço público no qual o ruído é tamanho que dele só pode emergir um ensurdecido silêncio. Contudo, e aí reside o paradoxo

¹²³ De facto, julgamos que a procura deste pensamento se começa a fazer presente de várias formas e em vários campos da produção reflexiva contemporânea. Será o caso das teses do constitucionalista e político português Paulo Castro Rangel sobre o papel contemporâneo do *juiz* num sistema judicial repensado. Para Rangel, à ideia de *independência objectiva* do juiz (que lhe está garantida pela sujeição total ao direito, salvaguardando-o, por exemplo, da hierarquia a que está funcionalmente submetido) é necessário apor, cada vez mais, a de *independência subjectiva*, formando ambas uma “*incindível unidade*” (2001: 282). Ou seja, para o constitucionalista, o que emerge de contextos nos quais a administração da justiça se vê, por exemplo, cada vez mais sujeita à publicidade mediática, é o reforço do “*papel desempenhado pela personalidade do juiz – isto é, pela sua ‘independência interior’*. Está em jogo a sua sensibilidade pessoal, a capacidade de ler o espírito do tempo e a sua imunidade à pressão demagógica” (Rangel, 2001: 287). Trata-se, pois, de operar uma inversão que reforça a necessidade contemporânea de um *espectador com capacidade de julgar*: “*já não é o juiz que está submetido à lei, mas é a lei que está submetida ao juiz*” (Miele *apud* Rangel, 2001: 241).

essencial, é precisamente pelo esvaziamento desse espaço público, isto é, pela *privatização* do cidadão, em tudo tornado mero agente individual de *consumo*, pela *produção* e *utilização* não partilháveis e pela *virtualização mediada* das esferas públicas, que essa convocatória oca se vem disseminando nas sociedades contemporâneas ocidentais. Nessa circulação viciosa mantêm-se, pois, intactos os mecanismos de uma dominação espectacular que clama a presença do espectador, *em todo o lado*, a partir da sua (falsa) mobilização, utilizando-o, precisamente, como agente consumista e utilitário produtor, remetendo-o finalmente à mais dócil passividade. Desapossando-o do *ser-espectador*. E é este o paradoxo com que estamos confrontados: numa época em que o que apenas parece interessar ao pensamento que a operacionaliza é o mergulho produtivo que encerra, a imersão íntima extática que, no máximo, opera sobre *espectadores de si mesmos*, a diluição consumista, sem regresso, numa *interface mundo* feita jogo de espelhos, o que observamos, como consequência de uma *mobilização infinita* que diminui a possibilidade de analisar e decompor o movimento, é a definitiva proscricção do *ser-espectador*. Submete-se o *espectador* às cinéticas produtivas e biológicas do *utilizador* ou do *consumidor*, oferecendo-se-lhe um *empowerment* eufemístico como pobre moeda de troca que, no final, se revela em toda a sua esterilidade: de uma base de *consumidores* e *utilizadores* só poderá emergir um espaço público ténue quando não vácuo, e mais dificilmente ainda se gerará a possibilidade de um *mundo comum*.

De facto, não deixa de nos interpelar o facto de autores contemporâneos profusamente citados, como o já referido Henry Jenkins, concluírem as suas proclamações de *boas vindas à cultura da convergência*, escrevendo que, no seio desta, os *consumidores* serão *mais poderosos do que nunca*, mas *“só se souberem reconhecer e usar esse poder, quer como consumidores, quer como cidadãos, como participantes integrais na nossa cultura”* (2008: 270). Notemos como, numa mesma discussão, se misturam as necessidades básicas do *consumo*, que encerram, isolam e prendem o *animal laborans* ao serviço de um *labor* destinado à pura satisfação dessas necessidades - sujeição que ele ignora e que, por isso mesmo, o *submete* (Arendt, 2001: 145), com a condição *livre* do *homem de acção*, o *cidadão*. Como se o homem isolado, *dependente* da satisfação imediata das suas necessidades mundanas e biológicas, pudesse estar simultaneamente *liberto*, por um qualquer passe de magia (obviamente desempenhado pela mão mítica da tecnologia redentora), para *agir como cidadão*.

Contudo, estes são também paradoxos que nos interpelam: ou, não estará Jenkins a reclamar, precisamente, sem o notar, o *espectador necessário*? Não quererão os produtivos

autores do pensamento operativo significar, sem mais, a impotência e a exaustão dos conceitos operativos que cacofonicamente repetem, chamando, antes, a presença urgente do único *cidadão* que a modernidade política tornou possível: um *espectador* livre para emergir nos *espaços de aparência*, onde *vê e ouve com outros* que lhe são iguais (Arendt, 2001: 248-249), e onde, através do testemunho do *relato* e do exercício crítico do *juízo*, se torna verdadeiramente capaz de *agir*? A resposta surge-nos, no entanto, sob a forma avassaladora de uma interpelação: não será, precisamente, o espectador constituído, e historicamente elaborado, pelos dispositivos produtivos de um espectáculo confinante, (i)mobilizador e dominador, aquele que foi, de tal modo, *afastado* da esfera da *acção*, que se transformou, aos poucos, no *tele-espectador* do nosso tempo - esse espectador impotente que, mesmo imerso no espectáculo e munido do *poder de uso* do comando à distância e do ecrã que a esmaga a cada instante, foi colocado na posição da maior *lorjura* (*teleos*) e *passividade* possíveis? Ou seja: ao clamarmos pelo regresso do espectador moderno não estaremos, ao mesmo tempo, a contrariar todo o sentido da intensa cinética mobilizadora do nosso tempo e a render-nos definitivamente perante a sua intensidade?

Como avisa o filósofo espanhol Daniel Innerarity, em *O Novo Espaço Público* (2010: 87), num tempo em que a hibridez, fluidez e sincronismo do *espaço dos media* parecem tomar o lugar do *espaço público*, torna-se imperioso distinguir um do outro: enquanto no *espaço público* se terá de falar de *povoamento*, no *espaço dos media* só poderemos falar de *circulação*. Neste, o que emerge será, no máximo, uma noção de *opinião pública*, resultado, essencialmente, da instantaneidade e da visibilização da inerente condição *anónima* à própria circulação opinativa. Imersos no anonimato das cidades contemporâneas, lugares de descentramento e conseqüente *despovoamento*, onde também se *privatizou* o que antes era público (Innerarity, 2010: 135), os *consumidores* e *utilizadores* colocam a opinião sobre o tudo e o nada em circulação sem necessitarem de colocar o seu próprio passado em jogo. Possuem, aí, uma suposta liberdade de acção, que não será mais do que uma instantânea e vácuca liberdade *performativa*: a opinião simplificada, objectivada para a *identificação imediata*, circula como os bens de consumo, sujeitando-se ao mesmo tratamento estatístico, à mesma *economia*. Aqui se alimentam as sondagens, feitas das chamadas *tendências da opinião pública*. É certo que Habermas tem avisado que não deve subsistir qualquer confusão entre sondagens e opinião pública, rejeitando a mensurabilidade desta, excepto se *“o levantamento for precedido por uma formação da opinião através de temas específicos num espaço público mobilizado”* (1997: 94). Sabe-se, hoje, contudo, o que significam as sondagens: há até, na esfera política, decisões governativas e casuísticas

linhas de raciocínio da oposição que absorvem das sondagens de opinião o seu *momentum*. A expressão *governar pelas e para as sondagens* tornou-se vulgar no contemporâneo jargão da luta política. Mas dificilmente alguém a não tomará no seu sentido mais pejorativo. Que governo o reconheceria, mesmo que, despudoradamente, o praticasse? Nenhuma *polis* será, pois, inteiramente sustentável no mero tratamento estatístico da circulação opinativa. Contudo, tal como a vacuidade da opinião pública, desprovida de uma autêntica potencialidade de *acção*, que circula na virtualidade visível dos espaços mediáticos, o que encontramos na cidade contemporânea é, precisamente, o seu esvaziamento cívico, a sua *dissolução* (Innerarity, 2010: 135). A relação entre o despovoamento da cidade e a rarefacção do antigo espaço público surge-nos, pois, como evidente: tal como o espaço público urbano se vem privatizando, assim o próprio espaço público dos *cidadãos*, agora tornados *consumidores* e *utilizadores* – ou seja, tanto num como noutro caso, sobra um espaço público esvaziado, esvanecido, indeterminado no seu eufemístico superpovoamento.

A questão colocar-se-á, pois, num repovoamento que já não pode ser pensado como mera regressão. A análise de Daniel Innerarity ao despovoamento da cidade, com o conseqüente *encapsulamento* da vida urbana que dissolve, na urbe tradicional, quaisquer horizontes espaciais de um *mundo comum*, sugere-nos, precisamente, a necessidade de pensar soluções alternativas de *povoamento* do espaço público: como *sujeito de partilha*, o *espectador* será, de facto, *necessário*, na perspectiva do povoamento de esferas que não coincidirão, forçosamente, com as que tradicionalmente, definiam o *espaço público* a partir da noção de cidade. Daí que a própria noção do *espectador* como potencial *sujeito de acção* se tenha de definir não a partir de um *meta-sujeito da acção colectiva* (Innerarity, 2010: 54), mas de um aprofundamento da subjectividade. Teremos, pois, de promover a tarefa da sua libertação definitiva do histórico anátema da *passividade*, que é modo de dominação e anulação do *ser-espectador*.

2.3.2. Do *ser-espectador* como condição de partilha

Para o filósofo francês Jacques Rancière, a questão da passividade continua a fazer parte do que designa o *paradoxo do espectador* que, por um lado, opõe *olhar* a *conhecer*, colocando o espectador “*em face de uma aparência, ignorando o processo de produção desta aparência*” e, por outro, opõe *olhar* a *agir*, implicando o espectador numa posição de *imobilidade* (2008: 8). O paradoxo está há muito denunciado: Rancière coloca as suas origens na violenta crítica de Platão ao teatro, surgida, precisamente, da evolução, que atrás analisamos, da posição do espectador da tragédia, para a sua imobilização no *theatron*. É numa das suas mais recentes obras, *Le*

Spectateur Emancipé (2008), que Rancière explora, precisamente, os caminhos contemporâneos da *mobilização* do espectador. É interessante notar que, paralelamente à análise, que atrás propusemos, de um espectador que, a partir da nova situação óptica de um ecrã tecnológico emissor de luz própria, passa a poder constituir-se *em qualquer lugar*, também foi durante o século XX que artes performativas, como o teatro e a dança, promoveram uma reflexão sobre a posição do espectador, e que as artes não performativas, como a pintura ou a escultura, se aproximaram da noção de espectáculo, fornecendo-se, por exemplo, à fruição *live*, em lugares públicos, *lugares quaisquer*, juntando e mesclando artistas e espectadores. Afirma Rancière que a alternativa de um *teatro sem espectadores*, um “*lugar onde a acção é levada à sua realização através de corpos em movimento, face a corpos com vida, mobilizáveis, dando a estes a possibilidade de renunciarem ao seu poder*” (2008: 9), acabou por originar duas fórmulas distintas, ambas com o mesmo propósito cinético - a mobilização do espectador: quer através da *identificação* com os personagens em cena, quer através da promoção do movimento no sentido do próprio espectador, *abolindo a distância* relativa à cena, ou seja, subtraindo-o à posição de observador (2008: 10). Em consequência, na primeira, o espectador mantém a distância, “*apurando todo o olhar*” enquanto, na segunda, perde o distanciamento, “*abdicando da sua posição de observador*” (2008: 10-11). Os exemplos de ambas estratégias de mobilização sobejam. De um ou outro modo, o que se pretende é tornar o espectador *participante* no espectáculo, ou seja, imergi-lo no dispositivo. Ter-se-á abolido, contudo, a *ilusão de participação*, isto é, a verdadeira *separação*? Ter-se-á operado, algures, a passagem efectiva a uma participação do espectador, a sua fusão no espectáculo?

Se, como vimos, o *empowered user* é um eufemismo para o espectador preso na teia da *interface*; ou seja, se a alternativa ao espectador verdadeiramente passivo não é o *empowerment* prometido por um espectáculo que, nesse poder que, supostamente, confere, não operará mais do que a sua perpetuação como dominação; e se, nessa operação, o espectáculo mais não faz do que iludir o espectador, iluminando-o para o detectar, prendendo-o à cinética *interface mundo*, chamando-o à eufemística mobilidade total, onde poderá residir a busca de um espectador verdadeiramente emancipado? Por onde caminhará a possibilidade do *empowered spectator*, ou seja, de um renovado *sujeito político*?

Rancière defende que o *empowerment* do espectador só se poderá operar através da emancipação intelectual. Partindo das noções do espectáculo em Debord, o autor de *Le Spectateur Emancipé*, considera que “*a ‘contemplação’ que Debord denuncia é a contemplação*

da aparência separada da sua verdade” (Rancière, 2008: 13), isto é, tratar-se-á de um ponto de vista que implica a ignorância do espectador relativamente à natureza da interposição espectacular na qual embate a sua visão do mundo: o que o espectador *vê* é a aparência da verdade, desconhecendo a verdade. Terá, pois, de se promover um processo de aprendizagem, que se revele capaz de ultrapassar modos de dominação instituídos a partir da instância de produção, como os que atrás denunciamos, que conduzem *“a uma mediação de um terceiro termo que não poderá ser mais do que uma ilusão fatal de autonomia, prisioneira da sua lógica de desapossamento e de dissimulação”* (Rancière, 2008: 21). Defende Rancière que o surgimento de um *olhar activo* estará, assim, dependente da capacidade do aluno (espectador) em aprender o que o mestre (produtor, artista) lhe quer transmitir, mas também o que o mestre não sabe ou desconhece. Rancière não pressupõe, por isso, qualquer fusão acrítica no dispositivo espectacular, bem pelo contrário. O que o *empowerment* do espectador aqui significa é, antes, o surgimento de um *poder de partilha* que depende do poder que cada um tenha de definir o seu caminho: *“o poder comum de igualdade das inteligências liga os indivíduos, fá-los partilhar as suas aventuras intelectuais”* (Rancière, 2008: 23). Ou seja, a emancipação *“é antes a capacidade do anónimo, a capacidade que faz cada um igual ao outro. Esta capacidade é exercida através de distâncias irreduzíveis, exerce-se num jogo imprevisível de associações e de dissociações”* (idem).

Não terá sido esta *intelectualização* partilhável, que pressupõe a cinética de um mergulho e de um regresso, o movimento de uma *respiração integral* através da transposição de uma distância, a experiência que Theodor Adorno designou a *experiência viva* das obras de arte? Sabemos, da sua *Teoria Estética*, que o fundador da Escola de Frankfurt considera que *“a experiência estética é viva a partir do objecto, no instante em que as obras de arte, sob o seu olhar, se tornam vivas”*, o que tem como consequência que, a partir da *imersão contemplativa*, *“o carácter processual imanente da obra é libertado. Ao falar, a obra transforma-se em algo que em si se move”* (2008: 267). Não residirá, finalmente, na cinética intrínseca deste movimento duplo, a própria possibilidade de um *sentir estético*, tal como Mario Perniola o descreve, especialmente a partir de *Do Sentir?* Em *A Arte e a sua Sombra*, o filósofo italiano remete para o Roland Barthes de *O prazer do texto* (de 1973) o mérito de, pela primeira vez, a ciência ter libertado o sentir estético da sua *“dimensão ascética e sublimada”*, descobrindo-lhe *“um lugar na experiência contemporânea”*, o que fez com que *“a velha categoria da estética sofra uma leve torção que a afasta do seu fundo regressivo, idealístico, aproximando-a do corpo”* (Perniola, 2006: 36).

Eis-nos chegados a uma possível intersecção teórica. Nela, encontramos o espectador contemporâneo mobilizado. Simultaneamente, efeito e produtor de interações com conteúdo e geometrias narrativas variáveis: do simples movimento instantâneo do olhar que cobre a distância de *reconhecimento* aos objectos espectaculares, à *aisthesis* de um mergulho na *interface*, transformado em respiração integral, mobilizando os sentidos na experiência proposta a um *aqui e agora*. Não serão, então, estas narrativas, a matéria partilhável, potencialmente geradora de comunidade, narrativas de comunicação, de interposição sobre o real e elaboração do espectáculo social? Colocando de outro modo, nos termos que este trabalho vem propondo: não é a *identificação*, como conceito operativo que se funde nas noções do tempo e da narrativa, que emerge dos processos constantes de *auto-sinalização e orientação no mundo*, que nos permite uma compreensão dos modos de elaboração empírica da comunidade contemporânea eufemística nas suas acelerações e travagens? Não será, a *identificação*, o fenómeno cinético que nos permite aceder, simultaneamente, aos modos diversos de navegação na superfície veloz da *interface mundo*, e das possibilidades do *mergulho estético* no oceano das imagens, que sobrevivem nas múltiplas possibilidades do *sentido*? Não se situará, precisamente, a experiência contemporânea do *espectador* mobilizado, nessa intersecção de *identificações* variáveis, descontínuas, que ligam e desligam, que agarram e libertam, que igualam e diferenciam? Começamos, pois, a atingir um ponto ao qual a nossa análise não consegue escapar, que surge sob a dupla forma de pergunta e resposta à questão acima formulada e que, no fundo, denuncia um beco de onde não se vislumbra saída fácil: haverá modo de existência de comunidade *actual* que dispense o espectáculo como interposição passível de partilha destituindo, aí, o espectador mobilizado?

Falando do modo de emersão da aparência, a partir das imagens estéticas, Adorno recorda que “*o que aparece, mediante o qual a obra de arte ultrapassa de longe o puro sujeito, é a irrupção da sua essência colectiva*” (2008: 202). *O que aparece* será, pois, o *partilhável*, ou como Adorno escreve, “*a sociedade é (...) imanente ao conteúdo de verdade*” da obra de arte (idem). Slavoj Žižek fornece, entretanto, com a sua detalhada análise à filmografia de Krzysztof Kieślowski, em *Lacrimae Rerum*, uma outra pista que talvez nos auxilie numa compreensão alternativa do papel social do espectáculo. Na verdade, ao descrever como o realizador polaco elaborou as cenas finais de *Azul*, Žižek demonstra como o ecrã interposto pode funcionar como *escudo protector* entre o embate do Real, ao qual a protagonista (Julie, interpretada por Juliette Binoche) é submetida, com a morte do marido num acidente de automóvel, e uma vida social partilhada: “*Azul não é um filme sobre o lento processo de recuperação da capacidade de*

enfrentar a realidade, para imergir na vida social, mas sim um filme sobre a construção de um ecrã protector entre o sujeito e o real em bruto” (2008: 127). Estaremos, pois, perante um modo alternativo de colocar o *espectador* e de perceber a quase inevitabilidade da sua separação, por mínima que seja, em relação ao espectáculo: na verdade, não será o real demasiadamente cru para tornar possíveis as estratégias de sobrevivência, isto é, não reclamará sempre a dureza do real por algum modo de interposição suavizadora, a abertura de uma *possibilidade apolínea* de partilha? Não reclamará, sempre, o *espectador* como sujeito de partilha, um espectáculo que o reconforte, o distraia e o entretenha, um espectáculo que medeie simbolicamente a sua relação com o real, tornando-a potencialmente *comum*? Que significados teremos, então, hoje, de extrair da necessidade de que, no sentido lacaniano que Žižek explora, a imagem *devolva o olhar* ao espectador? Será esta necessidade narcísica, tecnologicamente libidinosa, apenas, um dos aspectos da relação contemporânea activa, diríamos, de uma *identificação* em profundidade, entre o espectador e o espectáculo, residindo nesse olhar fantasmático da máquina, do ecrã, do sujeito-objecto estranho que se constitui na hibridização humano-máquina, *“a garantia mínima da existência de um elo social”* (Žižek, 2008: 169)? Ficariamos sós se recusássemos a mobilização?

Ao tentarmos a resposta a estas questões devemos saber que estamos a explorar terrenos mais longínquos: estaremos, talvez, a perscrutar os pântanos da subjectividade, lugares tão próximos como estranhos, onde forças contidas se defrontam com forças brutas e descontroladas que nos impelem em todas as direcções possíveis. Ao introduzir a questão do narcisismo (que desenvolveremos adiante sob a conceptualização da que designaremos a *imagem-libido*), a semióloga Marie-José Mondzain lembra a possibilidade, incontornável, de fusão, de *incorporação*, uma possibilidade mortal de identificação *total* com a imagem. Na presença de Narciso, sabemos sempre que *a imagem que nos olha pode engolir-nos*, pelo que só haverá uma remissão possível: *“a produção de uma distância libertadora”* (Mondzain, 2009: 23), que só poderá ser instituída, no acto do *ver*, pela *palavra* (Mondzain, 2009: 47). A insistência neste aspecto reforça as ideias que vimos desvelando: o espectáculo, a interposição imagética que nos envolve na *interface*, constituindo-se tal qual uma *Matrix* lacaniana, isto é, como *“o Real que deforma a nossa percepção da realidade”* (Žižek, 2006b: 90), reclamará a precaução de uma navegação avisada e um *espectador capaz de manter a separação*, isto é, a salvaguarda do *ser-espectador*. A distância que liberta da imagem, que desincorpora e abre espaço à palavra, a distância que permite a *partilha da imagem e da palavra*, criando um espaço comum de *visibilidade*, a distância de potência da *acção* política conforme com a situação do *cidadão*. É, assim, necessário que o

mesmo ecrã que se constitui como interposição física se constitua, simultaneamente, como protecção, isto é, afaste o perigo que reside num ecrã que perde o seu *efeito de ecrã*, suscitando “*uma espécie de vertigem especular onde o sujeito que olha perde, precisamente, a sua qualidade de espectador, uma indeterminação que o absorve*” (Mondzain, 2009: 44).

Encontrar-nos-emos, contudo, perante mais um dos paradoxos do *espectador*: não significará esta manutenção da separação a permanência de uma tensão e de uma racionalização tal da posição do *espectador* que aí se anule a possibilidade estética e a subjectivação? Não será verdade que a distância, aqui reclamada por necessária, só pode ser uma distância crítica que, finalmente, terá o paradoxal efeito de congelar todo o movimento, devolvendo o espectador à *imobilidade* a que a omnipresença do espectáculo o pretende submeter? O que restará, pois, à cinética do *sentir*? Como promover uma *verdadeira mobilidade* do espectador que o torne potencial sujeito de partilha?

Toda a nossa hipótese é cinética, como toda a *identificação* o é. O que o nosso conceito propõe é, no fundo, a consideração de que, através da multiplicidade das *identificações*, das que vogam velozes na superfície da *interface*, dominadas pelas categorias imediatas do *ver óptico*, às que mergulham o espectador na profundidade do *sentido*, que tacteiam, cheiram, escutam, saboreiam, num *ver* que é experiência do sentir subjectivo, poderemos explorar as possibilidades de um *espectador livre*. Para, finalmente, através de uma pesquisa da *identificação* como modo de ligação subjectiva ao mundo, aquilo a que Peter Sloterdijk (2002: 121-150), inspirado em Hannah Arendt, chamou o *nascimento do sujeito por si próprio*, propormos uma saída cinética para o *espectador* contemporâneo, um movimento de libertação que o torne, simultaneamente, participante estético da *interface mundo* e agente capaz de operar a distância certa ao espectáculo das imagens que o mundo imediato lhe coloca no campo de visão. Não se espere, pois, encontrar no desenvolvimento destas investigações um *espectador ideal*, mas talvez até um que se lhe oponha: o espectador imperfeito, imprevisível, imponderável, falível, descontínuo, muitas vezes um mero espectador de si mesmo que terá, contudo, que o perceber pela sua própria denúncia. Através da multiplicidade da *identificação*, não emerge nem o espectador crítico, individuado pelo trabalho finalizado e totalizado da Razão, nem tampouco o espectador dionisíaco, desindividuado pela dissolução estética. Emergirá, quando muito, um espectador capaz de operar uma rota própria no *mapa mundi* da existência, um espectador que funda e organiza, em narrativas variáveis e aparentemente desconexas, a sua própria luta libertadora, através do rugoso e múltiplo processo da sua individuação. Acontece, assim, que a *necessidade do ser-espectador* se faz

acompanhar da necessidade de pesquisar essa ligação subjectiva ao mundo, o nascimento do sujeito por si próprio.

Os riscos de fracasso estão, contudo, à vista e o mundo empírico pensado operativamente não cessa de o mostrar: lançadas à tempestade cinética, postas em movimento pelos ventos da velocidade, as partículas do *Eu* implodido da modernidade eufemística¹²⁴ estão constantemente à mercê da diluição sem retorno, da erosão rápida das águas vivas, revoltas. E assim se corre o risco da definitiva perda do *ser-espectador*. Imerso num caldo disforme de partículas velozes (onde há-de unir-se e, de seguida, afastar-se de um qualquer *Nós* que se instala no instante), incapaz de discernir e de se separar do objecto, o sujeito perde-se no estranho torpor da aceleração, adormece (interpassivo) julgando-se mais acordado (interactivo) do que nunca. Sobrará, assim, o *espectador passivo* pretendido e elaborado pela dominação, configurado pelo espectáculo da modernidade eufemística. Chamemos-lhe o *consumidor*, o *utilizador*, o *homo faber* totalmente vencido pelo *animal laborans*: um espectador mergulhado e diluído no espectáculo da *interface mundo*, onde apenas trabalha em nome da satisfação de necessidades imediatas, tomado, assim, pelo engano de, nele, ser permanentemente, como *utilizador*, o *actor principal*.

No permanente espectáculo da contemporaneidade, que precisa de *espectadores passivos* que o consumam e utilizem, já não se joga a promessa dionisiaca de um mergulho estético capaz de produzir a *omnisciência*. É, pelo contrário, na superfície desejante da narcísica *libido* especular que o mergulho se opera como potência: é o novo Narciso que ali espreita e convida, num jogo de espelhos insidioso. Mas tal como Dionísio, Narciso sempre foi narcose e desindividuação. Só que enquanto o primeiro se lança na explosão, numa energia que se investe sobre o mundo, o segundo é implosão, torna-se a energia que se dobra para dentro e coloca partículas do Mesmo em aceleradas rotas de colisão e efeitos de ricochete. Em *Do Sentir*, Mario Perniola explica como o *especcularismo* desindividua descentrando o indivíduo, fazendo-o sentir-se “o lugar em que o exterior se espelha” (1993: 20), constituindo-se o *presente do espelho* como “o encontro vertiginoso com um outro espelho” (1993: 21), o que produz uma *dobra* que “não implica a aquisição de um haver e muito menos de uma autoconsciência, mas mais uma vez a experiência de um reenvio para a inelutabilidade da condição especular” (idem): um espectador perdido num jogo de espelhos. É desta perdição, ou prisão, que urge a tarefa de o libertar.

Estamos conscientes do que um tal esforço implica. Porque ele corre, *ab initio*, o risco de apontar para uma nova totalização: ao pretendermos denunciar, na sua ausência empírica, a

¹²⁴ Ver secção 1.2. da I Parte deste trabalho.

omnipresença do *espectador* e, daí, a necessidade de o pensarmos como horizonte de possibilidade de um *mundo comum*, estamos a sujeitar-nos, seguramente, a uma crítica pós-moderna, podendo até, sem disso nos apercebermos, correr o risco de sugerir um transmutado regresso a Habermas e ao seu espaço público aprioristicamente povoado. Não julgamos que haja, para já, qualquer interesse da nossa parte em nos adiantarmos a um tal debate, desde logo, porque não nos parece que a proposta aqui desenvolvida tenha, por aí, deixado grande rasto. Diremos, apenas, que toda a informação que se nos apresenta, atrás explanada, nos exige o pensamento de uma alternativa àquilo que, em tempo oportuno, o nosso companheiro de várias jornadas jornalísticas e académicas, Rui Pereira, designou a *totalitariedade* contemporânea da vinculação social da técnica (2007: 173-189). Já aqui denunciámos dois modos de aparência dessa totalitariedade: o *mito cinético* e o *espectáculo* espúrio (e apolítico, quando não mesmo anti-político) do consumo e da utilização instrumental do mundo. Pode o *ser-espectador* configurar essa alternativa? Pode o *espectador* emergir como potencial *actor* num palco (num mar) onde dominam a superficialidade e velocidade da *imagem-mapa*¹²⁵ e a imersão narcísico-especularista? Pode ser o *espectador* a alternativa à sua detenção intensamente mobilizada? Tenderemos a responder que sim: terá, porventura, o *espectador livre* de emergir do *ser-espectador* que o formula, como *intermediário*. Abrindo-se essa possibilidade de *mediação*, é sempre a potencialidade de um *mundo comum* que se desenha. Como escreve o filósofo espanhol Daniel Innerarity, “a relevância do espaço público depende da capacidade de organizar socialmente uma esfera de mediação de subjectividade, experiência, implicação e generalidade” (2010: 9). É na constituição desta esfera que o *espectador* terá de se fazer constituinte, e é essa a esfera que o *espectador* terá de *povoar*. Por isso, talvez nunca tanto como na contemporaneidade, campos como o jornalístico venham questionando o papel que lhes cabe nas esferas de exercício da cidadania. A nossa demanda teórica já terá percebido porquê: a partir do momento em que o espaço mediático é entendido como substitutivo do espaço público, fica exposta a fragilidade da sua virtualização. Se o espaço que os *media* constituem se deixa reduzir a um espaço virtual, o espaço público a que se sobrepõe rarefaz-se, torna-se vácuo, inócua e inconsequente. No seu seio, a cidadania surge como eufemística, é substituída por uma sucessão de actos meramente consumistas e utilitários, orientados para fins específicos, que nesses fins se esgotam. Actos que não podem ser confundidos com *acção política*. Toda a política se transforma numa gigantesca transacção de bens particulares, num fluxo desconexo que confunde e ludibria as noções do *bem*

¹²⁵ Conceito que desenvolveremos no próximo capítulo.

comum. A isto se resumirá a discussão actual do jornalismo: deixar-se levar na tempestade cinética das mensagens que circulam na atmosfera virtual de um espaço público volátil e espúrio, ou seja, tornar-se mero veículo de mensagens em movimento dadas ao mecanismo veloz da *identificação imediata*, ou, pelo contrário, saber constituir-se como *espectador livre*, instância capaz de dominar a velocidade, deter os fluxos, examinar os sentidos. Para *agir*, produzindo o relato do mundo. É este o dilema do jornalismo, que o faz duvidar de si mesmo, tornando-o profundamente intraproblemático no nosso tempo. Provavelmente, porque o próprio jornalismo se percebe enredado no paradoxo que cria constantemente, ao *tornar visível*, ao objectivar, para que o relato do mundo, que é suposto produzir, seja partilhável.

A questão que se vem desenhando no nosso horizonte teórico, e que convém que não esqueçamos é que, para beber das fontes da subjectividade e para se poder, nele mesmo, considerar o desenvolvimento da subjectividade, o *ser-espectador* pode ter de emergir de uma posição nova, que é estranha, desde logo, aos jornalistas (mas que se situa no âmago do paradoxo atrás descrito): o *ser-espectador* já não tem de *aparecer* originariamente no espaço de aparência partilhado em que se funda o espaço público moderno, porque aí já o sabemos contido e dominado pela falsa mobilização. Julgamos ter demonstrado na presente investigação a vacuidade de uma tal estratégia: os espaços de aparência modernos estão tomados pela cinética mobilizadora, pelas luzes intensas da *interface mundo* e pela operação simplificadora da visibilização, que os virtualizam. Pelo contrário, a alternativa à emergência num espaço partilhado só pode passar pela transformação original do próprio *espectador* em *condição de partilha*: será dele mesmo que emergem as condições de elaboração de um *espaço* de inovação e criatividade onde a partilha seja tornada possível. Ou seja, além de ser pensado como condição de acção e de partilha, o *ser-espectador* que vimos conceptualizando tem de ser percebido, provavelmente mais do que nunca, na sua génese, como anterior a qualquer visibilidade, isto é, como *anónimo*. O que significa que o *ser-espectador*, para se poder tomar como *livre*, isto é, para poder originar um *espectador emancipado*, terá de ser previamente liberto das amarras de toda a *identificação*. A questão é que, ao assumirmos a rejeição de todas as pré-referências de sinalização e orientação no *mapa mundi* da existência, é o *cidadão*, no mais profundo da sua conceptualização teórica (que pressupõe as condições de liberdade para a acção), que é directamente posto em causa. Ganham, assim, revelância, na nossa reflexão, as teses do filósofo espanhol Santiago López-Petit.

2.3.3. Do *homem anónimo* como condição originária do *ser-espectador*

É possível que, em algum passo da sua investigação de pós-graduação, o jornalista português José Pedro Castanheira se tenha cruzado com a questão, que atrás enunciamos, da efectualidade do *anonimato* em *espaços de aparência*. Castanheira publicou a sua pesquisa, e respectivas conclusões, em 2004, no livro *No Reino do Anonimato*. A obra resulta essencialmente da inquietação que lhe foi suscitada a partir de um fórum de discussão na internet, o Fórum Macau, no qual foram sendo feitas denúncias em série sobre os interesses que estariam por detrás da criação da Fundação Jorge Álvares¹²⁶ e, concomitantemente, uma avaliação extremamente negativa dos anos derradeiros de administração portuguesa do território. Tais denúncias e comentários já haviam, aliás, começado na própria página de internet do jornal *Expresso*, onde o jornalista trabalhava. Foi desse movimento inusitado, de base esmagadoramente anónima, que surgiu o próprio Fórum, em Maio de 2000. Que efeitos daí se produziram? Na verdade, tirando os eventuais incómodos daí resultantes para os potenciais visados, terão sido muito poucos. A um eufemismo da fuga à *identificação* corresponderá, inapelavelmente, o eufemismo da fuga à responsabilização política: o anonimato (seja o que serve de fonte de informação seja aquele em que se baseia todo o relato) dificilmente produz efeitos nas esferas públicas da acção, sustentadas nos espaços de aparência configurados pela modernidade¹²⁷. No livro, José Pedro Castanheira questiona, por isso, a qualidade e credibilidade de um jornalismo resultante do recurso sistemático a fontes não identificadas, um *jornalismo de rumores* (2004: 177). Ou seja, poderá um jornalismo que não se constitua a partir da noção do *rostro identificável*, isto é, um jornalismo que seja configurado fora dos sistemas semiológicos que elaboram os espaços de aparência como zonas de mediação comunicativa, aspirar à promoção da cidadania e da acção? Como escreve o sociólogo norte-americano Michael Schudson, “*o mundo não é um livro aberto. É um texto feito de muitos textos, escritos para muitos efeitos diferentes. Por conseguinte, os jornalistas têm a obrigação de procurar activamente o texto por detrás do texto*” (2010: 35). Ou seja: está no próprio código genético dos jornalistas a elaboração de discursos partilháveis, legíveis à luz e por todos, discursos que façam emergir das sombras o texto que diz o mundo. Isso só pode significar que o jornalismo, para se poder considerar como tal, terá sempre de se

¹²⁶ Instituição cuja criação, em Dezembro de 1999, aquando do processo de transferência da administração de Macau de Portugal para a China, foi patrocinada pelo Estado português.

¹²⁷ Na sua investigação sobre os processos de negociação entre os jornalistas e as suas fontes de informação, o comunicólogo português Rogério Santos refere que “*o grande objectivo de uma fonte de informação é antecipar e controlar a orientação dos acontecimentos*” (1997: 85), o que não significa que, perante o exercício de um jornalismo observador dos seus preceitos deontológicos, isso se verifique: os jornalistas estão, não apenas, obrigados à verificação e cruzamento das informações que recebem, como à citação da proveniência dessas informações. Um jornalismo baseado em fontes anónimas e em informações não verificadas configurará, pois, um exercício facilmente descredibilizável nos espaços de aparência mediados e mediatizados.

encaminhar para a noção moderna do espaço de aparência, cuja constituição o próprio jornalismo medeia, ao ponto da substituição integral. Daí que tenhamos propriedade em descrever, na contemporaneidade, a emergência de espaços de aparência totalizados pelos *media*, isto é, espaços que constroem a noção do *espaço público virtual* (na verdade, rarefeito) que atrás diagnosticámos. O que nos leva a uma conclusão imediata: haverá um conflito sempre latente entre *anonimato* e *jornalismo*.

Em esferas públicas que só parecem possíveis de divisar em colectivos difusos de *consumidores* e *utilizadores*, o jornalismo e, conseqüente e simultaneamente, o *espaço virtual dos media*, emergem, assim, no centro do questionamento da acção, no questionamento do espaço público. Como enquadrar e discutir na esfera tradicional da cidadania, sem as pensarmos no seio de instâncias de mediação estabelecidas como vozes identificáveis, logo, *vozes com rosto*, as sucessivas publicações de documentação sensível (quando, não mesmo, classificada como secreta) em *sites* de internet como o polémico *WikiLeaks*? Não necessitará o próprio conceito de *cidadania* de ser revisto para poder pensar as formas escondidas de participação? É um facto que, no *site*, dedicado às chamadas *fugas de informação* (cujo objectivo é o de fornecer uma plataforma livre de divulgação de conteúdos que denunciem práticas abusivas ou mesmo violadoras das leis e dos direitos humanos, por parte das administrações políticas e públicas), foram, ao longo dos anos, publicados inúmeros documentos importantes (de texto, mas também vídeos e outros materiais), alguns classificados como *top secret*. É certo que as fontes que o alimentam são anónimas, mas o *site* apenas publica documentos após verificar a sua proveniência, isto é, depois de lhes outorgar autenticidade¹²⁸. Por isso mesmo, o próprio *WikiLeaks* vem emergindo como *voz* e, nessa voz, a do seu criador, o jornalista australiano Julian Assange. Mesmo assim, não será de fácil demonstração uma tese que afirme a suficiência de uma fuga de informação veiculada, unicamente, no *site*. O problema é que, estando publicada, uma tal informação continuará, provavelmente, escondida (nos *media*, a visibilidade não se relaciona forçosamente com uma mera e formal presença no campo do visível que, como já vimos, é um *campo de batalha*), necessitando de outros veículos de disseminação que a transformem, de facto, em *discurso político*. Será sempre necessário pôr em marcha um mecanismo próximo do *transmedia storytelling*, estudado por Henry Jenkins. Isto é, um mecanismo de circulação das mensagens que visa a obtenção de uma garantia de visibilização pela disseminação e

¹²⁸ O próprio *WikiLeaks* faz questão de basear nesse pressuposto a relação com as suas fontes: em troca dos documentos, o *site* compromete-se a manter sob rigoroso sigilo a identidade de quem os disponibilizou e entregou. Ou seja, o *site* assume o rosto da autenticação e visibilização dos documentos.

(re)composição do discurso, através de várias plataformas mediáticas de circulação e visibilização (Jenkins, 2008: 95-134).

Não se questionando o potencial de, num tempo de eufemismos e fugas, se fazer uso de táticas furtivas no combate político, como modo de sabotagem da própria realidade¹²⁹, as categorias tradicionais de pensamento do espaço público levam-nos a partir de uma posição de questionamento da eficácia das estratégias de dissimulação como exercícios de uma cidadania efectiva, isto é, quando propõem, a partir da dissimulação, uma *cidadania* baseada nos *espaços de aparência*. Note-se, a este propósito, o maior grau de parentesco existente entre qualquer estratégia de dissimulação e as táticas de guerra, guerrilha ou terrorismo (Virilio, 1994: 69; Mondzain, 2009: 7) do que com o *acto* de cidadania (Arendt, 2001: 227-228). Daí que, por exemplo, as fugas de informação só adquiram eficácia no terreno imediato dos discursos públicos quando recebem o selo mediado de uma *voz acreditada e identificável*, que cauciona e autoriza a acção de denúncia em termos irrefutáveis (veja-se a notícia do jornal *Público*, de 26/07/2010, intitulada *Revelados mais de 91 mil documentos sobre a guerra no Afeganistão*). Nunca subsistiriam ou produziram efeitos por si mesmas, devido ao facto de, sem a revelação de um *actor*, operarem, precisamente, a partir da impossibilidade dessa revelação. Este emergirá, unicamente, da intermediação pública, de uma instância visível que lhe dê uma *voz e um rosto identificáveis* e, por isso, indesmentíveis no terreno das *identificações*¹³⁰. É esse rosto identificável que faz toda a diferença no espaço de aparência, aquilo a que o jornalismo chama a *credibilidade*. É, apenas, credível, o que é verificável. Os documentos revelados pelo *site WikiLeaks* só produzem efeitos porque foram caucionados, ou seja, foi-lhes aposto um selo de *identificação*: a sua revelação, tendo usado o anonimato como ponto originário, não o poderia manter até final. Por uma razão fácil de entender: os *media* operam e fazem operar a partir da visibilização.

Acontece que é este modo de operar que torna os *media* e o jornalismo profundamente problemáticos, quando hoje se percebe que *o que mostram* nem sempre é *o que é*. Neste aspecto, é o próprio carácter da denúncia pública, o tornar visível de uma imensa invisibilidade, que demonstra a existência dessa imensa invisibilidade. A denúncia será, pois, uma mera excrescência, uma excepção, ao regime da visibilização mediática. Na contemporânea intensidade

¹²⁹ Tese que, como veremos adiante, é advogada por autores como Santiago López-Petit, a partir da recusa radical de um olhar preso às categorias modernas do sujeito político, opondo-lhes um construtivismo nihilista que começa na noção do *homem anónimo* (que, como veremos, estabelecerá uma ponte com a presente discussão).

¹³⁰ Na sua obra de 1999 *E depois da internet?* é, precisamente, na defesa da democracia que o sociólogo francês Dominique Wolton ancora a defesa da existência e da indispensabilidade de *intermediários* "que operem como garantes de uma determinada concepção da filosofia da comunicação" (2001: 101), ou seja, aquilo que aqui designamos como vozes autorizadas e identificáveis, logo, vozes promotoras de um discurso político, situado nas esferas tradicionais da cidadania.

da luz mediática, a reverberação é tal que o invisível tornado visível no espaço de todas as visibilidades corre sempre o risco de permanecer invisível: é ofuscado. Não será, precisamente, neste ruidoso campo de batalha do visível, que melhor se movimenta a dominação?

É, assim, fácil de notar que é neste território fluido e cada vez mais difícil de delimitar, que se vem situando o jornalismo, e situamos nós, por via de uma cada vez maior indefinição de *actores* e *espectadores*, a crescente *virtualização* do espaço público e da esfera política. Esta virtualização trata, no fundo, de uma substituição corrente e de uma redução das esferas públicas a espaços virtuais (inter)mediados, isto é, à panóplia de ecrãs-janela ou ecrãs-espelho gerados e alimentados pelos *media*, nos quais as interações se desenvolvem, essencialmente, a partir do princípio da *identificação instantânea*, de uma equalização mnemónica de *imagens-tempo* e *frases-imagens*. E o problema que se nos coloca começa, aqui, a revelar-se em toda a sua complexidade conceptual e extensão paradoxal: a operação a partir do *anonimato* não pode ser descartada como possibilidade de acção na modernidade eufemística, mas contém em si uma contradição fundamental – o *anonimato* não faz emergir sujeitos políticos quando os pensamos no seio das categorias modernas da cidadania e das clássicas teorias políticas da acção. A menos que o anonimato originário se faça avançar para o território partilhável das *identificações imediatas* que é, como estamos a tentar atestar, um território virtualizado, eufemístico, politicamente fraco, rarefeito. Só que, como veremos, esse avanço, que é normalizador e, obviamente, anulador do anonimato originário, comporta o risco de anular o próprio acto original ou, pelo menos, torná-lo inócuo nos seus efeitos.

Observemos outro exemplo que, julgamos, nos auxilia na denúncia desta contradição fundamental. Falamos das consequências que advêm, para a *polis*, da colocação, nos diversos espaços mediáticos contemporâneos, de miríades de opiniões e comentários, assinados por *personae* sem rosto. É o caso do *anonymousAmerican*, que Henry Jenkins torna exemplar da suposta revolta dos cidadãos contra o poder de decisão dos grandes produtores de *media*. Sê-lo-á? De facto, este *anonymousAmerican* não é mais que um anónimo utilizador do *YouTube* que, na altura dos debates televisivos para as presidenciais americanas de 2008, resolveu colocar *online* um vídeo intitulado ‘Fuck you CNN’, no qual, a coberto de uma máscara de *wrestling*, critica violentamente o poder da estação na selecção das questões oriundas dos *utilizadores* do *YouTube*. No seu livro *Convergence Culture*, o comunicólogo norte-americano interpreta este acto no seio de uma cultura de participação, considerando que “a *CNN* pode ter-lhe retirado a voz, mas o *YouTube* ofereceu-lhe a possibilidade de responder a esse poder silenciador” (Jenkins, 2008: 278). Na

verdade, só aceitando a possibilidade de ali residir um hipotético e investido porta-voz contra a injustiça, o poderíamos pensar como um representante de vozes que, assim, acederiam ao discurso na arena política. Voltemos, contudo, à nossa questão: poderá um anónimo *consumidor-utilizador*, preso na sua máscara e remetido à sua condição originária de *animal laborans*, representar ou ser mandatário de alguém, e assim, justificar a *acção* e promover a *cidadania* em *espaços de aparência* modernos?

Para Hannah Arendt, isso significaria, seguramente, o mais absoluto contra-senso, a total negação de possibilidade da *polis*. O *isolamento*, que o utilizador *anonymousAmerican* claramente não rompe (desde logo, *mantendo-se anónimo num espaço de aparência*) é, para a pensadora alemã, a *privação da capacidade de agir* (Arendt, 2001: 237). Ou, como afirma Jean Baudrillard em *A Sociedade de Consumo*, quando o objecto de consumo deixa de isolar e, por isso, entra no domínio público como *diferenciador*, ajusta colectivamente os consumidores “*a um código, sem conseguir suscitar (pelo contrário!) qualquer solidariedade colectiva*” (2008: 102). Baudrillard considera, pois, que todo o *empowerment* do consumidor é sempre externamente promovido, como instrumento de dominação: “*o Público, a Opinião Pública são os consumidores, contanto que se contentem em consumir*” (2008: 103). Talvez devamos, assim, interpretar o vídeo de *anonymousAmerican*, e todas as falas elaboradas publicamente do mesmo modo, muito mais, como manifestações de frustração do *consumidor-utilizador* contemporâneo relativamente à realidade do seu inapelável *disempowerment*, ou seja, como desabaços de *espectadores verdadeiramente passivos* (Rosen, 2005: 69; 72), que tanto se podem manifestar na esfera íntima, com amigos físicos, como nos mais fluidos espaços mediáticos virtuais, onde o público e o privado se diluem mutuamente, e onde a *identidade* e as *identificações* se podem tornar jogos do gato e do rato. O *YouTube* desempenhará neste, como noutros casos, outras plataformas, uma função eufemística de compensação: a violência simbólica, que o acto de *anonymousAmerican* contem, transfere-se da potencialidade destrutiva para o mero escape argumentativo inconsequente. Do impulso que poderia resultar na destruição do aparelho televisivo ou voltar-se contra qualquer sinal de presença da CNN, não sobrarão mais do que um desabaço, que acolhe e normaliza a energia destrutiva. A aceitação de entrada no moderno espaço de aparência reduziria, assim, a nada, a força bruta do anonimato original. O *disempowerment* é, pois, muito mais extenso e significativo do que a mera impotência de *anonymousAmerican* em influenciar a escolha das questões colocadas em emissão pela CNN. Trata-se do inapelável *disempowerment* de uma cidadania tolhida no paradoxo do contemporâneo espaço público rarefeito: ao afirmar-se no

anonimato nele permanecendo, *o cidadão não existe*; ao deixar-se colocar no espaço público como consumidor e utilizador, *o cidadão nada consegue fazer*.

Daí que, ao partirmos de uma posição em que os espectadores contemporâneos já não são mais que *utilizadores* e *consumidores*, nos vejamos invariavelmente obrigados a submeter toda a possível cidadania daí emergente ao jugo dessas actividades, reduzindo-se o público ao “*cenário da tramitação das reclamações privadas*” (Innerarity, 2010: 19). Note-se como, no nosso tempo, muitos dos chamados *movimentos de cidadãos* surgem quotidianamente, num espaço público fluido e intersticial, precisamente, das noções de *consumo* e *utilização*, nelas se enredando e encerrando. Conforme escreve Henry Jenkins, “*o consumo está transformado em tópico de discussão pública*” (2008: 233). O caso das associações de defesa do consumidor e dos movimentos que reúnem os utilizadores de serviços da administração e de estruturas públicas (como os estudantes que pagam as propinas ou os automobilistas e as empresas que pagam as portagens das auto-estradas) servirá, aqui, de exemplo. Também temas da esfera íntima tradicional, como os que se relacionam com os direitos individuais (a interrupção voluntária da gravidez, a violência doméstica ou o casamento entre homossexuais, por exemplo) e as questões de identidade individual, vêm ascendendo à esfera da discussão política (Innerarity, 2010: 34), insuflando a contemporânea irrupção do privado num *mundo comum* fluido, fragmentário e, por isso, paradoxal: um mundo comum povoado de *incomunidades*. Como afirma Santiago López-Petit, o cerne do problema não estará nessas *incomunidades*, ou seja, em qualquer necessidade de renúncia à diferença, que é, até, promovida pela dominação, sob condição de se tornar *diferença normalizada* (López-Petit, 2010: 166). A questão crítica reside, para o filósofo, no facto de os movimentos sociais, mesmo aqueles cuja génese remete para uma posição de maior radicalidade, acabarem, precisamente, por se deixar normalizar, sendo absorvidos e diluídos no momento em que se vêem forçados a procurar o *reconhecimento*: que é o momento em que, tornando-se *identificáveis*, procuram a sua admissão (logo, oferecendo a sua admissibilidade) à esfera política. Esse é o momento em que aceitam a *institucionalização*, passando a “*falar a linguagem do poder*”, desistindo de “*impor o seu próprio espaço político*” (López-Petit, 2010: 166). No Portugal contemporâneo, sobejam exemplos: desde as comissões de moradores do pós-25 de Abril, entretanto adormecidas à sombra de associações de bairro (muitas delas, entretanto, desaparecidas), ao movimento ecologista (por exemplo, a associação Quercus) que se tornou um parceiro público cada vez mais normalizado e integrado, aos movimentos de contestação ao pagamento de portagens que, nos anos 1990, originaram violentos buzinhos mas que, entretanto,

se multiplicaram em comissões de utentes que pouco mais produzirão do que um inconsequente ruído ambiente, que se confunde no das próprias vias de comunicação. É, pois, muito rara a não sujeição dos movimentos sociais e cívicos, nos termos em que aqui os analisamos. Ela só pode acontecer, escreve López-Petit, quando o *sujeito (supostamente político) sujeitado* em que se transforma o movimento normalizado (que é um sujeito fundado na identidade da sua reivindicação, que lhe confere também a sua *identificação* pelo nome), efectua a passagem ao *sujeito impossível*, “*aquele sujeito que se mostra como insuportável. Insuportável para o poder e para si próprio. (...) Já não importa o que diz, senão apenas o que faz*” (2010b: 169). É nesta passagem que se abre a via ao *gesto radical*, cuja repetição promove o aparecimento daquilo que o pensador catalão tem vindo a designar os *espaços de anonimato*: onde uma *política nocturna*, capaz de atacar a realidade (que, defende o autor, se apresenta como identificação total entre a vida e o capitalismo), se torna possível (López-Petit, 2010: 106-127; 2010c: 184). Por gesto radical entende López-Petit um gesto que não procura qualquer significação no seio da ordem vigente porque se funda, precisamente, na sua rejeição total, isto é, afirma-se “*a partir de uma verdade livre de sentido*” (2010: 109). Trata-se, assim, sempre, de um gesto livre e libertador que se radica na *força do anonimato*, brotando de uma *interioridade comum* que implica uma subjectividade originária como possibilidade de partilha (diríamos, um *espectador* que parte da condição de *homem anónimo*¹³¹). Daí que a alternativa do filósofo catalão implique que a pensemos fora de qualquer esquema de pensamento do espaço público tal qual a modernidade o concebeu e, obviamente, tal qual o vimos debatendo.

2.4. Espaços de *identificação*

Não nos será difícil encontrar grande parte dos elementos atrás referidos na inopinada greve dos controladores aéreos espanhóis que, a 3 e 4 de Dezembro de 2010, paralisou o tráfego aéreo em toda a Espanha, e impediu a realização de inúmeros voos cujas rotas sobrevoavam o espaço aéreo espanhol. Na verdade, só *a posteriori* se percebeu tratar-se de uma greve. Falhada a possibilidade de acordo nas negociações com o poder político ao início da tarde do dia 3, por volta das 17:00 horas do mesmo dia já 90 por cento dos controladores aéreos espanhóis haviam invocado problemas de saúde para justificarem a recusa em prosseguirem as tarefas previstas, e

¹³¹ Numa das suas obras de referência, *O Estado-Guerra*, López-Petit demonstra, precisamente, como a partir da emergência do *espectador da sua própria condição* se percebe a relação originária do *espectador* com a sua condição de *homem anónimo*: “*o meu mal-estar é que dia-a-dia experimento o vazio, que ‘a vida está noutra lugar’*. Ao passar por tal experiência, reconheço-me como não-pleno, não-integral, como vivendo uma vida que não corresponde ao meu querer-viver. Quer dizer, sinto-me cada vez mais espectador do que faço, porque o meu viver é um ‘deixar-se viver’ (...). Mas quando sou ‘não propriamente eu’ não é porque eu seja outro. Pelo contrário. É porque me reconheço vulgar como todos. Ou seja, sem nome. Quer dizer, como um homem anónimo” (2010b: 160).

para se ausentarem ou não comparecerem ao posto de trabalho. A situação gerada foi de tal modo caótica que o governo de Madrid se viu forçado a instaurar, pela primeira vez na história espanhola pós-franquista, o nível de 'alerta' do estado de emergência. Ou seja, o Estado espanhol decidiu tomar o acto dos controladores como uma declaração de guerra e agiu instalando o dispositivo militar de resposta¹³². Só assim os controladores se viram forçados a regressar aos postos de trabalho. Uma aparente normalidade voltaria, apenas, quase dois dias depois, embora o estado de alerta tenha sido, de facto, declarado por dois meses. Não houve qualquer pré-aviso, nem qualquer inserção inicial dos acontecimentos na noção normativa de greve. Ou seja, parece-nos legítima a afirmação de que se tratou, de facto, de um *gesto repetido* (um após outro, os controladores repetiram-no, apenas se percebendo depois o que realmente estavam a fazer), que emergiu e se reproduziu num *espaço de anonimato* gerado a partir de uma *interioridade comum*. Não é de estranhar, por isso, que o protesto tenha revelado apenas, publicamente, os rostos anónimos de uma massa indistinta de controladores aéreos, sendo esta a sua única face. Pelo menos, dos que iam passando, em silêncio, perante as câmaras de televisão, ignorando os improperios irados de passageiros foribundos, nos corredores do hotel onde vários estiveram alojados durante os dias da revolta. O protesto nunca fez *aparecer* o rosto de um líder ou de um porta-voz. Muito menos parece ter pretendido constituir-se, alguma vez, como *acto de cidadania*. Foi, aliás, criticado na sociedade espanhola pelo seu carácter iminentemente anti-cidadão: mesmo os *media*, supostamente equidistantes, colaboraram na elaboração de um discurso em que designações mais rigorosas como 'greve espontânea' ou 'greve surpresa', que seriam suficientes para formular um conceito jornalístico do acontecimento, foram rapidamente substituídas pelos qualificativos usados nos discursos oficiais, como 'greve selvagem'. Além de as *estórias* mediáticas se focalizarem, essencialmente, nos efeitos económicos e nas supostas *vítimas* da paralisação (os passageiros impedidos de viajar), os dias seguintes foram marcados por uma sucessão de notícias que relevavam essencialmente as supostas situações de privilégio dos controladores aéreos, como os elevados salários auferidos, os direitos especiais na protecção à saúde e no regime de segurança social e os períodos específicos de trabalho.

Ou seja: a greve dos controladores aéreos espanhóis não parece de fácil captura a uma semiologia da greve. Ela foge a todas as cadeias de significação previamente estabelecidas e normalizadas pelos processos históricos, políticos e sociais. Nos termos de López-Petit, estaremos

¹³² Aquilo a que López-Petit chama o *Estado-Guerra* (2010: 143-155) foi exemplarmente demonstrado na resposta musculada do Estado espanhol à greve dos controladores.

perante a afirmação partilhada de uma *verdade livre de sentido*. Não podemos, por isso, negar-lhe o carácter profundamente *político*. Contudo, fica claro que acontecimentos como este, que agitam como terremotos as esferas públicas contemporâneas, nelas provocando respostas desproporcionadas como a do Estado espanhol, já não podem ser meramente analisados a partir das categorias tradicionais estabelecidas pelas teorias modernas da acção política. A greve dos controladores aéreos espanhóis de Dezembro de 2010 não foi uma acção funcionalizada para os *espaços de aparência* virtualizados em que se funda o espaço público moderno, ou para a noção funcionalmente aceite de cidadania ou, ainda, para qualquer imediata integração nas *identificações* que promovem a orientação e sinalização no *mapa-mundi* da existência. É também este conjunto de rejeições que a afasta de uma abordagem simplista que a arrastaria para o terreno de uma analítica revolucionária moderna. Que pode pretender uma acção que não busque qualquer *reconhecimento* antes, durante e depois? Temos, pois, bons motivos para julgar que, ao negarem mediações externas, acções como a greve dos controladores abrem um novo campo analítico do espaço público que se torna necessário explorar. Um campo que terá, forçosamente, de escancarar e escrutinar o poder da subjectividade¹³³.

Os esboços de uma teoria radical de acção política que autores raros, como López-Petit, vêm fazendo, obrigam-nos, assim, não apenas a uma crítica integral das categorias modernas do sujeito político constitutivo dos conceitos gerais do espaço público, mas servem, desde logo, para demonstrar a que nível se encontra a *impotência* contemporânea geradora de *mal-estar*, contra a qual se parece opor a necessidade de uma radicalização; isto é, a *política nocturna* trata da transformação de um ‘não há nada a fazer’, num ‘tudo está por fazer’ (López-Petit, 2010: 107). Note-se como, atrás o tentámos demonstrar, para funcionar nos modernos *espaços de aparência*, isto é, para poder almejar alguma efectualidade nas esferas públicas tradicionais (por exemplo, as que configuram o espaço público nas democracias representativas ocidentais), qualquer anonimato originário parece condenado a sair do casulo interior e partir à procura de formas de representação, ou seja, tem de se transformar no sentido da *identificação* que é o modo de aceder à visibilidade. Dai que, na sua proposta teórica, López-Petit exclua o que, a partir de uma ideia do sociólogo britânico John B. Thompson, este designa a *visibilidade mediada*, que mais não é que “*a luta para ser visto e ouvido, e a luta para fazer com que outros vejam e ouçam*” (Thompson, 2008:

¹³³ A erupção violenta em várias cidades do Reino Unido, já verificada após a elaboração deste texto, durante o mês de Agosto de 2011, também poderá fornecer interessantes elementos a uma análise situada a partir do quadro teórico-filosófico de López-Petit. Cruzam-se aqui, novamente, aspectos como a *repetição do gesto radical* a partir da *força do anonimato* (que se afirma, mesmo no *espaço de aparência* de ruas povoadas pelas câmaras dos *media* e da videovigilância, através da acção caótica grupal e do gesto de ocultação da face). No caso britânico, falham também todos os sistemas de significação que sustentam as noções de cidadania e participação política no espaço público moderno. A *política nocturna* emerge, contudo, em todo o seu esplendor metafórico, sendo precisamente durante a noite que mais episódios se verificam.

37): uma luta que, diríamos, apesar de poder assemelhar-se, à primeira vista, à formulação de Hannah Arendt sobre os espaços de aparência em que se funda o espaço público clássico, pressupõe, na verdade, o *esquecimento do espectador*. Remete-o, desde logo, à passividade, a um mero assistir à luta.

A *visibilidade mediada* (Thompson, 2008: 15-38) mais não será do que o processo pelo qual se constitui o espaço público virtualizado dos *media*, ou seja, o *campo de batalha do visível*, recuperando a formulação de Virilio. Torna-se, pois, mais um modo de perceber como o espaço público contemporâneo vem remetendo e submetendo o *espectador* para a *falsa mobilização* de cujo diagnóstico nos ocupámos na investigação a que dedicámos o anterior capítulo: a visibilidade mediada, intensificada pela mobilização do espectador através dos chamados *novos media*, faz de nós *consumidores* e *produtores* de objectos mediáticos e, ao operar a substituição do espaço público pela sua representação continuamente mediada e, por isso, eufemizada, rarefaz, com efeito, o espaço público da cidadania. O próprio cidadão surge, hoje, como eufemismo. Daí que nos pareça que a batalha crítica em torno do papel contemporâneo dos *media*, do espaço público e da noção de democracia se encontre apenas no começo. No fim, será a própria noção moderna de *media* que estaremos a questionar. Os termos serão, porventura, os fixados pela demanda da subjectividade, pela necessária busca, em cada um de nós, do *ser-espectador*.

Na sua obra de referência *O Quarto Equívoco* (original de 2001), o comunicólogo e antigo jornalista português Mário Mesquita, diagnostica um conjunto de sinais de um progressivo questionamento dos *media*, ao listar uma série considerável de títulos de livros e artigos recentes, nos quais o traço recorrente é a crítica mais ou menos feroz ao papel dos *media* nas sociedades que, pelo menos, traduz *“uma atitude de mal-estar e incomodidade”* (2004: 84). Na verdade, autores há, como José Bragança de Miranda, que já divisam, na crise do espaço público moderno, isto é, na crise do *espaço de controlo da mediação* (2008: 156), a possibilidade de emergência de uma *pura medialidade*, a qual pressuporá o fim de *“uma visão limitada da mediação”* que tradicionalmente ligava, e atava, política e Estado. Para este autor, *“agora é a própria mediação que emerge como uma questão decisiva. Ao generalizar-se, cria um espaço extenso para a efectivação da ideia de política, que se joga em todo o lado como agir e não apenas como diálogo, ou administração, etc.”* (Miranda, 2008: 172). Ou seja, *“trata-se de inscrever na medialidade um estilo de agir em modo público, sempre indeterminado e aberto”*, no qual *“o que é público só poderá existir, por frágil que seja, como efeito de um agir orientado pela ideia de política”* (Miranda, 2008: 176).

Já vimos, aliás, como os *media* emergentes e produtos da modernidade se foram progressivamente colocando numa posição ambivalente relativamente às esferas da política e do Estado: se se constituíram, por um lado, sobre a posição mediadora garantística de uma democracia que a todos atinge, ou seja, se incorporaram, totalizando-a no modo substitutivo e virtualizado do espaço público, a promessa moderna da acessibilidade generalizada dos cidadãos à esfera política, estão eles mesmos a colocar permanentemente em questão essa ligação, colocando-se nela em questão: é pelos *media* que os cidadãos melhor percebem o desfasamento entre as esferas modernas da cidadania e da política e é na frustração das expectativas de acessibilidade geradas pelos *media* que os cidadãos percebem a sua impotência, o que só confirma a tese de Bragança de Miranda acerca da crise desses espaços de controlo da mediação baseados nas categorias modernas.

A questão que colocamos, que se relaciona com esta noção de uma *pura medialidade*, centra-se, pois, num perscrutar, no *ser-espectador*, das possibilidades de desenvolvimento dessa mediação sem amarras. Trata-se de um problema complexo, para o qual, como vimos, López-Petit apresenta a *política nocturna* como via de saída. As suas noções de *interioridade comum* e *espaços de anonimato* emergem como possibilidades a explorar para a resolução do paradoxo que a subjectividade introduz num jogo que envolve a *pura medialidade* e o que é *público*, jogo no qual se tendem a anular as *mediações exteriores*. Contudo, a redução nihilista que López-Petit propõe a partir do *homem anónimo*, ao pressupor uma *verdade livre de sentido* e, por consequência, a negação de todas as *identificações* (nomeadamente as que resultam das mediações tradicionais e institucionais que coïncidem em boa parte com as *identificações* que permitem a *orientação e sinalização* dos sujeitos no mundo), faz com que a tentativa de visar um espaço público inovador esbarre em novos problemas. Desde logo porque o *gesto radical* que se acende da *interioridade comum* e alimenta a sua repetição da *força do anonimato* não pode deixar de produzir *choque público*, isto é, não pode deixar de emergir dos *espaços de anonimato* originários, como se constatou, aliás, no exemplo da greve dos controladores aéreos espanhóis que atrás analisamos. O que se produz, então? Restará sempre, apenas, uma virginal *verdade livre de sentido*? Que caminho nos é permitido fazer, a partir desse tipo de irrupções do anonimato originário do *ser-espectador*, que não esteja, à partida, limitado pelo próprio controlo *público* dos efeitos de tais irrupções? Ou estaremos, de facto, perante os sinais iniciais de uma nova vitalidade da ideia de política que anunciam a *pura medialidade* perscrutada por Bragança de Miranda?

Temos bons motivos para supor que a hipótese de solução que a presente tese se permite avançar poderá servir para desatar alguns destes nós. Ela funda-se em todo o trabalho de investigação precedente, nomeadamente na proposta conceptual que elaborámos na I Parte para a *identificação* e em toda a discussão da *crise da mediação moderna*, empreendida por esta II Parte, culminando no presente capítulo. As suas questões de partida são: fará sentido, na contemporaneidade, manter uma tão radical separação entre os *espaços de anonimato* e os *espaços de aparência* tal como o indiciam as categorias políticas modernas? Não estão, precisamente, ambos conceitos a reclamar uma noção *espacial* pluridimensional e integradora que, considerada em contextos fusionais de espaço-tempo, isto é, em contextos que induzem a partilha espacializada de temporalidades subjectivas, permite formular o eventual surgimento de *espaços comuns*, potencialmente inovadores, que autorizam o irrompimento da *identificação* a partir da sua originária ausência? Isto é: diagnosticar e compreender o potencial do que designaremos os *espaços de identificação* (espaços em que o *homem anónimo* pode conviver com a *aparência*, isto é, *espaços-tempo* nos quais pode transformar uma *política nocturna*, liberta de amarras e mediações externas, no sentido da inscrição da pura medialidade num *modo público de agir, indeterminado e aberto*), pode abrir uma via à compreensão e, assim o cremos, à ultrapassagem de algumas das dificuldades por que passam as teorias do espaço público fundadas nas categorizações modernas. Esta possibilidade emerge já da explicação de López-Petit que descreve os *espaços de anonimato* como “*presencializações ou visibilizações não mediadas*” (2010: 111). Acontece, porém, como acima deixamos subentendido, que o anonimato originário só pode tornar-se público e, assim, desenvolver *comunidade* política, se entrar num *campo de mediações*, ou então, estaremos a falar de uma política do caos, entregue a uma vulcânica irruptiva totalmente imprevisível. Se é certo que só esta vulcânica irruptiva contém o potencial revolucionário e é dela que podem surgir as mais radicais inovações, a sua permanente instabilidade torna-a insustentável como futuro possível¹³⁴. É a pesquisa desse campo de mediações, que já não pode ser meramente preenchido pelo espaço público tradicional ou pelos substitutos técnicos que vêm operando a sua rarefacção, que nos interessa, pois é nas suas dinâmicas que melhor poderemos investigar as possibilidades de inovação. Não se trata, então, de promover uma substituição apressada do espaço público nem, muito menos, de subscrever os

¹³⁴ Analise-se, mais uma vez, o caso das erupções violentas nas principais cidades do Reino Unido, em Agosto de 2011.

decretos do seu fim, mas de o entender como possível no seio da subjectividade e da interioridade, que passaria, pois, a ser uma potencial *interioridade comum*¹³⁵.

Os *espaços de identificação* podem definir-se, desde logo, a partir da *intersticialidade*. Esta confere-lhes uma série de outros caracteres dinâmicos, cuja oposição resultará sempre num jogo tensional, próprio de um campo de forças molecular: a estática e a cinética, a profundidade e a superficialidade, a rigidez e a fluidez, a visibilidade e a invisibilidade, a instituição e a disseminação, a rede e o nó, a extensão e o pontual, o objectivo e o subjectivo.

Definem-se, ainda, na *pluralidade*. A única unidade que é possível isolar é a que relata as condições da *ligação* subjectiva, desse dinâmico e instável *Eu = Nós* a que nos reportávamos na investigação teórica da I Parte. Todas as totalidades que daí poderão emergir não serão, pois, mais do que o resultado aparente de um processo aditivo e fusional: dos *espaços de identificação* só poderemos falar como plural complexo e composto, do qual o espaço público configurado como *espaço de aparência* é apenas a sua problemática totalização superficializada no visível.

Como atrás escrevemos, não será apenas na mera espacialidade representacional que os encontraremos, mas na *espacio-temporalidade*. Este carácter é fundamental e emerge directamente de toda a investigação teórica do conceito de *identificação*. Os *espaços de identificação* já não são apenas definíveis pela extensão que alcançam ou pela profundidade que atingem, ou seja, pela noção territorial que os remetia aos espaços nacional, regional, local, familiar, societal, institucional, profissional (Lalanda, 2004: 50-58)¹³⁶ ou a outras reificações territorializantes como o *campo social* de Bourdieu (2008: 52-54). Também não serão redutíveis aos modelos estruturais mais ou menos dinâmicos e matemáticos das *redes sociais* uma vez que, ao contrário destes, mais preocupados “*com a dinâmica e as propriedades estruturais das redes*” (Recuero, 2004: 12), a sua espacialização opera muito mais na *qualidade das ligações*, ou seja, naquilo que, a cada momento, gera e destrói ligações. Só é possível considerá-los, de facto, na encruzilhada das temporalidades, o que significa que o resultado operativo dos *espaços de*

¹³⁵ Importa, aqui, aclarar o conceito, partindo das palavras introdutórias de Santiago López-Petit: “*A força do anonimato não reside no seu expandir-se, mas antes no seu voltar-se sobre ela mesma. Então, e precisamente por isso, torna-se necessário falar de uma interioridade comum. A interioridade comum não é, contudo, um espaço interior a descobrir, uma verdade a revelar. A interioridade comum é tensão, o auto-dinamismo do que é inacabamento, o formalismo do querer viver. Por isso o nosso propósito não deve ser desvelar a interioridade comum como se de algo de obscuro se tratasse, mas sim activar o formalismo. Activá-lo para podermos reinventar-nos como seres anónimos no interior de cada um de nós.*” (López-Petit, 2010: 114).

¹³⁶ A socióloga portuguesa Piedade Lalanda propõe, desde a sua investigação de doutoramento (2003), que a noção espacial, tradicional, de *espaços de identificação* possa ser revista e aumentada sob o conceito mais abrangente e flexível de *mapa identitário*. De acordo com a investigadora, este funciona numa lógica de emparcelamento o que faz com que ganhe “*capacidade de alteração e de adaptação pela pluralidade de espaços que o compõem. Quanto mais monoespacial for um mapa, maior dificuldade essa pessoa terá em alargar e diversificar a sua participação activa, através de outros espaços, que não esse que domina a sua geografia identitária. Pelo contrário, quanto mais plural for um mapa identitário, maior capacidade revela esse actor em realizar-se através de diferentes espaços de identificação*” (Lalanda, 2004: 57). Contudo, este ponto de vista está ainda demasiado preso a uma conceptualização espacial e territorial, desde logo, devido ao facto de ser constituído a partir da rigidez representacional da *identidade*.

identificação só pode ser percebido *hic et nunc*, apesar de efeitos que, porventura, se possam prolongar, dando uma falsa impressão de estabilidade e perenidade (podendo, aí, gerar ou integrar um *campo social* ou sugerir a reificação de uma *rede social*).

Um dos aspectos que salientamos no nosso estudo da *identificação* foi o de se tratar de uma *condição de acção*¹³⁷, o que a abre à possibilidade da política. Isto é: como *ligação*, a *identificação* é potencialmente geradora de *comunidade* e como *condição de acção* acumula a energia potencial de futuros possíveis. A política que brota da subjectividade, e de uma *interioridade comum*, só poderá ser, pois, a libertação de uma energia potencial acumulada que combina e coloca em reacção dinâmica esses futuros possíveis. Afirmam-se, assim, os caracteres de *abertura* e *indeterminação* defendidos por Bragança de Miranda no modo público do agir. Mais uma vez, isto significa que a homogeneidade e a totalização serão sempre aparentes nos *espaços de identificação* mas nunca os poderão, de facto, traduzir. Os *espaços de identificação* podem, assim, subtrair-se ou adicionar-se, anular-se ou sobrepor-se, manifestar-se ou dissimular-se, e tudo no seio de uma *cinética* de interações permanentes, microscópicas, sobre cujos equilíbrios e desequilíbrios se construirá a possibilidade de acção *em comum*. Tratar-se-á, então, de um modelo que nos permite formular uma *noção aberta e orgânica* para o espaço público, libertando-o das categorias tradicionais e da estanquicidade problemática das suas oposições endógenas. Os *espaços de identificação* não pressupõem o *público* mas contêm o potencial de o realizar. Também não se encerram no *íntimo* e no *privado* mas mantêm-nos como possibilidades permanentes.

Finalmente, o carácter *narrativo* da *identificação* autoriza que possamos descrever os *espaços de identificação* a partir da *hipertextualidade*. De facto, mais do que a noção de caminho, que na hipertextualidade cibernética sugere fragmentação (Nelson, 1992: 2) e por aí se fica, o que a implicação do *ser-espectador* opera é muito mais o *texto*. O que emerge é a ideia de *texto comum*, que não é o *mesmo texto*¹³⁸. Esta *comunidade* textual é garantida na dinâmica das *ligações* que é o que verdadeiramente espacializa as *identificações*. Mais uma vez, daqui se percebe a dificuldade de formularmos unidades totalizantes, embora possamos formular percursos aparentemente unitários e coerentes. A *comunidade* não emerge, então, da totalização

¹³⁷ Ver discussão na secção 4.2. da I Parte.

¹³⁸ Devemos recuperar, aqui, a actualidade da proposta de Roland Barthes que, em *S/Z*, traça uma distinção entre o *texto legível* e o *texto escrevível*, sendo este o texto plural que *somos nós ao escrever*, no qual *“as redes são múltiplas”* e que *“é uma galáxia de significantes, (...) não há um começo: ele é reversível; acedemos ao texto por várias entradas sem que nenhuma delas seja considerada principal”* (Barthes, 1999: 13). Por isso, neste texto *“não pode haver estrutura narrativa, gramática ou lógica de narração”* (idem).

mobilizadora operada a partir de mediações externas, mas das múltiplas possibilidades internas de encontro desses percursos.

Capítulo 3 O ecrã da *identificação*

Eis-nos na foz de um rio. Estaremos, porventura, nesse ponto geográfico único que nos permite, agora, perceber aonde nos trouxeram as correntes, por e para onde nos fez viajar o vento. Demo-nos, intensamente, à tempestade da teoria e à força vulcânica do discurso. Nelas procurámos, desde o começo, a crítica do movimento. Essa cinética que nos trouxe e na qual nos quisemos deixar levar: a cinética dupla do fluxo e da análise. Na foz do rio, encontraremos agora o sinuoso caminho percorrido e um horizonte largo, inexplorado. Perscrutaremos sempre o mar aberto da hipótese na sonda das possibilidades.

Não seremos, no entanto, ainda, esse *espectador* tornado *sujeito de acção* que a viagem teórica precedente nos sugere como horizonte de libertação. Se antes o entendemos como *sujeito* *sujeitado* por uma falsa mobilização, faltar-nos-á perceber *o que* o sujeita, que modos de operação se apresentam hoje ao seu corpo intensificado que o induzem, permanentemente, às diversas formas da contemporânea *paralisia cinética*. Na contemporaneidade, procurar os estratos arqueológicos em que o *espectador* vem definindo o seu movimento, significa uma abordagem mais abrangente a todo o dispositivo de mediação (que mantém dissimulado o dispositivo de dominação): será preciso questionar a matéria de que é feito o espectáculo, compreender o movimento que a imagem investe no espectador e que o espectador investe na imagem. Propomo-nos, assim, estudar as cinéticas que, às do espectador, atrás descritas, fazem corresponder as da imagem, agregando um e outra nas simbioses identificativas da *interface mundo*. Neste estudo, veremos que, provavelmente, o problema que a *falsa mobilização do espectador* nos coloca se relacionará com outros aspectos da complexa cinética da *interface mundo* como é o caso da premente questão da *imersão*, na qual se convoca, por exemplo, o problema da *emoção*, mais uma vez no modo insidioso de um movimento intenso que se impõe, e mobilizando, detém.

Eis-nos defronte do ecrã do mundo.

Tudo na experiência contemporânea parece reclamar o mergulho das emoções e, neste, do próprio sentir. Tomado de cinética intensa será, no entanto, um mergulho sem possibilidade ou intervalo de respiração: um mergulho constante e sem verdadeiras rupturas, feito de voos no instante e da frenética busca da sensação. Lançará, por isso, o *espectador* numa crise permanente, mas verdadeiramente impossibilitado do que os gregos antigos designavam a *krisis*,

sem abertura ou instância de distensão crítica. Tentará destituir o *espectador*, operará mesmo a narrativa da sua morte pela passividade total, configurando-o, finalmente, como *sujeito sujeitado*.

O ecrã inscreve-se no regime visual cinético da modernidade, que explica a presença tão inamovível quanto acelerada da *interface mundo* no horizonte quotidiano dos eventos. O ecrã sociotécnico contemporâneo fornece-nos o acesso imediato à velocidade, à lateralidade, à ausência de profundidade das imagens que permite o seu movimento acelerado ao olhar e as configura, aí, como *imagens-mapa*. O ecrã é a luminescente Cidade da época virtual. Constataremos, de facto, que a imagem contemporânea dada à velocidade devolve um conhecimento do mundo que, tal como a viagem feita apenas das coordenadas GPS de partida e chegada, o transforma numa série rápida, sucessiva e efectual de meros pontos de *orientação* e *reconhecimento*. O mundo, que se percorre instantaneamente em todos os recantos, já não se conhece: é uma rede de coordenadas; o mundo, que se apresenta ao *espectador mobilizado*, será antes um mundo sensorializado no modo do *já sentido* (Perniola, 1993: 16; 99), que se *consome* pela intensificação e profundo encerramento do trabalho combinado do *consumo* e da *utilização*. Dá-se pretensão poder absoluto ao *user*, oferecendo-se-lhe, pela promessa de imersão utensiliária, utilitária e técnica, a intensidade da experiência para, na verdade, se lhe exigir, dissimuladamente, a verdadeira intensificação de um *labor* que o revela como sujeito em necessidade permanente, um *consumidor* compulsivo.

Das imagens 3D e 4D em superfície veloz, *pública*, as *imagens-mapa*, às imagens que, pela exploração das profundezas íntimas e fantasmáticas do espectador isolado o convidam à intensidade *privada*, as *imagens-libido*, o que os seguintes estudos da optocinética contemporânea da imagem falarão é do mergulho dos *consumos* e das *utilizações*: à *interface mundo* espectacular já não é um *corpo espectador* que interessa; é antes o *corpo sensor* – ou seja, um corpo *cyborg*, que Derrick de Kerckhove (1997: 220-223) reveste de uma *pele* cambiável, ao ritmo da evolução técnica, e que, também por isso, para Paul Virilio (2000: 59), ameaça o corpo humano de colonização pelas *micromáquinas* -, um corpo capaz de processar os estímulos visuais, auditivos, tácteis, olfactivos e gustativos, e responder com a intensificação do *trabalho* e do *labor*, tão *exaustivas* (Baudrillard, 2008: 36) como indispensáveis à perpetuação da dominação. Como veremos, a auto-mobilização que o ecrã promove, a da *telepresença*, é também, por isso, uma paradoxal *auto-imobilização* extática. A partir das teorias psicanalíticas, especialmente de uma leitura contemporânea de Jacques Lacan, proporemos, como conceito analítico que nos faz mergulhar na simbiose do ecrã, a noção de *imagem-libido*. É o seu poder que importa analisar, o

seu potencial imersivo, que nos transforma em desejanter *homens-estátua*, híbridos de uma *identificação* simbiótica nunca totalmente consumada. Interessa-nos, assim, explorar criticamente os territórios de uma pretensa mobilização que conformam (sem delimitá-lo) o contemporâneo fascínio do ecrã, depositando nele o desejo de realização do humano em imagem, a consumação do *Eu* na visibilização mediada.

Para percebermos, pois, o *ser-espectador* e a sua energia potencial, subjectiva, de acção, teremos primeiro de justificar a recusa absoluta da contemporânea eutanásia do espectador preso pela interpassividade, através de um processo analítico de sabotagem da sua cinética mobilizadora, que parte de uma crítica como a defendida por autores como Peter Sloterdijk. Julgamos que essa cinética só ficará devidamente descrita se a uma analítica do *espectador*, atrás desenvolvida, fizermos corresponder uma analítica do dispositivo mediador que o mobiliza e no seio do qual o *espectador* se mobiliza: chamar-lhe-emos *ecrã da identificação*.

Apetece-nos, pois, dizer que o *ecrã* será, nos termos de uma ciência cinética cósmica, um luminoso buraco negro. No seu núcleo catódico, magmático e imagético absorvem-se as forças e correntes multipolares do tempo e das temporalidades, das narrativas viscerais e da história secular, do sujeito e da humanidade, da intimidade e da publicidade, da profundidade e da superfície, do *mito* e da técnica, da *imagem-mapa* e da *imagem-líbido*, do caminho e da fuga. No *ecrã* sujeita-se o sujeito, mas também se desenha um horizonte para a sua subjectivação.

3.1. Breve percurso pelas cinéticas da imagem

Wassili Kandinsky escreveu *Do Espiritual na Arte* há cerca de cem anos. Na altura, ao pintor e académico russo, que passou grande parte da sua vida na Alemanha, vindo a ser professor na famosa Bauhaus em Weimar, interessava demonstrar como, a partir da experiência do artista, era possível reflectir filosoficamente os valores psicológicos e morais imanentes do jogo das cores e da exploração da geometria das formas. Cores e formas seriam, assim, não mais do que pontos de partida para que o artista pudesse pesquisar a *fenda da alma*, que “quando se consegue tocar, lembra um valioso vaso descoberto nas profundidades da terra” (Kandinsky, 1991: 22). A Kandinsky interessaria, pois, a exploração destas profundezas. Esse será, porventura, um dos motivos que o levou a ter sempre presente a noção de *movimento*, tanto no seu esforço teórico como na produção artística. De facto, o movimento estará, desde logo, presente na experiência da cor:

“Do ponto de vista estritamente físico, o olho sente a cor. Experimenta as suas propriedades, é seduzido pela sua beleza. A alegria penetra a alma do espectador, como o gastrónomo que saboreia uma gulodice. Mas logo é acalmado ou arrefecido, como o dedo ao tocar no gelo. São pois sensações físicas e, como tal, superficiais e de curta duração. (...) A acção física da cor desaparece, quando se afastam os olhos” (Kandinsky, 1991: 57).

Estaremos, pois, perante um efeito instantâneo, dependente da detenção de um *movimento lateral*. O olhar percorre a superfície do mundo e nela encontra a cor para, a seguir, se desviar. A lateralidade cinética da superfície do visível que, como afirmou Maurice Merleau-Ponty em *O Olho e o Espírito*, se relaciona com o próprio movimento do olhar (2006: 19), afasta-o e a experiência da cor desvanece-se no instante que se segue. Será este o modo como desenvolvemos a nossa experiência quotidiana e veloz de *identificação reconhecadora*, à qual Kandinsky alude referindo-a à *ressonância interior* em que se transformam as qualidades que *“aprendemos a reconhecer nas coisas e nos sons”* (1991: 58). Mas, como sabemos da experiência, e vimos, aliás, tentando demonstrar ao longo da investigação teórica deste capítulo, não é só à *superfície* que se desenvolve a nossa relação com o visível. Ela perscruta a *aisthesis*, encontra-se no mergulho inesperado, num *movimento frontal*. Na experiência da cor, descrita por Kandinsky, o efeito superficial, determinado essencialmente no regime do visível, tem de ser entendido como uma possibilidade para a reversão para esse outro tipo de movimento, sobre o qual *“a cor exerce uma força real, ainda que mal conhecida, e que pode agir sobre todo o corpo”* (1991: 60). Este já não será, pois, um movimento de superfície, lateral, uma navegação veloz e descentrada. Este é o movimento que envolve o corpo, pede a presença integral dos sentidos, efectua o chamamento de uma *identificação* que se desenvolve em *profundidade*.

Não terá sido este envolvimento profundo, que estremece o corpo todo, sentido também por Roland Barthes no *punctum* fotográfico, essa *picada* que a fotografia *realiza em mim*, esse movimento que *“salta de cena, como uma seta, vem trespassar-me”* (2006: 35)? De facto, na experiência subjectiva da fotografia, a que Barthes dedica a investigação de *A Câmara Clara*, distinguem-se dois modos do *sentir*, a que correspondem dois movimentos diferentes: o *studium*, que *“é, visivelmente, uma área, tem a extensão de um campo, que eu reconheço facilmente em função do meu saber, da minha cultura”* (2006: 34), ou seja, *“é uma espécie de investimento geral, empolgado evidentemente, mas sem acuidade particular”* (idem), situando-se, por isso, *“na*

ordem do to like e não do to love” (2006: 36); e o *punctum*, a que corresponde a *imobilidade viva*, “*ligada a um pormenor (a um detonador), uma explosão produz uma estrelinha na trama do texto ou da sua foto*” (2006: 60). Enquanto, no primeiro, o máximo que se pode descrever é o movimento cultural, *codificado*, do sujeito observador no sentido da fotografia, um *reconhecimento lateral* que se transforma num investimento genérico do olhar no objecto, no segundo, já não é só o olhar que é mobilizado, é todo o corpo que *vive* através do olhar: o corpo é atingido de surpresa por um pormenor *irrevelável* (2006: 60-61), irrepresentável, porventura, da ordem do Real lacaniano, “*como se a imagem lançasse o desejo para além daquilo que dá a ver*” (2006: 67).

Studium e *punctum* definem, pois, duas intensidades estéticas distintas. No primeiro existirá apenas o movimento investido pelo sujeito sobre a imagem, a partir do percurso superficial no visível. Pressupõe já, é certo, um nível mínimo de *identificação*, situado para além da mera lateralidade do *reconhecimento*, mas não a produz como fusão, porque o movimento investido é simplesmente reflectido, confirmado pela imagem, arrefecendo o sentir logo após o processo de racionalização. Terá a ver com um sentir efémero, que produzirá fraco efeito narrativo. O segundo é, pelo contrário, um movimento inesperado de resposta da imagem, implica e envolve o corpo num sentir intenso, num sofrimento, é uma picada *que dói*. Já não se resume, pois, a um mero *ver* óptico codificado e decodificador. Ultrapassa, aliás, toda a codificação, como ultrapassa o *ver*, tornando-se um *ver com o corpo*. O *punctum* descrito por Barthes transforma a minha relação narrativa com a imagem: abre-a a uma *identificação* em profundidade.

Surge, assim, à nossa investigação, a noção de que haverá múltiplas cinéticas na imagem que instigam regimes de movimento, da imagem como objecto cinético e do olhar que as atinge, que envolvem o *espectador* de modos distintos e, por sua vez, produzem subjectivamente a imagem. A nossa proposta passa por tentar observar, a partir da noção de ecrã como superfície imagética do mundo empírico, esses regimes de movimento que, como veremos, implicam também a noção da distância que se mantém ou da distância que se percorre e se anula. Ou de ambas.

3.2. A *imagem-mapa* e o luminoso mundo em movimento

Se, como vimos, a *arte descritiva* desenvolvida nos Países Baixos, durante o século XVII, nos fornece o que, para Martin Jay, se constitui como um dos regimes escópicos alternativos da modernidade, este substitui o ponto de vista único do perspectivismo baseando-se na noção de superfície, num percurso óptico que passa a privilegiar a *descrição* à *narrativa*: a cinética do olhar passa a ser descrita através de movimentos onde domina uma lateralidade superficial. No ensaio

de 1988 que citámos, Jay defende a ideia de que “*se há modelo que se possa aplicar à arte holandesa, este é o do mapa, com a sua superfície plana e a sua predisposição à inclusão tanto de palavras como de objectos no espaço visual*” (1988: 12). Encontraremos, porventura, uma das concretizações empíricas mais evidentes do que designaremos a *imagem-mapa* a partir da disseminação da transparência óptica das superfícies, a arquitectura do vidro a que corresponde a *arquitectura da visibilidade* (Friedberg, 2009: 117).

A ‘idade das janelas’, cujos inícios a história da evolução tecnológica da produção do vidro e das estruturas que o seguram e emolduram, descrita por Anne Friedberg, coloca entre os séculos XV e XVII, irá gerar, nos séculos subsequentes, superfícies transparentes cada vez maiores. É no século XIX que surgem as grandes estruturas arquitectónicas que utilizam o vidro como superfície quase integral, substituto da parede. Para a investigadora norte-americana, é em edifícios como o Crystal Palace londrino (1851) que começa a emergir um novo sistema de visualidade, a *interface*, cujas consequências na contemporaneidade se continuarão a manifestar: “*a sua transparência promoveu um modelo de visualidade de duplo sentido: ao enquadrar a visão privada para o exterior – a janela ‘imagem’ – e ao enquadrar a visão pública para dentro – a janela ‘montra’*” (2009: 113). A autora sustenta a sua asserção no facto de, para o espectador, ter deixado de existir uma visão contida da perspectiva desenhada pelos limites da parede, mas de, com as grandes estruturas revestidas a vidro, começar a manifestar-se uma visão cuja perspectiva “*se dissolve num fundo distante onde toda a materialidade se mistura na atmosfera*” (Bucher *apud* Friedberg, 2009: 113).

A virtualização de toda a experiência contemporânea terá sido uma das consequências desta arquitectura da visibilidade: a visão do mundo, tornada *total* pela noção de transparência óptica, vem afirmando, pelo contrário, um primado da visão como sentido mais facilmente adaptado às exigências da aceleração lateral, subjugando os restantes sentidos, colocando em questão o mergulho estético. A visão *através de* supõe um *ver* que se alimenta de uma *imagem virtual* em detrimento de um real apreendido pelo aparelho sensorial. Na navegação contemporânea, a busca da *aisthesis* só se tornaria, assim, possível se, no oceano das imagens, se pudesse realizar o efectivo abandono da superfície, o suster prolongado de uma respiração, em nome da aventura da profundidade. Veremos, adiante, como a hiper-virtualização das imagens, através da introdução da tridimensionalidade e do reforço de outras componentes sensoriais na experiência de visualização, tenta promover um reforço dessa busca estética supostamente integradora. Não deixaremos, contudo, de denunciar todo o carácter marcadamente sensológico

de tais tentativas: nelas é o *já sentido* que domina, é a tese de Perniola que se levanta e clama o eufemismo de um mergulho que ficará sempre por completar.

Sabemos o que aconteceu ao *espectador*: com a transparência óptica do vidro, imerso na *interface mundo*, o espectador deixou de estar apenas iluminado no cone perspectivista do ponto de vista único do cartesianismo. Iluminado *em qualquer parte*, inundado da luz óptica, o espectador passou a ser um observador capaz de, a partir de qualquer ponto de vista, participar do espectáculo, sendo nele imerso. Daí que se possa falar numa diluição da perspectiva, particularmente evidente no século XX, que aboliu o *ponto de vista único*. A fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty tê-lo-á percebido, em parte, ao constatar, em *O Olho e o Espírito*, que “o espaço já não é aquele de que fala a Dióptrica, feixe de relações entre objectos, tal como o veria uma terceira testemunha da minha visão (...), é um espaço calculado a partir de mim como ponto ou grau zero de espacialidade” (2006: 48). O cubismo, que significou, precisamente, a observação do objecto a partir de múltiplos pontos de vista sem que algum se sobrepusesse (Friedberg, 2009: 118), terá sido uma das concretizações que mais imediatamente evidenciaram a lateralização da imagem durante o século XX, o esmagamento da perspectiva sobre a superfície. A mesma superficialização é perceptível na afirmação de Le Corbusier sobre a janela, que “*existe para iluminar, não para ventilar*”, ou seja, a janela arquitetural existe para transformar a casa moderna numa “*máquina de ver*” (Friedberg, 2009: 123). Mesmo feita de janelas que delimitam e enquadram a visão, a casa possibilita, assim, um olhar múltiplo, uma mobilidade interna e externa que se joga sempre a partir de percursos laterais.

O progressivo abandono do espaço cartesiano vem-se produzindo também, entretanto, sobre os efeitos de um confinamento sensorial: o pretense *ver total*, que a nova visualidade da interposição vítrea constitui é, como atrás referimos, referido a uma *imagem virtual*, gerada pela interposição de uma película transparente entre o sujeito observador e o mundo observado. A imagem virtual é uma imagem interposta, uma *interface* estendida essencialmente ao olhar, não a uma experiência sensorial integral: constitui-se, assim, a uma observação veloz, lateral, superficial, quotidianamente auxiliada por um conjunto extenso de próteses visuais que, tal como Paul Virilio refere em *La machine de vision*, vieram provocar “*um fenómeno de aceleração que obliterou a nossa experiência das distâncias e das dimensões*” (1994: 4). Mais do que depender do *eu posso* do observador de Merleau-Ponty, que pressupõe o mergulho do corpo num mundo ao alcance da visão (2006: 20), a contemporânea visão do mundo tem, pois, de ser repensada a partir do que Virilio designa a *logística da percepção* (1994: 7).

A lateralidade acelerada de uma visão do mundo que se devolve fragmentada em sucessivos pontos de referência para auto-sinalização e orientação, a elaboração instantânea das sucessivas *imagens-mapa*¹³⁹, relacionar-se-ão, assim, com uma progressiva anulação, por esmagamento, da *perspectiva*: o perto e o longe da distância, o *espaço da visão*, deixou de ser um espaço absoluto. Surge substituído na contemporaneidade por um “*espaço-de-eventos, espaço relativo*” (Virilio, 1994: 62), diríamos, um *espaço de opacidades* intensamente luminosas, geradas a partir do percurso veloz sobre superfícies opticamente transparentes. Superfícies que, tal como a do vidro de um automóvel posto em movimento sobre o asfalto, isolam sensorialmente o espectador cinético, pretendo condutor de si mesmo, mas preso, na verdade, ao assento-veículo protésico, que lhe enquadra uma visão do mundo restituída, simplesmente, como sucessão de imagens: como se a cinética da viagem se tivesse transformado em narrativa cinemática que se desenrola sobre a película do vidro pára-brisas, transformando a paisagem percebida num ‘espaço ecranizado’ (Pires, 2010: 72)¹⁴⁰. Não é este o mesmo espectador cinético que, desvinculado dos seus referentes geográficos, encontramos preso às próteses visuais que o representam como *user* (o condutor do automóvel, cujo ecrã é o vidro do carro, o utilizador informático, cujo ecrã é o do computador, ambos captados nas respectivas *interfaces de utilização*)? Não estará, assim, o regime escópico hegemónico, sobre o qual se construiu a visão óptica (universalizante e absoluta) da modernidade, definitivamente colocado em questão, quando confrontado com a cinética cruzada de uma imagem lateral, veloz, e de um espectador posto em movimento? Se, por um lado, a nossa pesquisa se orienta para uma clara resposta afirmativa, não nos parece, por outro, como continuaremos a insistir, que a *anulação da perspectiva* tenha, forçosamente de conduzir a uma substituição do *espectador* pelo *utilizador*. veremos que é necessário que o condutor do *veículo audiovisual* de Virilio continue a ocupar uma posição de *espectador*.

Serão interessantes de observar, a este propósito, alguns dos aspectos que configuram, na visualidade contemporânea, uma *resistência da perspectiva* e, nesta, a resistência de uma *separação entre espectáculo e espectador*: um colocar deste à distância mínima de observação. Não será resultado dessa resistência, precisamente, a resposta permanentemente renovada de uma arquitectura das salas escuras de projecção de imagens a uma arquitectura da transparência

¹³⁹ Poderíamos designá-las também, por exemplo, por expressões que não perdem lateralidade conceptual, como *imagens-número*, ou *imagens-data*, seguindo perspectivas como as que Moisés de Lemos Martins, sociólogo da Universidade do Minho, sustenta. Defende o investigador português que, ao contrário da palavra, “*os ecrãs não têm luz própria. Sendo de produção numérica (informática), produzem sobretudo informação, e não tanto significação, produzem também emoção, e bem menos narrativa*”, o que resulta numa navegação mundana que “*já não é sustentada pela palavra, nem pelo brilho das estrelas, mas pelo número*” (2010: 11). A noção de *imagem-mapa* é-nos, no entanto, induzida pela formulação do conceito de *identificação*, na qual a noção de orientação está incluída.

¹⁴⁰ Ao formular esta ideia, a socióloga Helena Pires está, de facto, a convocar os olhares cruzados de Paul Virilio e, a partir deste, de Anne Friedberg.

vítrea (Friedberg, 2009: 152)? Não residirá no confinamento físico do espectador a constante resposta ao convite a uma mobilidade total? Não estará no convite cinético da *profundidade* a resistência de uma visão do mundo essencialmente *perspectivada*?

Se parece claro que a visualidade contemporânea já não pode ser pensada apenas sobre um regime escópico dominado pela perspectiva de um olho ciclópico único e absoluto, não deveremos negligenciar o poder espectacular da tridimensionalidade, o qual é hoje explorado aos limites da hiper-realidade (Baudrillard, 1991: 20-22). Já não será, pois, na *perspectiva* uma e geometricamente fixa, que se funda uma relação entre *espectador* e *espectáculo* que, a partir do Renascimento, regulada pelo regime hegemónico do ponto de vista único, evoluiu para uma separação racional e para a *imobilização* do primeiro na contemplação distanciada do segundo. Ao replicar-se, através da imagem em movimento ou da multiplicação dos pontos de vista no acelerado movimento da imagem e do corpo observador no espaço-de-eventos, a *perspectiva* devolve-nos como resultado contemporâneo, cinético, o simulacro da *profundidade*. Já não se trata apenas da terceira das dimensões espaciais, mas de uma dimensão sociológica, de cariz fenomenológico, que importa à presente análise.

Vimos acima como a imagem espectacular quotidiana se impregnou de virtualidade. A investigadora da Universidade do Minho Helena Pires percebeu bem essa convergência entre uma paisagem tornada imagem e posta em movimento acelerado e um virtual consumado nas tecnologias: no lugar de uma transparência óptica que promove um eufemístico *ver total* impõe-se uma *opacidade*, um “*quase fechamento a uma ligação sensível com o exterior*” (2010: 74). Não será, pois, de surpreender, na promessa do ecrã 3D, o fascínio mais recente deste olhar que busca no *profundo* cinético a libertação estética de um olhar condenado, pela velocidade, à superfície opaca. A experiência da profundidade cinética, o êxtase do olhar sobre superfícies que multiplicam e mobilizam as perspectivas, e a promessa sensológica de completar o visível com o *já sentido* do áudio, dos cheiros, da cinética táctil¹⁴¹, constituem hoje a mais actualizada concretização da contínua mobilização do olhar para os ecrãs: sejam estes os ecrãs do cinema, da televisão ou do computador. Este será um dos aspectos pelos quais dificilmente poderíamos falar de uma *destituição do espectador*. Hiper-real ou virtual, a imagem contemporânea produzida pelo espectáculo tecnológico, reflectida pela reverberação da luz intensa do mundo contemporâneo nas

¹⁴¹ A virtualização contemporânea da imagem não pode ser analisada, apenas, a partir da noção de uma profundidade visual, mas também jogando na pesquisa a introdução progressiva de novas dimensões sensoriais na arena da produção técnica da imagem, prometidas pela adição de elementos olfactivos e tácteis, associados ao desenvolvimento do visionamento 3D e da audição *surround*. Como facilmente se percebe, é da concretização empírica mais evidente da teoria sensológica de Perniola que se trata, constatando-se que “*no mundo actual, a circulação das sensologias tomou o lugar da actividade, a reflexão e o eco do já sentido substituiu o pensamento: tanto o agir como o pensar estão subordinados à negociação permanente das mercadorias sensológicas que pretendem esgotar todo o universo contemporâneo*” (1993: 99).

suas superfícies, essa imagem que anula a sombra e ofusca a visão do real para lá da transparência, resiste através da virtualização sensológica da *profundidade* como constituição do *espectáculo*, constituindo, por conseguinte, o seu *espectador*¹⁴².

Acontece, contudo que, para que suceda, o olhar em *profundidade* reclama também uma *lateralidade*, um varrimento da superfície imagética estendida ao olhar, e tudo para que *eu veja* “*objectos que se escondem uns aos outros*” (Merleau-Ponty, 2006: 39). É certo que, no caso do 3D virtual, um tal varrimento não depende tanto do movimento lateral do olhar e do corpo observador, mas da própria lateralização cinética da imagem que se estende diante do corpo fixo do observador. De facto, a tridimensionalização virtual das imagens cinemáticas e televisivas da contemporaneidade faz-se acompanhar de um duplo dispositivo que força um novo *confinamento físico* do espectador, remetendo o seu corpo à posição *fixa*, a partir da qual pode aceder à *profundidade* que lhe é oferecida, e impondo, desde logo, ao seu olhar, a necessidade irrevogável de uma prótese ocular de descodificação do sinal, que anima de uma terceira dimensão virtual a imagem disposta na superfície bidimensional do ecrã. O espectáculo da imagem resiste, pois, através da resistência de uma *perspectiva tornada cinética*, que se constitui sobre elementos outrora pertencentes ao *fora-de-campo*. Merleau-Ponty percebeu-o em *O Olho e o Espírito*, quando relacionou a *perspectiva* com uma *profundidade* que reclama uma participação integral, um mergulho sensorial:

“O que chamo profundidade nada é ou é a minha participação num Ser sem restrição (...) Posso ver a profundidade olhando para um quadro que, toda a gente concordará, não a possui, e que organiza para mim a ilusão de uma ilusão... Este ser a duas dimensões, que me faz ver uma outra, é um ser esburacado, como diziam os homens da Renascença, uma janela... mas uma janela não abre, ao fim e ao cabo senão sobre o partes extra partes, sobre a altura e a largura que são vistas tão-só de uma outra obliquidade” (Merleau-Ponty, 2006: 40).

¹⁴² Em *Le destin des images* (2003), partindo de uma reflexão das imagens produzidas pela arte, o filósofo francês Jacques Rancière define as imagens contemporâneas “*primeiramente, como operações, relações entre o dizível e o visível, modos de jogar o antes e o depois, a causa e o efeito*” (2009: 6). Com esta formulação, Rancière afasta, desde logo, qualquer exclusividade ou prevalência do visível, consumando a diluição do *fora-de-campo* no terreno teórico da imagem, que Deleuze já havia constatado em *A Imagem-Tempo* (1985).

A discussão que, a partir daqui, se nos oferece, não será tanto a da relação, que surge como óbvia, entre a *perspectiva* renascentista e a *imobilização* do conjunto imagem-espectador mas, pelo contrário, a troca contemporânea que a *profundidade cinética* propicia à *mobilidade*, seja da imagem, seja da posição espectral. Na nossa relação com a imagem, a *profundidade* só pode decorrer de um constante movimento: os filmes 3D impregnam-se de lateralidade para que o espectador, na sua posição fixa, possa aceder à desocultação espacial dos objectos. No espaço arquitectural, o espectador percebe a profundidade através do seu próprio movimento no espaço. Será, contudo, interessante notar que, qualquer que seja a direcção em que olha, o espectador só poderá efectuar a desocultação dos objectos através da lateralização da sua posição, seja ela perpendicular ou oblíqua. Recorda Merleau-Ponty que *“as coisas nunca estão atrás umas das outras”* (2006: 39). A *profundidade* relacionar-se, pois, com o movimento, mas é sempre num *movimento lateral*, definido sobre uma superfície virtual, que é possível ao olhar humano o acesso ao visível que se desenvolve em profundidade. Para Anne Friedberg, *“a materialidade da arquitectura vai ao encontro da mobilidade de quem a observa; para o espectador de cinema, é a imaterialidade da experiência que se encontra com a imobilidade do seu observador”* (2009: 173).

É interessante, a este propósito, lançarmos os ecrãs contemporâneos nas presentes considerações e nos *espectadores* que, com esses *ecrãs*, constituem *dispositivos de visualidade*.

A nossa proposta insiste na necessidade teórica de manter o *espectador* como elemento central, sem o qual toda a análise se pode perder numa excessiva superficialidade que apenas servirá os empirismos do instante, presos de uma mitologia tecnológica que, como procurámos demonstrar num capítulo anterior, tem vindo a contaminar os fluxos comunicacionais contemporâneos e a própria produção científica. Daí que, já antes, tenhamos tentado aduzir argumentos para a negação da tese de um *fim do espectador* no ecrã informático. Preferiremos, antes, a alternativa de um espectador que, constituído no seio do dispositivo, apresenta e se dispõe perante caracteres de uma maior ou menor mobilidade da imagem espectacular, do olhar e do corpo físico, aí desenvolvendo uma visualidade mais ou menos dependente das noções de *perspectiva* e *profundidade*.

Como vimos atrás, a crítica de Anne Friedberg à noção do espectador no seio do ecrã informático, baseia-se na *anulação da perspectiva*. A observação de Friedberg reporta-se, obviamente, a um ecrã sobre o qual se abrem múltiplas *janelas*. A investigadora norte-americana argumenta que esta fragmentação do ecrã significa uma colocação, sobre este, da possibilidade

de multiplicação de pontos de vista simultâneos, consumando-se, desse modo, a anulação da perspectiva, tal como sucedera no cubismo (2009: 192). Apesar de reconhecer que, por exemplo, no cinema, a noção da unidade do ecrã prevalece (isto é, à janela do ecrã de cinema continua a corresponder, essencialmente, uma imagem íntegra), Friedberg considera que “*as imagens múltiplas constituem uma nova sintaxe visual legível, um elemento-chave na reelaboração contemporânea de um novo vernáculo visual*” (2009: 194), concluindo, por isso, que esse novo regime que defende, instaurado por esta anulação da perspectiva, é *pós-perspectivista, pós-cinematográfico e pós-televisivo* (idem). Ou seja, para Anne Friedberg, a linha de separação que acaba com o espectador, é traçada a partir do esmagamento da perspectiva pela sobreposição de janelas, num ecrã que continua, no entanto, a ser delimitado pela moldura exterior. Julgamos, contudo, que a análise da investigadora norte-americana, ao concentrar-se na noção de *perspectiva*, negligencia o que se passa com a *profundidade* e, o que nos parece decisivo, o que, através da introdução do movimento na *profundidade*, percebemos sobre *o que não podemos ver*. Isto é: presos à *perspectiva*, talvez arrisquemos uma análise situada e circunscrita, somente, ao visível¹⁴³.

Nos ecrãs cinematográfico e televisivo, as noções perspectivistas (mesmo se consideradas sob a óptica das múltiplas perspectivas) manifestam-se no terreno do cinético imagético: ambos são ainda comandados por uma imagem em movimento que configura uma noção de *profundidade*, através de um desenvolvimento da lateralidade cinética da imagem. Colocado diante desses ecrãs, delimitado pela noção da janela, o espectador acede a um visível colocado *em profundidade* pelo movimento próprio das imagens sobre a superfície da *interface*. Sobre o ecrã de computador, essa lateralidade cinética intrínseca do visível esbate-se, entretanto, para se desenvolver uma outra que mantém, contudo, uma relação de *profundidade* com a imagem, persistindo, assim, uma posição para o *espectador* no seio do dispositivo: a lateralidade superficial do próprio campo de visão. De facto, perante o ecrã de computador, é o espectador que move as janelas e as remove do campo visual para revelar as que estão escondidas. É ainda o espectador que explora o próprio campo visual no seio de cada janela. O ecrã de computador é, pois, animado pelo próprio espectador que, como vimos a partir das teses de Michele White, é nele representado como *empowered user* (veja-se o caso da *mão* que, sob o comando da mão do espectador, agarra e arrasta os elementos). É

¹⁴³ Num estudo publicado em 2010, que já citamos, Helena Pires (2010: 55-60) relaciona a invenção da perspectiva com um primeiro acesso ao *fora-de-campo*. Ao trazer o infinito para o espaço da representação, isto é, ao transformar a paisagem em imagem, a perspectiva transformou o *fora-de-campo*, antes reservado ao divino, num espaço óptico. Assim, a tese de Helena Pires encontra a formulação que vimos elaborando: o acesso progressivo ao *fora-de-campo* visual, ao que *não se vê*, não pode, por isso, escapar a uma pesquisa do espectador, qualquer que seja a época em que esta incide.

provável que uma das representações mais poderosas deste *utilizador onnipotente* resida, pois, não naquilo que o ecrã mostra, mas no que *não mostra*.

A possibilidade do *scroll*, isto é, de aceder lateralmente (de cima a baixo, da esquerda à direita e vice-versa) a um *fora-de-campo* visual, confere ao espectador do ecrã interativo de computador um poder nunca antes exercido, efectivamente, sobre a imagem enquadrada pelos ecrãs de cinema e de televisão: nestes, a noção de um *fora-de-campo* é dada, mais, por uma multiplicidade de pontos de vista, que a composição, na montagem dos planos sucessivos, permite reconstruir, e pelo *continuum* do som (Deleuze, 2006: 300). É assim, por exemplo, com a construção do *fora-de-campo* de um plano de estúdio ou do cenário de um filme, de uma situação de diálogo entre intervenientes não forçosamente visíveis, de uma banda sonora geradora de imagens. O modo de acesso do espectador a esse *fora-de-campo* aplica, contudo, cinéticas distintas às do ecrã de computador: enquanto no ecrã de cinema ou na experiência televisiva, toda a cinética do acesso é induzida à apreensão sensorial (visual e auditiva, e num futuro porventura não longínquo, também olfactiva e táctil) de um espectador essencialmente imóvel, o *fora-de-campo* visual do ecrã de computador revela-se a partir do movimento lateral dos elementos do ecrã, realizado a partir da acção do espectador, removendo do campo de visão os que se interpõem.

Notaremos aqui uma aproximação ao modo como o espectador arquitectural realiza movimentos laterais no espaço urbano para poder aceder aos elementos escondidos no campo de visão imediato. A possibilidade de espreitar para *o que não se vê* no imediato é, pois, uma das características diferenciadoras do ecrã de computador: se o campo visual continua delimitado pela moldura do ecrã, a diferença entre o espectador de cinema e televisão e o do computador reside na sua *mobilização* física, relativamente *ao que vê*, que faz recurso de diferentes próteses (os óculos 3D ou o rato de computador, por exemplo). Percebemos, aqui, que já o próprio ecrã de televisão introduzira, através da emissão de luz própria, a possibilidade de uma maior mobilidade física do espectador. Analisaremos, no próximo capítulo, como o ecrã televisivo opera, na contemporaneidade, uma interessante combinação de elementos de *profundidade* (sobre os quais se continua a estruturar a sua imagem delimitada pela moldura do ecrã), com elementos de *lateralidade superficial*, oferecendo a imagem assim produzida a uma leitura que se faz, antes de mais, através de uma cinética lateral, rápida, inserida nos processos velozes da partilha social do espectáculo: o ecrã televisivo oferece-se, essencialmente, aos processos imediatos de *identificação*. O mesmo já não se poderá dizer do ecrã de cinema, o qual, além dos aspectos

intrinsecamente cinéticos da sua imagem (que procuram a *profundidade* no desenvolvimento lateral do movimento e que, no dispositivo de projecção na sala escura, preservam a *perspectiva* como regime de visualidade para um espectador imobilizado e obscurecido), chama também o espectador a processos mais estéticos de *identificação*. Há que estabelecer, aqui, uma distinção entre a noção de *profundidade*, que se desenvolve no seio do acesso ao visível e na nossa relação de espectadores com o espectáculo imagético, e a de um *mergulho estético* que investe muito mais do que a visão, que leva em si todos os sentidos à procura dos sentidos. A cinética imersiva dos ecrãs de cinema e do computador tem fornecido, aliás, vasto material de análise, sugerindo estudos comparativos como os que investigadores como o comunicólogo da Universidade do Minho, Nelson Zagalo (2010: 35-54), vêm realizando, nomeadamente a partir da noção de *transparência*. Dedicaremos a secção seguinte do presente capítulo a uma análise mais detalhada desta cinética partindo, precisamente, de uma discussão destes estudos.

Já vimos, entretanto, o que uma pesquisa da cinética do espectador nos leva a concluir: a mobilidade física do espectador não foi adquirida apenas defronte do ecrã de computador ou dos ecrãs que emitem luz própria e se dão ao uso e a um olhar em movimento. Vem sendo adquirida pelo espectador, e promovida pelo próprio espectáculo e pela constituição imagética, desde que a noção teórica do ponto de vista único do perspectivismo começou a ser posta em causa pelos sistemas empíricos de visualidade que, como Martin Jay assertivamente propõe, se constituíram como regimes escópicos alternativos à perspectiva cartesiana (1988: 3-23). Percebe-se, pois, como é que, concomitantemente ao desenvolvimento cinético da posição espectral, evoluiu também o conhecimento sensorial *para lá do mundo* representado e mostrado no seio da moldura: o *fora-de-campo* facilitou-se à percepção, diluiu-se.

Os estudos sobre cinema de Gilles Deleuze constituem um marco fundamental na constatação deste facto. É a partir da análise ao sonoro que o filósofo francês percebe o modo como o *fora-de-campo* denuncia a sua transformação em imagem, *fazendo ver algo de novo* (Deleuze, 2006: 292). De facto, ao impregnar as imagens visuais de palavra, ruído e música, o cinema sonoro demonstra os dois aspectos essenciais do *fora-de-campo*: o *lateral* e o *algures*, o relativo e o absoluto (Deleuze, 2006: 300-301). A lateralidade manifesta-se, basicamente, em tudo o que é contíguo à imagem visual: o som que denuncia o que não se vê mas que sabemos estar ao lado pela imagem precedente ou pela imagem que se há-de seguir, a conversa entre dois interlocutores dos quais apenas um se vê, ou nenhum. Há, no entanto, no som, um *continuum* que remete também para um carácter absoluto: na música ou na palavra que não se relacionam

especificamente com nenhuma imagem visual mas pairam sobre todas as imagens. Deleuze demonstra, assim, que o *fora-de-campo* estabelece relações directas com os sistemas de visualidade que vimos descrevendo, e analisando, a partir da relação entre espectador e imagem: é lateral e frontal, é superficial e imersivo. Não surpreenderá, pois, que mesmo sem conhecer o ecrã de computador como hoje conhecemos, já Deleuze antecipasse muitos dos aspectos que enquadram a relação contemporânea do espectador com esse e os restantes ecrãs: em todos, a começar no do cinema, e a continuar no televisivo, (e, diremos, a consumir-se no do computador) o *fora-de-campo* foi-se diluindo:

“As novas imagens já não têm exterioridade (fora-de-campo), nem se interiorizam como um todo: têm antes um direito e um avesso, reversíveis e não sobreponíveis, como um poder de se voltar sobre si mesmas. São objecto de uma reorganização perpétua onde uma nova imagem pode nascer de qualquer ponto da imagem precedente” (Deleuze, 2006: 338-339).

A imagem contemporânea destacou-se *do que se vê*. Tornou-se um conjunto de operações, de relações entre o dizível e o visível (Rancière, 2009: 7), engolindo o *fora-de-campo*, chamando-o à constituição sensológica da *interface mundo*: entre a lateralidade superficial veloz e a frontalidade exploratória das profundezas.

Será, pois, interessante observar como a conversa da *imersão* se vem tornando central em muitas das formulações científicas do ecrã interactivo. Este promete uma nova transparência (Zagalo, 2010: 43-52) que se abre, não só a um *fora-de-campo* visual que passa a ser explorável pelo espectador, mas à imersão capaz de descobrir um outro *fora-de-campo* mais amplo e inexplorado, um *fora-de-campo* fusional: uma *interface* imperceptível, capaz de se dissimular de um modo tal que mergulha a experiência de um *espectador* incapaz de identificar a superfície de interposição e projecção da imagem, por nelas *se identificar*. É nos ensaios preliminares deste jogo imersivo que nos vimos lançando, inocentes e culpados, nos braços da *imagem-libido* contemporânea: imagem do desejo que deseja, que é desejada e nos deseja, onde mergulhamos e nos faz mergulhar na sua própria reprodução que se torna reprodução de nós: uma *estranha* imagem do *Eu*. Uma íntima comunhão com a virtualidade do mundo, uma imagem nova que, dissimulando-se, revelando-se e disseminando-se na hibridez *ecrã-câmara de filmar*, se dirige,

como insidioso convite, ao corpo de um *espectador* tornado participante integral do espectáculo, um espectador único de si mesmo.¹⁴⁴ Já vimos, entretanto, que a experiência imersiva potencialmente anuladora do *efeito de ecrã*, desintegradora de uma superfície separadora e protectora e, por isso, racionalizadora, comporta o perigo de um mergulho sem retorno, de um afogamento paralisante, que pode suceder quando o ecrã “*deixa de ser constituído como plano de inscrição de uma visibilidade à espera de sentido*” (Mondzain, 2009: 43).

3.3. O fora-de-campo fusional ou o poder da *imagem-libido*

Que a imersão não seja uma situação meramente óptica, é algo que não nos deve surpreender. Está, aliás, demonstrado que por muito imersivas que sejam, do ponto de vista da estimulação sensorial, experiências como as propostas por artefactos de realidade virtual que imergem sentidos como a visão, a audição ou o tacto do espectador, é num interessante *fora-de-campo* que a imersão, verdadeiramente, se concretiza: o *fora-de-campo* de uma *experienciação emocional* (Zagalo, 2009: 202). Mais do que de uma imersão tecnologicamente proposta, o que nos deve interessar numa análise cinética será, assim, a noção de um outro mergulho: o mergulho do *Eu* na imagem.

Devemos, aliás, neste ponto, manifestar as nossas dúvidas quanto às conclusões que Nelson Zagalo apresenta na sua investigação *Emoções Interactivas* (2009): um trabalho cuja pesquisa se desenvolve a partir da noção de produção de emoções, tomando como base o modo como são elaborados os artefactos interfaciais (do cinema aos videojogos). Afirmo o investigador da Universidade do Minho que o cinema “*continua a ser o artefacto multimédia com maior capacidade de induzir envolvimento emocional*” (2009: 367). De facto, o que nos parece é que a investigação denuncia o seu problema metodológico e conceptual ao não considerar, na pesquisa do ecrã informático, os aspectos relacionados com a experiência do *espectador*, concentrando-se apenas nos que buscam uma mais intensa experiência do *utilizador*: deixa-se em aberto à investigação futura dos videojogos a questão de como “*chegar ao utilizador com a força com que o filme chega ao espectador*” (2009: 369). Daí que a investigação, orientada pela elaboração do artefacto (isto é, pensada a partir das determinações tecnológicas que configuram a construção da *interface*, com vista à obtenção de resultados da sua colocação em operação) e por um esquecimento do espectador, aponte para a efectiva elaboração contemporânea de artefactos que não dão mais que uma *ilusão de interactividade* (2009: 254) e, finalmente, conflua numa proposta

¹⁴⁴ Note-se, a este propósito, à guisa de exemplo, a integração, num mesmo dispositivo tecnológico, das chamadas *webcams* nos computadores portáteis. O que antes era um dispositivo externo, uma extensão, integra agora o dispositivo técnico. A câmara de filmar e o ecrã passam a ser, fisicamente, um só.

paradoxal que o autor designa de *interactividade passiva* (2009: 363-366). Nas suas conclusões, Nelson Zagalo defende a criação de artefactos convergentes, baseados num *design* que o comunicólogo designa de ‘toque físico-virtual’ que importariam do cinema “*o impacto visual, psicológico e estilístico que uma cena de toque físico normalmente comporta, mas a sua tradução para o ambiente virtual acrescenta, para além do testemunho, a participação e as decisões relativas ao tempo de duração do toque*” (2009: 370). Isto é, apesar de reconhecer que o cinema e o entretenimento interactivo se manterão como campos distintos, Zagalo defende que os novos artefactos multimédia devem ser pensados a partir da noção convergente do *filme navegável* (2009: 371). Contudo, aquilo com que Zagalo se confronta nos estágios finais da sua investigação é, ainda e sempre, um *espectador* do qual, conceptualmente, a sua metodologia de análise não se quer dar conta: ao estudar aspectos emocionais como, por exemplo, a tristeza, Zagalo propõe, para a potenciação desta, um *design* de jogo em que o utilizador possa tornar-se “*testemunha passiva*” (2009: 363), uma situação que, como o autor refere, é potenciada em “*ambientes experienciados em terceira-pessoa*” (2009: 364)¹⁴⁵, isto é, ambientes nos quais o utilizador se torna personagem do jogo que, apesar de o representar e responder interactivamente às suas decisões, está visualmente *separado* - uma personagem que cuja representação virtual o utilizador *vê*, da qual se torna *espectador*. Quer parecer-nos, pois, que o paradoxo reside, precisamente, numa pesquisa que parte da consideração (tecnológica) de que os artefactos são distintos e que, por isso, induziriam experiências tão distintas que, na segunda, se exclui a possibilidade analítica da permanência do espectador. Ou seja, passando ao lado de uma investigação do espectador no artefacto informático, Zagalo dificilmente poderia encontrar o que pretendia: uma autêntica *experiência emocional de utilização*. Não é, precisamente, como *espectadores* que mergulhamos no ecrã cinemático? Não residirá nas respostas do *espectador*, a possibilidade de convergência que Zagalo procurou na sua investigação? Porque razão será útil pôr o *espectador* de lado e procurar o mergulho num *utilizador* cuja definição já é, *a priori*, imersiva? Estará a resposta no estudo do *uso* ou na pesquisa do *usufruto*?

Refira-se que, justamente, no seu trabalho posterior, o investigador da Universidade do Minho começaria já a encontrar as respostas à sua própria perplexidade, seguindo o caminho denunciado pelos paradoxos das suas pesquisas prévias: foi à procura do *espectador*. O artigo *Da*

¹⁴⁵ Neste aspecto, uma das análises mais interessantes é a que o investigador propõe ao jogo *ICO* (Zagalo, 2009: 244-254), caracterizado por uma *interface* visual na qual o jogador *se vê* como personagem principal e por uma narrativa, baseada na simplicidade da linha ‘*boy meets girl*’ que, tal como no cinema, implica um final único. Trata-se de um dos jogos nos quais Zagalo constatou existir um grau mais intenso de *identificação emocional*: o jogador, tornado *espectador de si mesmo*, experiencia uma imersão mais emocional no dispositivo.

transparência, um dos capítulos da colectânea *Ecrã: Corpo e Paisagem*, coordenada e editada por Zara Pinto-Coelho e José Pinheiro Neves, é disso prova. Nele, Nelson Zagalo intensifica a procura da imersão no ecrã informático percebendo, a partir do espectador de cinema que, “*estando a emoção imersa na fabula criada pelo receptor, é natural que todo o processo emocional seja afectado pela construção imaginária que o receptor constrói à volta da representação*” (2010: 36). É, aliás, na camada das emoções que Zagalo situa a sua noção de *transparência*, isto é, o momento em que *deixa de existir ecrã* (2010: 37). Contudo, não deixa de ser, mais uma vez, na situação de *terceira-pessoa*, que o investigador encontra um maior envolvimento emocional, logo, uma possibilidade de *transparência*, referindo, nos videojogos, o facto de, assim, ver “*o ‘meu’ personagem em toda a sua plenitude expressiva*” (2010: 50) e de juntar, no cinema, as experiências fracassadas de um cinema na primeira pessoa, como o filme *Lady in the Lake*, de 1947, no qual o realizador Robert Montgomery explorou intensivamente a *câmara subjectiva*, criando desse modo uma *câmara-personagem* (Marlowe) que, ao impedir qualquer olhar *exterior*, anulava a possibilidade de *identificação emotiva* do espectador com essa personagem (Zagalo, 2010: 51).

Isto é, mesmo em linhas de pesquisa que não procuram o *espectador* é este que emerge como resposta. No caso do ecrã informático que propõe a interactividade (representando o espectador como utilizador, jogador, ou seja, como participante activo e plenipotenciário, capacitado para manusear ou alterar completamente as narrativas propostas no ecrã) parece-nos, pois, que a pesquisa cinética da imagem imersiva não pode dispensar a noção de um *espectador*, que começará por ser, antes de mais, um *espectador de si mesmo*. Devemos, contudo, afirmar que, sendo a *identificação* o conceito central que aqui está em causa, esse *espectador de si mesmo* deverá estar presente em toda e qualquer imersão potencialmente anuladora do efeito de ecrã. Eis-nos, pois, na intersecção inevitável da discussão do *narcisismo* na relação do humano com a *interface mundo*.

Há uma confusão relativa ao mito de Narciso que o filósofo canadiano Marshall McLuhan desfaz num dos mais sintéticos capítulos da sua obra de referência *Understanding Media* (original de 1964). Em *Gadget Lover: Narcissus as Narcosis*, McLuhan explica que, ao contrário da interpretação do senso comum, que tende a remeter o narcisismo para a admiração paralisante da própria beleza, Narciso foi tomado pelo fascínio da sua imagem reflectida no espelho de água, *ao confundi-la com a imagem de um outro*. O narcisismo relacionar-se-á, assim, não com um simples fechamento sobre a nossa própria imagem, mas com o que nos prende a esta, *quando*

colocada sobre outro material (2003: 63): um fascínio paralisante que, para o filósofo, serve para descrever a cultura tecnológica contemporânea como *narcótica* (idem). Porquê?

De facto, McLuhan considera que o fascínio com as tecnologias é tal que nos impede de reconhecer as *deficiências* (que o investigador designa como *auto-amputações*) do corpo humano: deficiências que são tecnologicamente compensadas sob a forma de *extensões*, colocando o homem *“fora de si mesmo, um modelo vivo do sistema nervoso central”* (2003: 65). A paralisia narcísica, o fascínio narcótico surgem, assim, da confusão que realizamos, tomando a imagem do nosso *corpo estendido* por um *outro* que nos envolve e que abraçamos num abraço fatal: *“é o abraço contínuo da tecnologia de uso corrente que nos coloca no papel de Narciso, de uma percepção subliminar e de uma paralisia relativamente a essas imagens de nós mesmos”* (2003: 68). Emerge daqui um inevitável *tecno-fetichismo*, que nos leva a servir e adorar *“estes objectos, estas extensões de nós mesmos, como servimos os deuses ou as religiões menores”* (2003: 68).

Ou seja, a condição narcísica contemporânea do *espectador de si mesmo* surgirá desta confusão paralisante (o estado narcótico), entre a dissimulação da extensão de si mesmo, cuja imagem é reflectida em superfícies que lhe são, aparentemente, *exteriores* (produzindo-se nestas a imagem de um *outro*), e a imagem de si mesmo. Anula-se, assim, nessas superfícies, o efeito de ecrã, através do canal aberto pela *identificação primária* lacaniana: o ecrã transforma-se em espelho e, nele, o *Eu* mergulha na *identificação com o outro*, não reconhecendo, contudo, as suas próprias deficiências e disfuncionalidades¹⁴⁶.

Voltaremos a esta discussão. Antes, é necessário, contudo, aprofundarmos as consequências da *fetichização* humana das tecnologias, percebida por McLuhan, até porque, como veremos, o *tecno-fetichismo* se relaciona com aquela que é, porventura, a mais decisiva causa da imersão total do *Eu* na imagem tecnicamente (re)produzida: o *desejo*. Não será difícil de concluir, também, a partir da argumentação que desenvolvemos no capítulo anterior, que existirá uma relação directa entre o *tecno-fetichismo* e a produção discursiva de uma *mitologia tecnológica*. A especialista norte-americana em estudos culturais, Amanda Fernbach, deixa poucas dúvidas acerca desta relação circular de causa-efeito, ao escrever, no seu trabalho *Fantasies of Fetishism* (de 2002) que *“a adoração cultural da tecnologia, como fetiche mágico, envolve normalmente fantasias de fuga a um corpo humano imperfeito, prometendo um tecno-paraíso*

¹⁴⁶ O *estágio do espelho* define-se, como vimos na I Parte, pelo momento jubilatório em que, vendo-se ao espelho, a criança reconhece o *outro*, que a imagem especular lhe devolve, como *ela mesma*, o que, como efeito, *“faz pender decisivamente todo o conhecimento humano para a mediação pelo desejo do outro”* (Lacan, 1966: 98). Como refere o filósofo holandês André Nusselder, leitor de Lacan, o *estágio do espelho* marca o momento de celebração do controlo do corpo. Contudo, *“no fascínio, identificamo-nos com algo que não somos”* (Nusselder, 2009: 88). É aqui que reside, precisamente, a situação narcísica.

ideal, com a eterna libertação do corpo ou a união a um todo maior” (Fernbach, 2002: 105). O *feitiço* a que o *fetichismo tecnológico*¹⁴⁷ submete as sociedades humanas contemporâneas cria, pois, o terreno propício a uma mitologia que paira e domina, acriticamente. Colocada nos altares contemporâneos de uma adoração inapercebida, a tecnologia é *fetichizada* e, conseqüentemente, mitologizada pelos seus poderes mágicos de correcção das imperfeições da natureza (Fernbach, 2002: 99-103) e, como vimos, das imperfeições do corpo humano. É, contudo, de uma relação concretizada que aqui falamos: *“o mundo maquínico responde ao amor humano realizando os seus pedidos e desejos, dando-lhe, nomeadamente, riqueza”* (McLuhan, 2003: 69). Baseando-se num conjunto de reflexões de Walter Benjamin sobre a moda, o filósofo italiano Mario Perniola desenvolve este *feitiço* sob a forma de um irresistível *sex appeal* que é, simultaneamente, fusional e descentrado. Na versão tecnológica (*cyberpunk*) do *sex appeal do inorgânico*, o essencial é *“a deslocação do centro de sensibilidade do homem para o computador”* (Perniola, 2006: 41), desenvolvendo-se, a partir deste novo centro, o *sentir do cyborg*, uma sexualidade *neutra*, através da qual *“eu percebo o meu corpo como uma coisa, por exemplo, como uma vestimenta, ou então como um dispositivo electrónico”*, isto é, *“torno-me um corpo estranho, dessubjectivizo a experiência, expulso de mim e localizo em algo de estranho os meus órgãos e o meu sentir, passo a ser a diferença”* (idem). Opera-se, assim, *“a ilusão de um mergulho no reino da imagem”*, onde *“as mediações (...), de tão leves, conduzem directamente à imediaticidade, ou seja, conectam-se, ligam-se directamente aos nossos sentidos, às nossas emoções, paixões e afectos”* (Martins, 2002a: 182). Consuma-se, na imersão fantasiosa, o feitiço narcótico, diluído nessa irresistível força de atracção para uma sexualidade sem sinal, da qual *o macho e a fêmea são dispensados* (Virilio, 2000: 146), e as máquinas informáticas se transformam em *“objectos-fetiches emissores de desejo”* (Gil, 2002: 27). Daí que restem poucas dúvidas a autores que, como o sociólogo da Universidade do Minho, Moisés de Lemos Martins, consideram que *“falar hoje da comunicação é projectar um espaço libidinal e retórico, que sobretudo reconforta o nosso sentimento narcísico”* (2002a: 183). É a este espaço de hibridez, a esta imagem integral que funde e, simultaneamente, constitui o *espectador de si mesmo*, esse novo e *estranho* Narciso detido pela imagem de um outro que é a reflexão da sua própria externalidade, que propomos chamar *imagem-libido*.

O conceito de *imagem-libido* inspira-se na ideia de uma imagem operada por um duplo desejo, que está, de facto, há séculos, presente na arte, nomeadamente na pintura e na escultura,

¹⁴⁷ Na verdade, trata-se aqui de um pleonasmio etimológico. Como explica Amanda Fernbach a palavra *fetichismo*, presente em inúmeras línguas, originou-se, precisamente, da palavra portuguesa *feitiço*, nomeadamente a partir da sua significação medieval relacionada com as actividades de feitiçaria (2002: 103-104).

embora devamos reconhecer que a libido artística só nos últimos dois séculos se terá começado a libertar da frieza racional do perspectivismo cartesiano (Jay, 1988: 8)¹⁴⁸. No seu já citado ensaio *Scopic Regimes of Modernity*, Martin Jay considera que, ao manifestar-se em toda a sua potência representacional, o *barroco* constitui-se como um terceiro regime escópico, alternativo ao perspectivismo dominante e à arte descritiva, exploradora de superfícies. A experiência visual do barroco dá-se com a libertação excessiva da imagem, revelando-se, nessa *loucura visual*, um “*fascínio pela opacidade, ilegibilidade e indecifrabibilidade da realidade que reproduz*” (Jay, 1988: 17). Ocorre, pois, uma libertação da fantasia, numa visualidade da qual emerge “*o desejo, tanto na sua forma erótica como metafísica*” (Jay, 1988: 18).

É interessante como, a partir de trabalhos de investigação realizados a partir de objectos artísticos, como os de Sigmund Freud, percebemos, afinal, como a libido artística permanecera reprimida nos séculos que precederam a explosão barroca. Será um facto que o racionalismo perspectivista terá afastado a arte da livre manifestação libidinosa, mas não deixa de nos interpelar o facto de, por pouco manifesta, diríamos, racionalmente reprimida, a libido não ter deixado de se fazer presente, mesmo que para a desocultar tenha sido necessário à investigação transpor largamente a fronteira do visível. De facto, naquele que Freud considerava um dos seus mais belos textos, *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (de 1910), o fundador da psicanálise analisa o papel da *sublimação* na vida e obra do grande mestre da Renascença italiana. Na sua pesquisa sobre Leonardo, Freud descobre um quase constante redireccionamento das energias pulsionais do mestre para objectos não sexuais, como os artísticos, o que terá possibilitado a Leonardo, na sua vida, a conciliação e equilíbrio do princípio do prazer com o princípio da realidade:

“A observação da vida quotidiana mostra-nos que a maioria dos homens consegue canalizar partes muito consideráveis das suas forças sexuais para as actividades profissionais. O instinto sexual presta-se particularmente a fornecer tais contribuições, pois é dotado da faculdade de sublimação, ou seja, é capaz de abandonar o seu objectivo imediato em favor de outros objectivos mais elevados na escala de valores” (Freud, 2007: 19).

¹⁴⁸ Reconhecendo algumas excepções na pintura renascentista e pós-renascentista, Martin Jay nota que “*só nos reluzentemente chocantes nus de Manet, de Déjeuner sur l’herbe e Olympia, se dá finalmente o cruzamento do olhar do espectador com o do sujeito*” (1988: 8).

Como é que se dá, então, em Leonardo da Vinci, a produção de *imagens-libido*, isto é, de que é que consistiria a sublimação imagética, através da representação artística, das suas energias e pulsões sexuais (reprimidas)? Partindo da investigação de uma recordação fantasiada da infância do mestre italiano (2007: 29), Freud propõe-se uma reconstituição, tão rigorosa quanto possível, dos percursos biográfico e psicológico de Leonardo (na qual reconhecerá as suas óbvias limitações científicas¹⁴⁹) que, baseando-se no que se conhecia, então, dos primeiros anos da vida de Leonardo (marcados por uma forte presença da mãe biológica, a cujos braços Leonardo terá sido arrancado, por ser filho ilegítimo, entre os três e os cinco anos de idade, para ser acolhido nos braços da madrasta com a qual o pai se casara), o tornarão alguém que “*não amava nem odiava*” (2007: 16), que “*poderá viver na abstinência e dará a impressão de um ser assexuado*” (2007: 85). Na sua investigação psicanalítica, Freud sublinha várias vezes a solidez da hipótese desse carácter *neutro* da sexualidade de Leonardo que, apesar de revelar inclinações homossexuais, raramente terá sido fisicamente concretizada. Residirá, aliás, na própria recordação fantasiada de infância, a chave para se perceber “*a intensidade das relações eróticas entre mãe e filho*” (Freud, 2007: 57), que marcaria um forte recalçamento da libido do pintor e investigador, sublimada, essencialmente, através de uma incessante busca de saber científico e, em menor escala, também, da representação artística (Freud, 2007: 85, 89).

É no *sorriso enigmático* da *Mona Lisa*, pintada durante cerca de quatro anos (e nunca dada por concluída pelo artista que já estaria, então, na fronteira dos cinquenta anos de vida), que Freud começa a perscrutar a fantasia de Leonardo (2007: 57-61). O sorriso da *Mona Lisa*, que permaneceria na obra posterior do pintor (e já teria sido explorado na sua juventude), desocultaria a possibilidade de se tratar, finalmente, de um encontro do homem consigo mesmo: no sorriso da dama florentina, terá Leonardo encontrado o sorriso perdido da sua própria mãe (2007: 60-61). A possibilidade da dissimulada entrada de Narciso em cena é, depois, confirmada por Freud, no quadro *Santa Ana a Três*, que Leonardo terá trabalhado em relativa simultaneidade com a *Mona Lisa*, no qual “*está inscrita a síntese da sua história de infância*” (2007: 63-64). Neste quadro, que representa a Virgem Maria no regaço de sua mãe, (uma enigmaticamente jovem) Santa Ana, e, seguro pelas mãos afectuosas da Virgem, o Menino Jesus, objecto da feliz contemplação e do sorriso de ambas as mulheres. Neste quadro, Freud não tem dúvidas de que “*Leonardo deu ao Menino duas mães*” (2007: 64). A tese central do fundador da psicanálise é, assim, a de que,

¹⁴⁹ Aproximando-se já das considerações finais da obra, Freud não deixa de reconhecer que, devido às incertezas relativas a muitos dos dados em que a investigação é ancorada, esta pode suscitar “*a opinião de que escrevi apenas um romance psicanalítico*” (2007: 88).

através da representação pictórica, Leonardo da Vinci terá sublimado uma parte da sua libido reprimida, produzindo o que aqui designamos de *imagens-libido*. Nelas, o mestre faz-se narcisicamente imergir para nelas libertar a representação da sua fantasia infantil:

“Quando Leonardo, chegado ao apogeu da sua vida, voltou a encontrar o sorriso de bem-aventurado êxtase que outrora animara a boca da sua mãe quando ela o acariciava, encontrava-se desde há muito sob o domínio de uma inibição que lhe proibia voltar a desejar tais carícias dos lábios de uma mulher. Mas tornou-se pintor e por isso esforçava-se por reproduzir com o pincel este sorriso em todos os seus quadros” (Freud, 2007: 66).

Não nos será difícil afirmar que a *imagem-libido* só existe numa relação de *intimidade*: tal como a obra de arte, que deseja e é desejada, reclama a sua intimidade com o artista, a *imagem-libido* também a reclama com o *espectador de si próprio*, reduzindo o seu efeito na observação e fruição em massa¹⁵⁰. Notaremos, entretanto, que a imagem contemporânea fusional, produzida e reproduzida através das tecnologias individualizantes, se torna uma intensa *imagem-libido* mas, pela via e modos da sua (re)produção, deixou os domínios da arte e disseminou-se, tornando-se tão *anónima* como os amantes no escuro. Desde logo, porque, nela, o *autor* se diluiu na relação narcísica, sobrando um *espectador de si mesmo* que se (con)funde *no outro*. Assim se explicará a *paralisia cinética* desse *espectador*, imerso na sua *imagem-libido*, tomado pela narcose tecnológica. Numa reflexão que propusemos em 2007 para a revista de *Comunicação e Sociedade* da Universidade do Minho, ainda na fase inicial de desenvolvimento das chamadas *redes sociais da internet*, tentámos observar, precisamente, os possíveis efeitos dessa narcose, tomando da situação corrente do *homem-estátua* das ruas e praças da cidade a analogia com o *espectador de si mesmo* que, preso na situação narcísica, mergulha na sua imagem *online* a ânsia de uma resposta que o liberte da narcose paralisante:

“Nos grandes repositórios globais, onde nos projectamos freneticamente, a nossa imagem petrificada aguarda, ansiosa, o momento em que será accionada no botão do play. Somos meros frames congelados no tempo,

¹⁵⁰ Não poderá residir, também, aqui, um dos aspectos da *crise da pintura*, diagnosticada por Walter Benjamin no ensaio *A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica*, a partir da noção de recepção simultânea, massificada (Benjamin, 1992: 101)?

como o homem-estátua congela o movimento. A moeda que o acciona é o clique que nos arranca ao esquecimento no YouTube. A excitação da plateia fugaz no momento do accionamento é a efervescência dos olhos virtuais de homens móti¹⁵¹ que interagem com a nossa imagem feita finalmente movimento pelo clique redentor. E, no entanto, tudo não passa de uma meia dúzia de segundos. Voltemos nós à imobilidade e voltaremos ao esquecimento, como o homem-estátua da clareira, do qual todos se apartam quando mais ninguém se dispõe a resgatá-lo com outra moeda. Estaremos, pois, transformados pelas novas tecnologias do tempo real em homens-estátuas, presos ao accionamento da interactividade” (Loureiro, 2007: 170-171).

Quer parecer-nos que o diagnóstico feito para um *YouTube* ainda em relativo começo de vida facilmente se actualizará num qualquer *Facebook* contemporâneo. O *homem-estátua*, lançado às sortes da nova urbanidade ciberespacial, permanece detido no feitiço da *imagem-libido*, e chama-se Narciso, sempre que perde o discernimento do ecrã que o separa da reflexão da sua imagem, sempre que imerge e se (con)funde nela, tomando-a, narcoticamente, por um *outro*. O risco de dissolução do ecrã residirá, precisamente, na sua transformação em *espelho* (Nusselder, 2009: 89).

A *imagem-libido* constituir-se-á, entretanto, para além do seu próprio momento: vimos que é nela que se concretiza a simbiose entre o espectador e o ecrã, que justificará, possivelmente, a razão que nos leva a escondê-la do olhar intruso dos que nos rodeiam. Poderá ser ela o *l’objet petit a* lacaniano, o objecto-causa do desejo, isto é, “no qual, o objecto que desejamos nos faz desejar” (Žižek, 2009: online)? Residirá na *imagem-libido* a fronteira contemporânea de uma nova forma de psicose que define a diferença entre *intimidade* e *extimidade* traçada por Jacques Lacan (Perniola, 2006: 29)? Não deve deixar de nos interrogar, a este propósito, a seguinte observação quotidiana: nas esplanadas da mobilidade moderna, os *espectadores* rodeiam-se e concentram o seu olhar nos ecrãs (já raramente se olham nos olhos: como nas ruas da cidade, o olhar concentrado no ecrã é o olhar desviado dos restantes olhares). Há, contudo, em muitas dessas esplanadas e cafés, um ecrã que é ainda partilhável a todos os olhares, o ecrã das imagens

¹⁵¹ Servimo-nos aqui de uma expressão de Paul Virilio que, em *A Velocidade de Libertação*, reflectindo precisamente sobre a cada vez maior imobilidade contemporânea defronte dos ecrãs, escreve: “o homem móvel, depois auto-móvel, tornar-se-á mótil, limitando voluntariamente a área de influência do seu corpo a alguns gestos, algumas impulsões, como as do zapping.” (Virilio, 2000: 39-40).

laterais, superficiais, velozes; e há, depois, uma profusão de ecrãs que, cada um, e todos a cada um, jogam com o espectador a relação simbiótica biunívoca: *ecrã e espectador parecem fundidos*, o primeiro mergulhando o olhar e o corpo inclinado no segundo, o segundo mergulhando o primeiro na luz óptica que emite. Nestes ecrãs, o olhar concentra-se, mas qualquer olhar *intruso* é sancionado: olhar para o ecrã do outro é como invadir um *espaço íntimo*, como olhá-lo nas entranhas, expô-lo. É um olhar exterior à *minha imagem-libido* que, como veremos de seguida, se torna uma intrusão na *interface da minha fantasia*. E, contudo, é *descentrada de mim* que a *fantasia* se opera. Se, como afirmara já Perniola em *Do Sentir* (de 1991), o corpo passou a ser objecto de um sentir mediato, um *já sentido* descentrado, que transformou o narcisista já não naquele cujo *“mundo é um espelho em que ele se olha a si próprio”* mas naquele que se tornou *“o espelho em que o mundo se olha”* (1993: 19), então é para a imagem especular que temos de voltar a atenção: é de *especularismo* que trata a nossa época e já não de narcisismo no sentido clássico (1993: 18-21). É nesta dimensão fusional externalizada que o filósofo italiano encontrará, mais tarde, em *A Arte e a Sua Sombra* (de 2005), o conceito lacaniano do *pequeno outro* que encontramos a partir de nós mesmos, *l’objet petit a*, *“o objecto que jamais pode ser alcançado por definição, a coisa na sua muda realidade, inacessível tanto pela linguagem como pelo inconsciente”* (Perniola, 2006: 28). Residirá, assim, o poder de fascínio do ecrã contemporâneo numa *libido* que nos remete para uma ligação *identificativa* extima, invadindo Lacan um tal processo? O que se sugere aqui é, precisamente, um primeiro olhar para o *ecrã da identificação* colocado sob um ponto de vista eventualmente subversivo, isto é, a partir da questão: não será o ecrã, a *identificação mesma*? Ao dizermos *imagem-libido* não estaremos a dizer *a morte do ecrã* e, com isto, a denunciar o *espectador de si mesmo* como paradoxo?

Já se terá percebido que, tal como a pesquisa a que Freud se viu obrigado para compreender a recordação de infância de Leonardo da Vinci, o conceito de *imagem-libido* escapa ao mero visível óptico. Isto, apesar das tentativas, por exemplo, dos *surrealistas* em apreenderem, nos seus objectos artísticos, *“o misterioso mundo dos sonhos”*, o que fez com que a condição essencial, para as imagens, fosse *“serem exprimidas pelo desejo e não pela consciência”* (Godinho, 2004: 313). A optocinética contemporânea da imagem, atrás estudada, devolve-nos, aliás, a superfície veloz da orientação no *visível*, a *imagem-mapa*, que se constitui sobre uma opacidade luminosa imagética, uma paisagem que configura um ‘espaço ecranizado’, diríamos, um *espaço público virtualizado e rarefeito*. A noção de imersão imagética reclama outra formulação, que está, aliás, presente na própria utopia do ciberespaço e da sua concretização

tecnológica, a *realidade virtual*. Tal como a promessa de mergulho integral na realidade virtual electrónica, também a *imagem-libido*, que vimos descrevendo, só pode surgir de uma cinética fusional e, em ambas, o resultado parece ser exactamente o mesmo: o ecrã *desaparece*. Muito dessas narrativas imersivas baseia-se, aliás, na própria dissolução da separação entre espectador e espectáculo, entre sujeito e objecto, entre real e representação:

“A realidade virtual é, então, uma realidade que se pode tocar e sentir, ouvir e ver através dos sentidos reais – não só com ouvidos ou olhos imaginários. Agora podemos juntar ao pensamento a ‘mão da mente’. Penetrando no ecrã com a luva virtual, a mão real transforma-se numa metáfora técnica, tornando tangíveis as coisas que anteriormente eram apenas visíveis. A partir de agora podemos querer tocar os conteúdos do pensamento” (Kerckhove, 1997: 80).

“Na realidade virtual, diz-se, o humano será irresistivelmente moldado à morfologia do seu suplemento tecnológico. O biomorfo resultante irá habitar um mundo que se estende para lá da superfície do ecrã, vivendo para além, ou talvez mesmo, no interior dessa zona de fronteira que tem sido, tradicionalmente, pensada como a separação entre a realidade e a sua representação. O cibernauta não se limitará a saltar para dentro da imagem; ele/ela/isso transformar-se-á na imagem mesma” (Batchen, 2001: 273).

Tratando-se de ângulos que, aparentemente, se complementam, deve dizer-se que a descrição fornecida pelo especialista norte-americano em História da Arte, Geoffrey Batchen, não ficará completa sem que se refira que, de facto, o investigador propõe uma abordagem cuidadosa ao carácter supostamente revolucionário da utopia ciberespacial. Na verdade, Batchen considera que a diluição do ecrã, como separação entre o observador e o observado, já se vem dando há, pelo menos, dois séculos (Batchen, 2001: 278). Há, entretanto, autores que, remetendo a noção de virtual, apenas, para a sua concretização tecnológica, ensaiam a fuga a um ciberespaço utópico, definindo-o, essencialmente, pela sua diferenciação *“do universo comum das realidades paralelas, no sentido em que é por natureza virtual mas não imaginário, um mar de informação*

real numa dimensão espacial virtual” (Zagalo, 2009: 113), ou seja, consideram o ciberespaço no sentido de uma separação concreta, um digital *além de* exterior. A perspectiva de Derrick de Kerckhove é ligeiramente distinta: para o filósofo canadiano, o ciberespaço será essencialmente o resultado das tecnologias contemporâneas, que nele jogam uma progressiva extensão do sistema nervoso humano, ao ponto de uma hibridez fusional homem-máquina: “*com a manipulação de objectos 3D em tempo real, o pensamento e o processamento estão a tornar-se a mesma coisa*” (1997: 82). Na sua mais citada obra, *A Pele da Cultura*, o mais proeminente discípulo contemporâneo de McLuhan não se mostra, pois, surpreendido com a possibilidade de uma gradual eliminação futura das *interfaces* físicas, uma vez que *interfaces* como as que projectam imagens directamente na retina, ou como as que se baseiam em sistemas de *eye-tracking*¹⁵² e as que se aproveitam das ondas cerebrais “*estão a avançar na direcção do processamento directo do pensamento para a máquina*” (1997: 84). A visão de um possível *cybernetic organism* (*cyborg*), gerado na fusão ciberespacial, no qual se cruzariam, indiscerníveis, pensamento e processamento, é uma perspectiva que não deixa de ser sombria para autores que, como o filósofo esloveno Slavoj Žižek, defendem que “*a realidade virtual não faz mais do que generalizar este processo que consiste em oferecer um produto privado da sua substância, privado do seu núcleo de real*” (2006a: 26); uma desmaterialização que, refere Moisés de Lemos Martins, mergulhará o humano num *mar absoluto*, onde já “*não interagimos com pessoas, mas com espectros de pessoas*” (2002a: 188).

Na encruzilhada da utopia e do real, diríamos, no seio da equação que nos é colocada pela noção, aparentemente intra-contraditória, de *realidade virtual*, encontramos Foucault. Bem antes de qualquer discussão do ciberespaço¹⁵³, já o pensador francês fornecera uma teorização do que designou os *espaços heterotópicos*. Numa lição que deu em 1967 (que só seria publicada pouco tempo antes da sua morte, já na década de 1980), Michel Foucault oporia as *utopias*, lugares sem lugar, às *heterotopias*, lugares fora de todos os lugares, diferentes dos lugares de que ‘falam’ (2001: 239). Dos vários exemplos que deu, retemos: os cemitérios contemporâneos que, ao abandonarem o centro da cidade, levam também a morte, *como doença*, para a periferia; os auditórios de teatro e de cinema, que *num só lugar justapõem inúmeros lugares*; os museus e bibliotecas, arquivos gerais que *acumulam o tempo num espaço imóvel* (Foucault, 2001: 241). Há, contudo, uma descrição a que o contemporâneo debate do ciberespaço não consegue

¹⁵² Dispositivos técnicos que permitem, por exemplo, conhecer o ponto de um ecrã para o qual o olhar é, num dado instante, dirigido.

¹⁵³ A expressão *ciberespaço* surgiu, pela primeira vez, no romance de ficção científica *Neuromancer*, de William Gibson, cuja primeira edição data de 1984.

escapar: a do espaço heterotópico elaborado nas fases iniciais de construção das *colónias*, em que o colonizador criava “*um espaço que é outro, um outro espaço real, tão perfeito, meticuloso e arrumado, como o nosso é desarrumado, mal construído e desordenado*” (Foucault, 2001: 243). Um dos aspectos interessantes é, para Foucault, o de que, para chegar a estes lugares de promessa, foi sempre necessário fazer uso do que designa o *espaço heterotópico por excelência*: o *navio* (2001: 244). Eis-nos, pois, perante a equação resolvida: ou não é, precisamente, o ciberespaço, esse espaço heterotópico, *espaço outro*, que só a *navegação* alcança? Como *espaço de imaginário*, o ciberespaço estará, assim, como diria Foucault, em *processo de colonização*: é, aparentemente, um vazio imenso, que preenchemos de coisas, um *universo desmaterializado* que enchemos de *espectros*, uma promessa de novos mundos, perfeitos, ideais. E, sempre, e por isso, um mar imenso de *objectos-fetich*e que é um libidinoso convite à navegação, à descoberta, à *imersão*.

Surge, contudo, uma necessidade de percebermos como se processa o acesso à heterotopia ciberespacial, de que modo se estende este espaço à navegação, ao mergulho fusional em que se opera a sua própria dissolução na *interface mundo*, no fundo, de que matéria volátil se faz a experiência de uma *imagem-libido* potencialmente anuladora do efeito de ecrã.

Se é certo que autores como Derrick de Kerckhove não deixam de perceber, na abertura para o ciberespaço tecnológico, uma certa *intimidade* que reveste a experiência imersiva (1997: 81), nestas elaborações, tal como nos ensaios empíricos que atrás citamos, de autores como Nelson Zagalo, a experiência íntima apenas parece fazer-se presente por via tecnossensorial: isto é, por via da recolha de informação através das extensões do sistema nervoso, de sensores externos, artefactos humano-técnicos capazes de captar e processar estímulos, fazendo mergulhar o *espectador-utilizador* num mar de sensações (um mar de espectros?). Deverá, contudo, a experiência imersiva da *imagem-libido* ser descrita apenas como uma experiência meramente *sensitiva*? Será a concretização de uma imagem duplamente desejante, redutível a um conjunto de dados mensuráveis e representáveis, isto é, a não mais do que *imagens-mapa*? Poderá considerar-se plausível uma dissolução do ecrã por via de uma *sensologia* tecnológica que lança o *sentir* na região do simulacro, não fazendo mais do que elaborar, para o *sentir*, *um novo ecrã*? Em resumo: bastará a remoção técnica das *interfaces* para que se dissolva *o ecrã*?

A chave do laciano André Nusselder passa por afastar a *emoção* e as *sensações* externalizadas da resolução deste problema (2009: 93-95). Nusselder defende que as emoções devem ser tomadas como manifestações, representações, ou seja, como processos de

interpretação superficializada das acções: “*as emoções encontram-se fora, no exterior, à superfície*” (2009: 93). Em termos psicanalíticos, as emoções não mostram tudo, ou podem mesmo nem se relacionar no imediato com os factos psíquicos e acções que, eventualmente, as trazem à superfície, isto é, serão sempre o resultado de um processo de filtragem, de mediação imaginativa e intencional que impede o acesso à *real causa*, podendo a sua representação superficial torná-las enganadoras relativamente ao que representam (2009: 93-94). Por isso, no seu seminário de 1962-63, Jacques Lacan defendeu que a *ansiedade* é o único afecto real, excluindo-a do campo das emoções.

Esta distinção torna-se importante quando consideramos o papel das emoções na experiência imersiva no ecrã de computador. Regressamos, aqui, à questão do *sentir do cyborg*, relacionado com o que Perniola desenvolveu como um dos aspectos contemporâneos do *sex appeal do inorgânico*. Está demonstrado que, nomeadamente através da elaboração de fantasias imagéticas, a máquina pode emular, reproduzir e representar emoções (Zagalo, 2009: 257-286). André Nusselder dá também, como exemplo, o desenvolvimento dos chamados *avatares afectivos* que demonstram a noção de uma presença das emoções através da representação, emergindo, assim, o *sentir do cyborg* como um conjunto de “*performances, de operações miméticas*” (2009: 95). Contudo, em termos da teoria lacaniana, o que distingue o humano da máquina será, precisamente, a *afecção*, que precede qualquer mediação imaginária do real, qualquer representação superficial ou externalização. Poderá residir aqui um dos problemas da investigação teórica e empírica de uma experiência imersiva centrada apenas no estudo das emoções (Zagalo, 2009).

O filósofo holandês desenvolve, na obra *Interface Fantasy* (de 2009), uma teoria psicanalítica para o ciberespaço que permite definir claramente regiões distintas para a noção de imersão no ecrã desfazendo, eventualmente, o equívoco em que, julgamos, inúmeras propostas de análise da experiência imersiva se têm enredado. De acordo com as teses que vimos desenvolvendo, diríamos que, sem o explicitar nestes termos, a proposta de Nusselder diferencia a experiência imersiva do *espectador* da do *espectador de si mesmo*. Enquanto na primeira se manifestará um investimento *emocional* e, por isso, superficial, na imagem do outro, percebendo-se aí uma *identificação com o outro* que é, na psicanálise de Lacan, um Outro, na segunda, a *identificação com o outro* imagético, resultante de um investimento *libidinal*, de profundidade, pode originar a narcose narcísica, porque se trata, como já vimos, de um outro que é o Mesmo.

A psicanálise lacaniana está na origem da teoria psicanalítica do cinema que nos serve de base à presente distinção. Partindo de um artigo da semióloga e especialista norte-americana em estudos filmicos Sandy Flitterman-Lewis (1992: 203-246), diríamos que, por um lado, nos tornamos *espectadores* quando passamos a ter uma relação com *um mundo de terceiras pessoas*: o *Eu* passa a designar-se no mundo do *ele*, do *ela*, do *isto*. Este *Eu* emerge, assim, do processo de *subjectivação* do individuo relativamente ao mundo, isto é, surge da entrada em cena da ordem Simbólica lacaniana, das estruturas sociais pré-estabelecidas (a linguagem, por exemplo) que, através da Lei (o pai), destroem a harmonia anteriormente existente entre criança e mãe (fundada na ordem Imaginária, especialmente a partir do *estágio do espelho*, a que já nos referimos, na qual a criança rejubila ao identificar-se com a imagem unificada que vê ao espelho, um *outro* que é ela mesma, correspondente a um corpo que sentia como desarticulado, desconexo, aí fundando todas as *identificações* futuras, imaginárias, com o *outro*) e passam a regular as relações daquela com a sociedade: “*o aparecimento do pai impede, assim, a unificação total da criança à mãe e (...) faz com que o desejo seja reprimido no inconsciente*” (Flitterman-Lewis, 1992: 209). O *espectador*, isto é, o *sujeito* progressivamente colocado perante um mundo relativamente ao qual está *separado*, passa, assim, a ir além das *identificações* da fase inicial do Imaginário, baseadas numa relação confusa (mesmo fusional, dado que funde potencialmente, no *outro*, um corpo desconexo, reflectido no espelho como *uno*), que se joga numa dualidade *Eu/Tu*. Será, precisamente, a essas *identificações* duais que regressamos sempre que nos tornamos *espectadores de nós mesmos*: nestas, é a *identificação primária* do Imaginário, a situação narcísica que só pode emergir de momentos de *dessubjectivação*, que prevalece. Regressamos ao Imaginário lacaniano, mergulhamos no desejo reprimido, que se solta, libertando também o Gozo primordial. Damos curso à fantasia, escapando à Lei e à ordem Simbólica: enquanto o *espectador* pode ser colocado *fora do mundo*, o *espectador de si mesmo* está num *entre-mundo* onde é sujeito e objecto (ou nem será bem um ou outro), onde o ecrã da separação se dissolve na situação especular que, como veremos adiante, pode bem descrever a imersão total no ciberespaço. Daí que Jacques Lacan tenha descrito sempre a situação do *Eu* como dividida na linguagem, entre o consciente e o inconsciente (Flitterman-Lewis, 1992: 209). Ou seja, na reinterpretação da teoria psicanalítica que propomos nos termos deste trabalho, estaremos sempre divididos, entre a situação do *espectador* e a do *espectador de si mesmo*, e será na correlação de forças de uma face e de outra que se jogará a própria situação de imersão.

Esta é uma divisão que, no início dos anos 1960, o semiólogo francês Christian Metz diagnosticou no próprio espectador de cinema e que, diríamos, funda as condições para a experiência de imersão no ecrã cinemático. No visionamento de um filme na sala de cinema, estaremos constantemente divididos entre a face consciente, dominada pela ordem Simbólica, do *espectador incrédulo*, que sabe encontrar-se perante uma situação ficcional, tendo consciência de que *o que vê não se pode estar a passar consigo*¹⁵⁴, e a face inconsciente, tomada pelo desejo e pelas fantasias do Imaginário, do *espectador crédulo* que quer acreditar no que está a ver (Flitterman-Lewis, 1992: 212). A experiência imersiva do *espectador* cinemático resultará, assim, numa restauração do ecrã: uma imersão a que se segue uma inevitável emersão, um regresso à superfície e à distância racional, percebidos através da estabilidade da *janela* do ecrã (Pinto-Coelho, 2010: 21), enquanto a do *espectador de si mesmo* comportará, precisamente, o risco de dissolução de toda a subjectividade e de toda a objectividade: sujeito e objecto fundem-se, o ecrã volve-se *espelho* e, nele, mergulha Narciso (Nusselder, 2009: 89).

O *desejo* volta a desempenhar, aqui, um papel decisivo e distintivo. Para a teoria psicanalítica do cinema, o espectador é *“um produtor desejante da ficção cinemática”* (Flitterman-Lewis, 1992: 210). Poderá, por isso, ser comparado ao *espectador e produtor de sonhos* que cada um de nós é. Mas, tal como se depreende dos estudos de Jean-Louis Baudry sobre o dispositivo cinemático, que Flitterman-Lewis também explicita no seu artigo, há uma diferença fundamental, que se relaciona com o restabelecimento do ecrã: enquanto o espectador de cinema, através do que Baudry chama *regressão artificial* a um estado de formação do Imaginário, participa numa *psicose alucinatória artificial*, sobre a qual percebe finalmente não possuir controlo (isto é, percebe e aceita que foi apenas *sujeito do sonho de outro*), no sonho, participamos do que Freud designou uma *psicose alucinatória normal*: estando totalmente imerso no sonho, há sempre uma hipótese do espectador exercer algum tipo de controlo (Flitterman-Lewis, 1992: 213), nem que seja pelo restabelecimento final do ecrã protector que afasta definitivamente o espectador do próprio sonho: ao acordar, apercebemo-nos e, no caso do pesadelo, reconfortamo-nos com o facto de se ter tratado *apenas de um sonho*. Daí que, na situação do cinema, a *imagem-libido*, resultante da imersão desejante, esteja sempre condicionada à duplicidade do espectador, enquanto, no sonho, a imersão só se desfaz através de uma tomada de consciência do *espectador de si mesmo*, resultante de um corte radical. Parece-nos, entretanto, interessante remeter a situação do sonho

¹⁵⁴ Nelson Zagalo dá o exemplo do filme de terror que ilustra bem este debate interior, o espectador que se divide entre a ordem Simbólica e a Imaginária. De facto, na experiência do espectador do filme de terror, a imersão comandada pela fantasia reclama, continuamente, uma emersão consciente, uma noção de que *isto não me está a acontecer* (2010: 37).

para a discussão do espectador no ciberespaço: não será potencialmente geradora de uma aproximação onírica a situação, também individualizada, do mergulho do *espectador de si mesmo* no ecrã ciberespacial?

Mais uma vez, recorreremos às teses de André Nusselder. A proposta do filósofo holandês parte de uma analogia: tal como Lacan considera a *fantasia* como o indispensável *ecrã que medeia* o Real irrepresentável e o Imaginário, isto é, o ecrã através do qual produzimos imagem do mundo, nela investindo os nossos desejos e pulsões, Nusselder sugere um olhar para a *interface* informática, na qual emergem à representação objectos cuja realidade são os seus códigos digitais compostos de zeros e uns, ou seja, a *interface* informática actua como ecrã que medeia o Real (a *Matriz* de zeros e uns) e o Imaginário (do ciberespaço), ou seja, como o ecrã que *medeia o real e o virtual* (2009: 5-7). Apela-se, assim, a um *ver* que se estende para lá da fronteira física do ecrã, para lá do *visível*. De facto, para Nusselder, assim como a realidade é descrita como metafórica, isto é, “*nunca vemos ‘a realidade como a realidade é’ mas sempre através de enquadramentos (conceptuais)*” (2009: 17), os objectos presentes no ecrã informático devem ser tomados como *metáforas*, o que significará transformar o ciberespaço, essencialmente, num *espaço mental* (2009: 50).

Teremos, pois, de considerar dois níveis de *transparência do ecrã*: o primeiro situar-se-á à superfície, tratando-se da transparência da *interface* física. De facto, só fazendo desaparecer esta se poderá considerar uma imersão no nível que se segue, o do *ecrã da fantasia*, no qual já “*não olhamos apenas com os nossos olhos, mas também com um olhar fantasmaticamente ‘projectado’, isto é, um olhar animado pelo desejo*” (Nusselder, 2009: 117). Significa isto que não é no nível de uma transparência de superfície que situaremos a *imagem-libido*. Quando o *desejo* impregna o jogo das imagens, já penetrámos o ecrã físico, o limiar óptico, e passámos a *habitar essas superfícies*, “*por causa dos investimentos libidinais nas imagens ou cenários gerados por códigos. E nós investimos psiquicamente as imagens (do corpo) no sentido de nós mesmos*” (Nusselder, 2009: 75). Aqui encontraremos uma pista explicativa para a relação de *intimidade* que atrás enunciámos, entre o *espectador* e o ecrã individual. Se pensarmos, de facto, neste ecrã, como um *ecrã de fantasia*, no qual também nos podemos encontrar *libidinalmente investidos*, mais facilmente compreenderemos a relação contemporânea de *usufruto* que procuramos neste ecrã, que não tão facilmente encontraremos nos ecrãs partilhados. Vimos atrás como o dispositivo do cinema, que coloca o espectador numa posição obscura, anónima, pode facilitar o surgimento da *imagem-libido*: ao encerrar o espectador, escondendo-o dos restantes e atraindo toda a

visualidade para a projecção em perspectiva, a situação do espectador no cinema, o seu suposto anonimato, privilegia uma observação mediada pela *fantasia*. O mundo representado no ecrã torna-se extensível a uma profundidade *fora-de-campo*, a uma *imagem-libido* fusional. Mas, sabemos-lo também, da investigação produzida no último meio século, na sala de cinema, o espectador está sempre dividido entre a face consciente e a face inconsciente, entre o ecrã como separação física e o ecrã como transparência. Vimos, ainda, que essa duplicidade do espectador não lhe é apenas intrínseca: ela relaciona-se, desde logo, com a natureza do próprio dispositivo que, ao mesmo tempo que promove as *identificações*, afirma uma distância, a distância do *efectivo controlo* da situação (a *psicose alucinatória artificial* de Baudry). Numa situação totalmente individualizada de ligação ao ecrã, também já constatamos o modo como o *espectador* é representado como *empowered user*, através de uma dissimulação da própria tecnologia, isto é, de uma dissimulação técnica da *interface* (White, 2006: 29-32). Perante o ecrã individual, a noção (libidinosa) de *controlo* é transferida para o espectador, abrindo o caminho a uma *imagem-libido* de tipo onírico: é o espectador que, supostamente, controla a situação, como controla o sonho. Contudo, para desfazer o sonho pode ser necessário um despertar.

Se, por um lado, a experiência imersiva é, contemporaneamente, entendida como possibilidade estética, e daí as explorações feitas no domínio das artes, dos *media* e da investigação científica e tecnológica, é também neste ponto que se manifestam, na superfície social, os receios de diluição do *ecrã da fantasia* e o estilhaçamento de toda a protecção. A possibilidade de imersão integral na fantasia tem a sua concretização, por exemplo, nos medos contemporâneos de que a fantasia de uma ‘segunda vida’, lançada em mundos imaginários, exerça um tamanho fascínio que se perca a noção da realidade. Um dos autores mais citados no tema da chamada *convergência dos media*, o norte-americano Henry Jenkins, faz eco, na obra *Convergence Culture*, dos receios suscitados na sociedade americana pelas experiências imersivas quotidianas dos jovens, em mundos como os da série *Harry Potter* da romancista J. K. Rowling que, de acordo com essas perspectivas, parecem “*encorajar um maior investimento de tempo no domínio desses ambientes ficcionais do que o tempo investido no confronto com o mundo real*” (Jenkins, 2008: 202). Até que ponto pode ir, então, o fascínio fantasmático? Tal como Narciso, correremos o risco de encerramento na fantasia?

A formulação de André Nusselder toca, uma vez mais, no cerne do conceito que estamos a desenvolver. A *imagem-libido* é alcançada no *ecrã da fantasia* e alcança-nos: o *desejo* revela-se no seu duplo sentido e, na situação narcísica, isso significa que “*eu não me limito a olhar para um*

ecrã plano mas 'vivo', de facto, no ecrã, através das minhas identificações com as aparências visuais e textuais de mim mesmo" (2009: 117). A imagem deixou, assim, os territórios do *visível* e entrou nos da *metáfora*. E nela, mergulha uma subjectivação em diluição, em processo de *regressão* imaginária, impulsionada pelo poder da libido:

"É a fantasia, como ecrã mediador, que promove uma terceira concepção do eu, para lá do sujeito uno da representação moderna e do sujeito da simulação pós-moderna. A fantasia é, aqui, fulcral, uma vez que resulta, não numa separação de espaços virtuais e físicos, como sucede na representação, nem numa mistura de ambos, como na simulação; pelo contrário, a fantasia funciona como interface entre o espaço virtual e o espaço físico" (Nusselder, 2009: 64).

Nusselder afasta, no entanto, o perigo de dissolução total do ecrã que se daria, paradoxalmente, pelo mergulho integral do sujeito na sua própria representação, isto é, pela transformação de uma transparência do nível fantasmático numa opacidade especular, que resultaria na narcose narcísica *alienada*. Manter-se-á uma reserva de racionalidade, um espaço de liberdade do sujeito, pela possibilidade de *"não-identidade com o objecto no qual nos transformamos"* (2009: 79). Precisamente porque, defende o filósofo holandês, *"o sujeito da interface nunca consegue alcançar a 'coisa real', uma vez que a estrutura do ecrã está, ela mesma, condenada às suas representações"* (2009: 141). As pesquisas empíricas de Michele White nos chamados *MOOs* (*multi-user object-oriented settings*, ambientes de base textual, precursores de experiências como o *Second Life*), confirmam esta hipótese, constatando-se que *"os personagens dos MOO mantêm com os objectos dos MOO uma relação que os espectadores estão impedidos de ter, dado que existem fora do ambiente e estão retidos pelo ecrã"* (White, 2006: 43). Ou seja, nos termos da teoria lacaniana sobrepor-se-á, finalmente, a Alteridade, *"a ordem simbólica virtual, a rede que estrutura a realidade para nós"* (Žižek, 2006b: 82), que nos devolve à consciência, permitindo *"que joguemos e gozemos as nossas fantasias"*, mas também *"criando uma certa distância e o estabelecimento de um olhar sobre elas"* (Nusselder, 2009: 142). Para um dos mais citados leitores contemporâneos de Lacan, o filósofo e psicanalista

eslovénio Slavoj Žižek, à *alienação* no grande Outro sucede a *separação* do grande Outro¹⁵⁵, que “*ocorre quando o sujeito toma consciência da inconsistência do grande Outro, do seu carácter puramente virtual, ‘barrado’, privado da Coisa*” (2006b: 82). Será, então, no restabelecimento da situação do *espectador*, na separação, que se definirá o *espectador de si mesmo* do precedente movimento de fusão. Tal como no sonho, é ao despertar que emergimos, e é nesse movimento respiratório integral que concedemos à imagem um possível espaço de respiração.

Contudo, acordado mas dormente, com a distância do olhar esmagada na opacidade luminosa de um mundo intensamente cinético, o *espectador* prosseguirá viagem, na aceleração de superfície. Rumo a um novo *hic et nunc*, na busca incessante de novos sentidos e gratificações libidinosas na *interface mundo*. Lançado na vertigem quotidiana da *identificação instantânea* das *imagens-mapa*, perdido na grande extensão sensológica na qual se projecta ansiosamente como *imagem-libido*, “*o corpo esgazeado, um corpo entregue à excitação e à agitação, um corpo efervescente, acelerado no vórtice da velocidade, é um corpo sem fundamento. E não tendo fundamento é, finalmente, um corpo inanimado.*” (Martins, s/d: 4). Estará, pois, em causa “*um controlo técnico das ligações através da mobilização da fantasmagoria do desejo*” (Miranda, 2007: 150). E, assim, como escreveu o filósofo italiano Gianni Vattimo, a experiência estética da *sociedade transparente* só parece poder resultar de uma sucessão de mergulhos efémeros, imersões e emersões, fragmentos consecutivos de um *já sentido* cujas consequências se perdem: “*estabilidade e perenidade da obra, profundidade e autenticidade da experiência produtiva fruidora são certamente coisas que já não podemos esperar na experiência estética da modernidade avançada, dominada pela potência (e impotência) dos media*” (1992: 63). A tensão percorre o *espectador* da contemporaneidade, intimando-o ao movimento induzido, colocando-o em questão ou, finalmente, decretando-o terminado: dom(in)ando-o. E, contudo, é, como vimos, de um *espectador necessário* que se trata.

¹⁵⁵ O *grande Outro* laciano é a Alteridade simbólica, isto é, a diferença relativamente à qual o sujeito se define.

III PARTE

Estudo de caso:

Protesto da *Geração à Rasca*, *identificação* e espaço público

Capítulo 1 Ao encontro de uma metodologia de análise

1.1.0 *ser-espectador* como operador metodológico

A nossa empreitada teórica afirmou a presença de uma distinção. É no pensamento de autores como Agamben (2010: 21) que entreabrimos a *observação do mundo* como um processo que se desenvolve, antes de mais, perscrutando *o escuro*, pela remoção de toda a intensa luz que ofusca e se interpõe no campo de visão. E é, ainda, em reflexões teóricas como a crítica de Bourdieu ao *ponto de vista escolástico* (1994: 215-230) ou a formulação do *olhar unilateralizador* de López-Petit (2010: 12-15) que percebemos a necessidade contemporânea de um *espectador* do mundo capaz de ser, ao mesmo tempo, observador subjectivo e operador de um pensamento crítico que o devolva como potencial *sujeito de acção*. A questão que agora nos ocupa será, pois, a de concretizar esta distinção conceptual numa abordagem a um mundo empírico forçosamente objectivado, necessária à investigação dos conceitos propostos e elaborados na fase de revisão teórica do presente trabalho. Até porque, como López-Petit escreve, a operação necessária ao olhar unilateralizador implica uma redução de tal forma radical do mundo que, colocado este finalmente *entre parêntesis*, já não se pressupõe uma *realidade objectiva exterior*.

Tentámos, através da reflexão do *ser-espectador*¹⁵⁶, atingir algumas potenciais concretizações empíricas, nomeadamente na crítica às noções de relato e reportagem, juízo e julgamento ou mestre e aprendiz. O esforço a que o *ser-espectador* agora nos obriga será, pois, o de receber o método científico no seu seio e com ele interagir, transformando-se num operador metodológico. O que, como se depreenderá, implica a procura de metodologias que coloquem em comunicação um mundo observável e objectivado pela identificação entre conceitos e representações, isto é, um mundo exterior *iluminado*, constituído e definidor de objectos visíveis, e a sua redução subjectivada que, na *obscuridade*, revele as relações inapercebidas entre eles.

Resultará óbvia a primeira limitação prática deste processo: esta é apenas uma abordagem entre muitos caminhos possíveis e será sempre fundada no rasto de metodologias já experimentadas. Não pode pretender, pois, *ab initio*, a adição de qualquer elemento epistemológico novo a metodologias de análise testadas. Almejará, apenas, o acolhimento teórico que acima enunciámos, tentando estabelecer uma linha de continuidade e de coerência entre os princípios reflectidos pela teoria e a sua analítica empírica. Estaremos, pois, a confirmar um caminho que as Ciências da Comunicação já vêm percorrendo, reafirmando nos seus processos

¹⁵⁶ Ver alínea 2.3 do Capítulo 2 da II Parte.

analíticos uma *“fractura na tradicional afinidade entre razão e verdade”* (Martins, 2011b: 40). Trata-se de sublinhar o aprofundamento desta fractura, relacionando a busca de uma verdade, que se assume já não poder ser absoluta ou total, com um caminho cujo sentido, definido pelo *pragmatismo* de Richard Rorty, passa a ter o fundamento *puramente ético* como o único possível (Martins, 2011b: 40). Consequentemente, *“o modo de ser da razão não é pois a intuição (...), mas a interpretação”* (idem).

Julgamos encontrar-nos aqui num ponto de intersecção, no qual o *ser-espectador* pode marcar encontro com o investigador social. Se há aspecto em que o *ser-espectador* implica uma metodologia de abordagem sociológica ao mundo empírico, esse será, desde logo, o da rejeição de um puro positivismo. Isto é, não significando o seu definitivo abandono, as metodologias de investigação puramente empiristas fundadas na quantificação e na estanquicidade da categorização estarão sempre submetidas a um escrutínio interpretativo, o que não é, propriamente, uma novidade na investigação social. A questão crítica residirá, antes, no modo natural como estes princípios metodológicos se nos impõem. Diríamos que a remoção do ruído luminoso que pensamos ser parte integrante da operação de redução necessária ao estabelecimento do *ser-espectador*, se começará a fazer por aí: os objectos constituídos no visível não poderão ser deixados apenas ao visível. Ao contrário da investigação positivista (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 38), interessar-nos-emos, sempre que o julgemos necessário, pela indagação do particular e do específico (Denzin & Lincoln, 2011: 10), sabendo que *“no contexto do paradigma interpretativo, o objecto de análise é formulado em termos de acção, uma acção que abrange o comportamento físico e ainda os significados que lhe atribuem o actor e aqueles que interagem com ele”* (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 39). É assim que entendemos a rejeição do puro positivismo, não esquecendo, contudo, que a investigação social empírica, mesmo que fundada na interpretação e em métodos de pesquisa qualitativa, dificilmente poderá emergir em absoluta oposição à quantificação (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 32; 34; Yin, 2001: 34; Flyvbjerg, 2011: 313-315).

A metodologia de análise que perseguimos terá, pois, uma base ontológica *dualista*, tal como a apresentam Michelle Lessard-Hébert, Gabriel Goyette e Gérald Boutin na obra colectiva *Investigação Qualitativa*, um original de 1990: *“o espírito corresponde a um nível de realidade do mundo”* e *“deve ser tido em conta no objecto científico a construir”* (1994: 41). Não será difícil explicar a proximidade entre este dualismo ontológico e o *ser-espectador*. Na verdade, ao dar *“valor aos comportamentos observáveis, conquanto relacionados com significados criados e*

modificáveis pelo espírito” (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 41), a investigação interpretativa dualista convoca a necessidade de *“invisibilidade da vida quotidiana”*, problematizando o lugar-comum (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 44). Pretende-se tomar, assim, o *método* como *caminho*, pesquisando-o sob um olhar que Bragança de Miranda formula como *analítica da actualidade*. Um olhar que visa *“garantir um acesso, um caminho do pensamento que dê lugar ao inesperado dentro do esperado, ao invisível dentro do visível, o indizível dentro do dizível”* o qual, emergindo como *saber interpretativo*, nos conduzirá à natural invalidação da *“clássica oposição entre teoria e prática, escapando-se ao mesmo tempo à alternativa entre o activismo da prática e a passividade da teoria”* (Miranda, 2007: 53). São conhecidos, e famosos mesmo, alguns desencontros metodológicos deste cariz, como a célebre clivagem entre a teoria crítica de Theodor Adorno e o funcionalismo empirista de Paul Felix Lazarsfeld, a propósito de uma investigação conjunta, que o segundo propusera ao primeiro após a chegada deste aos Estados Unidos, exilado da Alemanha nazi, sobre a escuta de música clássica em rádio, cujos pressupostos *imediatos* de análise Adorno viria a rejeitar, criticando violentamente (Frederico, 2008: 157-171).

Tal como atrás defendemos, o olhar da investigação implicará sempre uma observação do mundo que não pode deixar de estar radicada na subjectividade, o que significa a assumpção da *historicidade* dessa observação, e do investigador como *ser histórico* (Martins, 2011b: 39-40)¹⁵⁷. Consequentemente, verifica-se uma dupla radicação da investigação, que emerge como *“actividade situada que situa o observador no mundo”* (Denzin & Lincoln, 2011: 3). Assim, formulado no seio de um paradigma interpretativo, *“o objecto social não é uma realidade exterior, é uma construção subjectivamente vivida”* (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 48). Como poderá, então, uma investigação conduzida com base nestes princípios, e um investigador social formulado ontologicamente pelo *ser-espectador*, responder à recorrente crítica da *objectividade*? E como podem os investigadores que seguem a via interpretativa resolver a inevitável *“falta de ‘um quadro conceptual comum, codificado e público’ que explicita como é feito, o que fazem e como aquilo que expõem nos relatórios deveria ser formulado”* (Miles & Huberman *apud* Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 65)?¹⁵⁸

¹⁵⁷ Esclarece Moisés de Lemos Martins, num dos capítulos dedicados às Ciências da Comunicação da obra *Crise no Castelo da Cultura*, que *“pelo facto de vivermos uma condição histórica, a nossa reflexão apenas pode ser inacabada e ser-nos-ão sempre impossíveis os começos radicais e absolutos”* (2011b: 40). Trata-se de um ponto de vista que segue na esteira do questionamento de autores como Pierre Bourdieu que, no início dos anos 2000, nas suas derradeiras lições em vida no Collège de France, já se interrogava se poderia *“a verdade sobreviver a uma historicização radical?”* (2008: 12).

¹⁵⁸ Nesta citação que fazem aos metodólogos Matthew Miles e Michael Huberman, inclui-se ainda, entre aspas, um excerto que Lessard-Hébert *et al* atribuem ao sociólogo e especialista norte-americano em métodos qualitativos Lyn Lofland.

Os investigadores canadianos, cuja argumentação seguimos nestas reflexões, colocam a resposta no *processo de objectivação* que, na evolução da própria investigação qualitativa, surge da interacção conseguida entre o que definem como os quatro pólos da pesquisa: epistemológico, teórico, morfológico e técnico. Concretamente, no plano problemático da objectividade, os autores remetem-na à definição dos critérios de cientificidade do próprio projecto científico que, além de incluírem a *objectividade*, a colocam em relação de complementaridade e/ou dependência com a *fidelidade* e a *validade* das observações realizadas (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 67-81). O investigador português Manuel J. Vaz Freixo considera que é ao nível dos *procedimentos sugeridos* que aqueles critérios de cientificidade, igualmente aplicáveis à investigação positivista, emergem nas metodologias qualitativas ou interpretativas (2009: 151). Baseando-se na *tese falsificacionista*¹⁵⁹ do filósofo Karl Popper, que afirma a premência de constante refutabilidade de uma conjectura ou hipótese, Freixo reporta a objectividade “à decisão de correr um risco intelectual” (idem). Nesse sentido, para ser refutável, uma hipótese deve ter, por um lado, um carácter de *generalidade*, o que a tornará repetidamente testável (Quivy & Campenhoudt, 1992: 148) e, por outro, deve admitir enunciados contrários “que sejam teoricamente susceptíveis de verificação” (Quivy & Campenhoudt, 1992: 150). Ou seja, no seio das metodologias hipotético-dedutivas defendidas por Karl Popper, a objectividade constituir-se-á sobre um movimento de vaivém, de interacção constante entre a teoria e a empiria que esvazia a verdade do carácter absoluto que o positivismo puro lhe confere mas, ao mesmo tempo, a desrelativiza, “pois é construída em interacção com o mundo empírico” (Freixo, 2009: 151). Nesta perspectiva, a actividade científica resultará num “empreendimento teórico desde o início até ao fim” (Freixo, 2009: 103), no qual “a construção de um objecto científico passa, por um lado, pelo confronto dos conhecimentos ou das ideias com o mundo empírico e, por outro lado, pelo consenso social de um grupo de investigadores sobre essa mesma construção” (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 66-67).

É neste processo de objectivação que se revela a importância dos critérios de fidelidade e validade e, no seio do paradigma interpretativo, da dependência da objectividade relativamente a estes (Freixo, 2009: 152). Se a *fidelidade* remete directamente para uma independência dos resultados da observação face às circunstâncias da pesquisa (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 68; Freixo, 2009: 152), o que a torna acessível e partilhável com os restantes investigadores, a *validade* definir-se-á a partir da “capacidade de um procedimento em produzir a resposta correcta”

¹⁵⁹ Seguimos a tradução do conceito proposta pelo autor aqui citado.

(Freixo, 2009: 152). Numa investigação qualitativa, isto coloca-nos na dependência de uma correcta *interpretação* dos resultados, isto é, desde logo, do processo que garante que os resultados representam os fenómenos que pretendem representar, através da adequação entre *o que* o investigador *deseja observar*, *o que realmente observa* e *o modo como observa* (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 68-69). Assim, este conjunto de metodólogos considera que a validade de uma investigação qualitativa só pode ser garantida por uma relação consistente entre os objectivos da investigação, situados sobre o pólo teórico da pesquisa, e a recolha de dados, situada no pólo técnico (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 70-72).

Há, contudo, um aspecto que nos parece fulcral, que um processo hetero-analítico, e forçosamente *posterior* ao acto da investigação, como o que nos é proposto por estas reflexões, não consegue resolver satisfatoriamente: a imbricação do investigador social no objecto de estudo, isto é, o facto de ele mesmo fazer parte da realidade que se propõe estudar. Na verdade, devemos notar que a validação do trabalho da ciência, e particularmente da ciência social, não se estabelece apenas a partir de uma objectivação da investigação, ou seja, de um exame exterior à totalidade do objecto desenhado pela pesquisa (daí falarmos num olhar que só se pode estabelecer *a posteriori*), mas de um processo muito mais complexo de objectivação que parte da admissão do investigador e do seu projecto a um universo de produção científica. Falamos, pois, de um processo social de objectivação que exige um exame sociológico para poder ser descrito.

A aplicação do conceito de *campo*, que Pierre Bourdieu fez ao campo científico nas suas lições ao Collège de France, em 2000-2001 (2008: 67-79), permite perceber melhor não só as dificuldades e controvérsias decorrentes do facto de, no campo específico da investigação social, esta existir *“no próprio objecto, ou seja, na realidade social no seu todo e no microcosmo social no interior do qual se constrói a representação científica dessa realidade”* (2008: 122), mas também abrir a via a soluções possíveis. Nas suas reflexões, Bourdieu rejeita, desde logo, para todo o campo científico, a ideia de uma objectividade universal, dada ou alcançada a partir de pressupostos e condições partilhados *a priori* pela totalidade do universo de investigadores (um dos aspectos que, nessa aplicação, levam Bourdieu a contrapor o conceito irregular, pluridimensional e tensional de *campo* à noção homogénea, linear e totalizante de *comunidade*). Mas rejeita também uma noção de objectividade construída a partir de uma perspectiva que tende a considerar *“a relação do conhecimento como uma relação entre um cientista singular e um objecto”* (2008: 99). Para o sociólogo francês, *“o sujeito da ciência não é o cientista singular, mas o campo científico”* (idem), o que corresponde a uma *objectivação da subjectividade*. Isto significa

que, no universo científico, as construções individuais “*são sempre, de facto, construções colectivas*” (2008: 101) e que “*o conhecimento assenta, não na evidência subjectiva de um indivíduo isolado, mas na experiência colectiva, regulada por normas de comunicação e argumentação*” (2008: 102)¹⁶⁰. Bourdieu explica que, no campo científico, “*as relações de força e de luta entre os agentes e as instituições estão submetidas às leis específicas (dialógicas e argumentativas) decorrentes de duas propriedades fundamentais, intimamente ligadas entre si: o fechamento sobre si mesmo (...) e a arbitragem do real*” (2008: 98-99). Daí que a *objectividade* surja como “*um produto social do campo que depende dos pressupostos admitidos nesse campo*” (2008: 100), sendo o resultado de um “*acordo intersubjectivo*” (2008: 115). Consequentemente, a *verdade* será “*o conjunto das representações consideradas verdadeiras por serem produzidas segundo regras que definem a produção da verdade*” (2008: 101). Emergindo no seio de um campo científico, a *verdade* tornar-se-á, pois, independente dos interesses daqueles que a descobriram, dado que “*passou pela prova da discussão num campo em que interesses antagónicos, e até estratégias de poder opostas, se defrontaram a seu respeito*” (2008: 116).

A questão é que as ciências sociais confrontam o próprio processo de objectivação da subjectividade ao implicarem o sujeito da ciência no próprio objecto, isto é: a sociologia é sempre “*parte interessada nas lutas que descreve*” (Bourdieu, 2008: 122). Ou seja, para “*descobrir o que está por excelência oculto*” a investigação social terá sempre necessidade de “*historicizar o sujeito da historicização, objectivar o sujeito da objectivação*” (Bourdieu, 2008: 120). O que significa, desde logo, a necessidade de o próprio investigador se submeter a um processo de *auto-análise* (Bourdieu, 2008: 130-155) que o entenda e produza como *ser histórico* no seio do seu campo de investigação.

Já o havíamos percebido em raciocínios precedentes: nas reflexões de Bourdieu o que emerge é a *necessidade do espectador*, essa demanda subjectiva do *ser-espectador* que temos vindo a elaborar. Percebe-se, agora, o grau de complexidade desta demanda. Já o entrevimos na relação difícil que percebemos existir entre o observador do mundo e o que poderíamos subsumir conceptualmente como imagem-objecto (*imagem-mapa* e *imagem-líbido*)¹⁶¹. Se, por um lado, a velocidade lateral e superficial da *imagem-mapa* dificulta o aprisionamento do mundo¹⁶², esmagado

¹⁶⁰ Como o próprio Bourdieu o reconhece, há aqui uma aproximação à teoria da acção comunicativa de Habermas que, no entanto, Bourdieu só entrevê como viável no interior de campos específicos como os científicos, nos quais há a tendência de se evidenciar a *força do melhor argumento* (2008: 114).

¹⁶¹ Ver elaboração teórica destes conceitos no Capítulo 3 da II Parte.

¹⁶² No prefácio de *Communication and Citizenship – Rethinking Crisis and Change*, obra que sumariza algumas das principais reflexões resultantes da Conferência de 2010 da IAMCR (International Association for Media and Communication Research), que teve lugar em Braga, Portugal, os

constantemente na sua *interface* plana, não haverá momento mais difícil num percurso de elaboração do *ser-espectador*, do que a constituição do *espectador de si mesmo*, que corre o risco permanente de cair na armadilha da *imagem-libido*. Por isso, fazendo este momento parte de um processo de objectivação, torna-se imprescindível conciliar a auto-objectivação com a hetero-objectivação. A operação de Bourdieu serve-nos de guia a uma possível conciliação. A nossa proposta passa, pois, por um estudo sucinto que, julgamos, demonstrará como essa conciliação se reifica nos processos, sendo, como Bourdieu o sublinha, determinante a *admissão* do investigador ao campo científico.

1.2.A objectivação da subjectividade

Há uma série de momentos distintos, de dinâmicas, que necessitam de ser percebidos e interpretados neste processo de historicização. Não se trata apenas de colocar e situar o investigador no campo científico, mas de historicizar o próprio campo. No caso em análise, o nosso, esta necessidade resulta evidente: o presente trabalho de investigação é proposto no decurso do próprio processo de admissão do investigador ao campo, isto é, num momento de *abertura*.

É certo que uma abertura, como a que pretendemos descrever, não se faz sem um constante esforço de objectivação que, numa análise mais imediata, não pretenderá mais do que validar sucessivamente o processo de admissão: ao investigador é, antes de mais, requerido que forneça, por via burocrática, uma série de elementos documentais como o *curriculum vitae*, certificados ou diplomas, isto é, torna-se a admissão burocrática um momento de validação. Contudo, uma escavação mais profunda não deixará de nos demonstrar que não é, de facto, o momento burocrático inicial, a *inscrição* institucional do novo investigador no campo, que determina a admissão, mas toda a cadeia de eventos (e ligações) sociais que a ele conduziu, isto é, a *inscrição* social. No nosso caso, falamos de um processo lento e gradual de aproximação ao, e do, campo científico, potenciado por interesses mútuos. O que significa analisar um momento de *abertura* que terá de ser compreendido como um processo mais amplo e abrangente que, conseqüentemente, não pretendeu apenas a bondade de admissão de um novo agente individual mas corresponde a uma *abertura* do próprio campo como *jogo*, no sentido mais bourdieudiano do termo.

comunicólogos da Universidade do Minho, Manuel Pinto e Helena Sousa, constataam que “a velocidade das transformações em todas as regiões do nosso volátil e hiper-complexo mundo torna cada vez mais difícil a tarefa de leitura da realidade social e de definir um sentido de acção” (2011: 9).

1.2.1. De objecto de análise a sujeito da ciência

As últimas décadas assistiram a uma instabilização geral do campo científico, evidente nos sinais de *desconforto* emanados quer da academia, como sistema de circulação dos saberes, quer da instituição universitária (Martins, 2011b: 141). Já em 1969, no seu diagnóstico introdutório a *Arqueologia do Saber*, Michel Foucault descreve a dificuldade em *pensar a descontinuidade*, a partir do momento em que “*cada um tem as suas rupturas específicas, cada um comporta um recorte que só a ele pertence*” (2005: 29), colocando, assim, uma série de questões que denunciam já uma instabilidade dos conceitos fundacionais e fundamentais da ciência moderna. Trinta anos após, Pierre Bourdieu considerará que o problema já havia ultrapassado as fricções e rupturas pós-modernas. Ou seja, o problema deixara de estar apenas numa ciência que se debatia internamente com a multiplicação dos pontos de vista, para passar a jogar-se na própria sobrevivência de uma ciência *desinteressada*. Constrangimentos como “*a submissão aos interesses económicos e às seduções mediáticas*” haviam colocado a ciência “*em perigo*”, tornando-a “*perigosa*” (Bourdieu, 2008: 7). Para Bourdieu, a autonomia da produção científica ficou de tal modo posta em causa que os cientistas *desinteressados* passaram a correr o risco da marginalização no campo. Simultaneamente, mesmo no sub-campo das ciências sociais onde, à partida, não se suspeitaria de uma produção economicamente apetecível porque imediatamente aplicável ao mundo empírico, a situação estar-se-ia a tornar “*em geral, muito compensadora, material e simbolicamente, para os que tomam o partido de servir a visão dominante, nem que seja por omissão*” (Bourdieu, 2008: 9).

A *abertura* do campo científico fez-se, ainda, sobre uma outra tendência, que já se vinha observando (em Portugal, a partir dos anos 1980), em zonas mais declaradamente positivistas do campo científico como as ciências da vida, as ciências físico-químicas e as engenharias, em que “*começaram a surgir doutores que, nas suas carreiras profissionais, tinham de mudar de sítio para singrar na carreira académica ou mesmo abraçar uma outra carreira*” (Fiolhais, 2011: 12). Isto é, a carreira académica deixou, aos poucos, de ser um quase monopólio dos que a ela ascendiam a partir do interior do campo, aqui entendido também como campo profissional.

Social e normativamente, intrínseca¹⁶³ e extrinsecamente, o campo académico-científico *abriu-se* e foi, igualmente, forçado a *abrir-se*, oferecendo-se ao escrutínio das sociedades

¹⁶³ Em *Crise no Castelo da Cultura*, Moisés de Lemos Martins demonstra, através do uso de um exemplo documental, como no próprio discurso da Universidade sobre a Universidade se vinha entranhando o argumentário que pretendia promover o modo de *abertura* que estamos a analisar (2011b: 132-133).

hodiernas como efectual, orientando-se para a exposição própria e pública de resultados inequívocos, finalizados e sumariamente explicativos, empiricamente consequentes e aplicáveis, e para a promoção social da ciência como sucesso. No fundo, diríamos que foi, antes de mais, ao *mercado* (económico, profissional) que a Universidade *se abriu*, não apenas como instituição ou organização. Em consequência deste processo, autores como Moisés de Lemos Martins concluem que a Universidade serve, agora, o mercado, “*como único senhor*” e tem vindo a ser, consequentemente, forçada “*a funcionar sobre eixos de sentido que não são os seus, fazendo da esquizofrenia o seu estado permanente*” (2011b: 146).

Não nos deve, pois, surpreender o facto de, neste mo(vi)mento múltiplo de *abertura* ao mercado, também nós termos sido nele envolvidos, dele extraindo obviamente a possibilidade de futuros dividendos económicos, profissionais e sociais. Ou seja: falemos de *interesses mútuos*.

Utilizemos, para já, o desassombro analítico de Moisés de Lemos Martins quando descreve, como resultado do actual processo, a situação da aula como a de uma relação comercial, na qual o professor surge como o *profissional de serviços e consultor* e o aluno como *cliente* (2011b: 149-152). De facto, sob este ponto de vista, estaremos autorizados a dizer que para poder *vender* aos seus *clientes* um *produto* (competências, empregabilidade, mobilidade, competitividade), a Universidade tratou de ir buscar ao mercado *produtos acabados* que pudesse imediatamente exhibir no seu melhor *stand de vendas*, a sala de aula. Ao fazê-lo, a Universidade *abriu-se* à possibilidade de não considerar decisiva, por exemplo, uma sólida formação teórica prévia nas Ciências Sociais ou nas Ciências da Comunicação, para a admissão de docentes convidados para a área da formação prática, laboratorial, em jornalismo. O nosso caso está longe de ser único: multiplicaram-se as colaborações mais ou menos externas com jornalistas ou antigos jornalistas (Pinto, 2004: 56). Já não se trata de jornalistas que deixaram o campo jornalístico para seguir uma carreira de investigação e, portanto, para investirem totalmente no trabalho científico os saberes acumulados por anos de empiria (algo que, no caso das Ciências da Comunicação, já se vinha verificando), mas de algo totalmente diferente: a Universidade recrutou para colaboração profissionais meramente ‘certificados’ pela prática, baseando o recrutamento no seu caderno de competências adquiridas, isto é, nos seus *curricula* profissionais¹⁶⁴. Concretiza-se aqui o fecho

¹⁶⁴ O tipo de recrutamento não normativo que aqui descrevemos, que faz parte de um processo evolutivo do campo académico institucional, foi, entretanto, objecto de análise e adequação legal. Em 2009, iniciou-se um período de regularização e acomodação, através da aplicação às actuais admissões dos critérios legais definidos nas alterações ao Estatuto da Carreira Docente Universitária (Decreto-Lei n.º 205/2009 de 31 de Agosto, alterado em alguns artigos na Lei n.º 8/2010 de 13 de Maio) que obrigam, nomeadamente, a uma admissão normativa ao campo académico profissional que necessariamente só se pode efectuar a partir da obtenção do grau de doutor a que se seguirá um período experimental de cinco anos, entre vários outros preceitos (Diário da República, 2009: 5729-5730). Quer isto dizer que, normativamente, se supõe que situações como a

empírico de um ciclo de *qualificação*, hetero e auto-imposto ao ensino superior, que parte da exigência normativa de elevação da qualidade mas, ao mesmo tempo, “*quer-se que toda a qualidade seja de utilidade*” (Martins, 2011b: 145).

O nosso caso é, contudo, mais complexo e envolve, concomitantemente, além de uma admissão normativamente flexibilizada ao campo académico, a nossa admissão ao campo científico, na qual, como veremos, jogam dinâmicas que não se circunscrevem a estratégias que visam meramente o *lucro*. Daí que mantenhamos o foco metodológico do presente exame no esquema bourdieudiano do *interesse/desinteresse*.

Precisemos as condições iniciais objectivas da nossa admissão ao campo científico: a de um jornalista, cuja formação superior havia sido, no entanto, adquirida na área das ciências bioquímicas, com cerca de década e meia de prática profissional, especialmente em televisão mas também em rádio, com uma carreira desenvolvida até aí em vários domínios dessa prática como era o caso da *grande reportagem*. Se, por um lado, o nosso processo de admissão ao campo se faz pelo *interesse* da Universidade em atrair um *produto acabado*, o jornalista, para o contacto directo com os seus *clientes*, futuros jornalistas (e pelo nosso *interesse* em daí retirar os correspondentes divididos que poderiam ser de ordem económica, mas também social e profissional), por outro, quando se trata *propriamente* da admissão ao campo científico, a Universidade não deixa de impor o seu dispositivo normativo. Só que este é já um dispositivo flexibilizado e amolecido, diríamos, *eufemizado*, pelo movimento simultâneo de *abertura ao mercado*, que permite à Universidade certificar a admissão do novo investigador ao campo nas condições descritas¹⁶⁵. Trata-se de uma bondade que será, contudo, compensada, por um lado, com a condição de docente convidado portador de um *saber de competências feito*, um *saber-fazer* (jornalista) e com o facto de ele se tornar, também, um novo *cliente* (aluno de doutoramento).

que relatamos na presente *auto-análise* só poderão manter-se à margem do campo institucional, não podendo ser, por este, sancionadas. Assim, em termos de adequação legal do nosso próprio processo, diríamos que o mesmo se acomodará no seio do período de regularização em curso.

¹⁶⁵ Uma consulta à informação institucional fornecida aos candidatos à data da nossa admissão (mestrado de Informação e Jornalismo de 2006/2007) demonstra-o de forma inequívoca. No ponto que se refere às ‘habilitações de acesso’ pode ler-se o seguinte: “*Podem candidatar-se à matrícula no Curso de Mestrado os titulares das seguintes licenciaturas ou de habilitação legalmente equivalente, com a classificação mínima de 14 valores:*

- *Comunicação Social ou áreas afins*

- *Cursos no âmbito das Ciências Sociais e Humanas, nomeadamente: Sociologia, Sociologia das Organizações, Psicologia, Antropologia, Geografia, História, Ciência Política, Direito, Filosofia, Economia, Gestão, Relações Internacionais, Educação e licenciaturas afins e Linguística.*

Excepcionalmente, em casos em que o curriculum o justifique, poderão ser admitidos à matrícula candidatos com média de licenciatura inferior a 14 valores.”

Disponível para consulta *online* em:

http://old.comunicacao.uminho.pt/cur/mestrados/inf_jorn/m_inform_inscricao.htm

Convém, contudo, que não deixemos resvalar demasiado a nossa análise para uma crítica mercantilista dos interesses mútuos presentes neste processo de *abertura* do campo científico. Até porque, se a ela nos reduzirmos, seremos fatalmente remetidos para a efectiva manutenção de uma separação, ou *fosso*, entre a academia e o campo jornalístico que, nomeadamente no seio do sub-campo das Ciências da Comunicação e dos estudos dos *media* da Universidade do Minho, têm vindo a ser, estrategicamente, postos em causa (Pinto, 2004: 59).

Trata-se de um aspecto que o campo científico-académico assume como dificuldade a ultrapassar nas suas próprias metodologias de ensino, nomeadamente através da constituição de equipas docentes em que “*académicos e práticos (...) promovam e desenvolvam modalidades sistemáticas de interacção*” (Pinto, 2004: 60). A consecução destes objectivos não se nos afiguraria realizável num quadro rígido, que afastasse liminarmente um movimento de encontro composto de vários possíveis, eliminando *a priori* aspectos como a possibilidade de promoção científica do que designámos os *produtos acabados* do campo profissional. Assim, o estabelecimento de uma interacção entre os dois pólos, podendo concretizar-se de diversas formas, terá sempre de significar um amolecimento das separações entre teoria e prática e poderá surgir, nomeadamente, através de uma *abertura reflexiva* do campo científico a esses *práticos* e ao seu *saber-fazer*. Não será, pois, descabido incluímos este aspecto estratégico, que envolve interesses mútuos de outra índole, no presente esforço de historicização.

Eis-nos, então, situados perante um momento histórico de *abertura* do campo científico. Não está, contudo, totalmente resolvida a questão da nossa própria historicização no seio do campo. O problema que se coloca será, agora, o da possibilidade de, ante um tão complexo *jogo* de interesses, tensões e dinâmicas sociais, institucionais e específicas (e, note-se, não fizemos mais do que circunscrever a nossa análise ao nosso próprio caso, o que terá sempre um efeito de simplificação), podermos ainda participar num *agir desinteressado* que deveria ser o agir científico (Bourdieu, 2008: 7-9). Em *Raisons pratiques*, já Pierre Bourdieu (1994: 149-167) demonstrara a inverosimilhança sociológica de um *agir* absolutamente *desinteressado*. Para o sociólogo francês, o *interesse* está sempre presente no agir, mais não seja na forma da *illusio* do *jogador*, que este investe libidinalmente no *jogo* social, podendo fazê-lo como *desinteresse* mas nunca como *indiferença* (1994: 151-153). Contudo, Bourdieu também demonstra que nem todo o agir se orienta para um utilitarismo que transformaria todas as acções, ou no resultado de um cálculo consciente dos fins ou, mesmo, no lucro (1994: 154). Haverá, pois, condutas humanas que, sendo razoáveis, escapam a um sentido estratégico racional, a uma ligação causal directa entre

uma finalidade planeada e um resultado final efectivamente obtido. É que aqui que Bourdieu introduz a noção de *habitus*, sobre a qual baseia a sua *teoria da acção*, afirmando:

“(...) a maior parte das acções humanas não tem por princípio outra coisa que não seja a intenção, o que quer dizer, as disposições adquiridas que fazem com que a acção possa e deva ser interpretada como orientada no sentido deste ou daquele fim, sem que ela tenha tido por princípio a perseguição consciente de um dado fim” (Bourdieu, 1994: 181-182).

Assim, entendidos como jogadores ou agentes num dado campo social, investiremos a *illusio*, ou *libido social*, num jogo que visa a obtenção e acumulação de um maior *capital simbólico*, isto é, de um capital de qualquer espécie, económica, cultural, escolar ou social, *“um capital de base cognitiva que repousa no conhecimento e no reconhecimento”* (Bourdieu, 1994: 161), aceitando as regras do jogo, para eventualmente as tentarmos alterar a nosso favor. Nesse jogo, as nossas disposições adquiridas (o *habitus*) serão o que nos poderá *orientar* a acção, permitindo jogadas de antecipação, fornecendo *“induções práticas fundadas na experiência anterior”* (Bourdieu, 1994: 155), dando ao jogador o *sentido do jogo*, o que significa *“trazer o jogo na pele, perceber na prática o que o jogo tem para dar, ter o sentido da história do jogo”* (idem). Interessa-nos, assim, percebermo-nos como novos jogadores, num dado campo social (o campo científico e, neste, os sub-campos interdependentes das Ciências Sociais e das Ciências da Comunicação) povoado de jogadores individuais, grupais e institucionais detentores de distintos capitais simbólicos para, daí, extrairmos uma análise quanto ao nosso possível *interesse/desinteresse* que nos poderá, enfim, constituir em *sujeito objectivado*, sujeito, pois, à análise de outros.

O nosso momento inicial é, pois, o do jornalista. Já explicitámos, de algum modo, qual o nosso *capital simbólico* de partida: o de um *produto acabado* que é admitido ao campo científico como portador de um *saber-fazer* totalmente adquirido num campo que, além de objecto analítico do sub-campo das Ciências Sociais, se vinha tornando estrategicamente afim: o campo comunicacional. Trata-se, naturalmente, de um capital simbólico que, no núcleo mais teórico do campo científico, só pode ser inicialmente olhado com desconfiança e remetido para uma zona fronteiriça. O *saber-fazer* só se tornará interessante para o campo científico se se revelar portador, também, de um potencial reflexivo, isto é, se à abertura inicial do campo científico corresponder a

capacidade do novo investigador de se abrir às metodologias do campo, o que significa a abertura para a possibilidade de se expor como possível objecto de análise produzindo objectos de análise.

Mediante tal premissa diríamos que se registou, nesse processo inicial (e iniciático), um óbvio ganho de relativo capital simbólico dentro do campo, isto é, entre o momento da nossa admissão ao mestrado e o momento de aprovação do presente projecto de investigação, sem o qual o segundo momento jamais ocorreria: mantendo, eventualmente, uma posição algo marginal, ultrapassámos a zona de fronteira. De que forma poderemos ter sido orientados pelo *habitus* nesta fase do *jogo que quisemos jogar*? Não nos esqueçamos do detalhe de nos acharmos subitamente num *jogo* sobre cujos meandros e regras (linguísticas e comunicacionais, organizacionais e institucionais, metodológicas) poderíamos presumir-nos quase totalmente inocentes. Bourdieu, por exemplo, era apenas um nome, uma *identificação imediata* meramente indicativa, uma *senalização*, como o eram Foucault ou Barthes, Lévi-Strauss ou Adorno, Giddens ou Castells. Conhecíamos melhor Newton, Mendel, Einstein ou Bohr do que Kant, Nietzsche ou até o Descartes do *Discurso do Método*, e o Aristóteles ou o Platão. Escusado será já falarmos no absoluto desconhecimento de um Virilio, um Agamben, um Perniola ou um Sloterdijk. Daí que, no nosso caso, a análise de um *habitus* aparentemente estranho ao jogo se possa tornar um tão apetecível e, porventura, revelador desafio.

Julgamos ser disso mesmo que se trata: o nosso *habitus* seria só *aparentemente* estranho ao jogo, ou não haveria grandes hipóteses de, sequer, o encararmos, sendo darwinianamente dele afastados. O nosso contacto prévio com o campo científico, na área das ciências biológicas, sendo um contacto que se ficaria a meio por falta de vontade própria em nele permanecer, revelara desde logo um conjunto de predisposições que nos afastavam dos contextos laboratoriais. Cedo deixámos de investir a nossa *illusio* científica, que se poderia então subsumir como *curiosidade pelo mundo*, no jogo de uma ciência de base empiricista e experimental. Esta seria, no entanto, investida de outro modo, no jogo mais complexo que jogámos e continuamos a jogar (embora com nítido abaixamento de intensidade a partir do momento em que assumimos o jogo no campo científico), no campo jornalístico.

Ao longo do tempo, após uma fase inicial de aprendizagem auto e hetero-reflexiva, fomos sedimentando uma posição no campo jornalístico, reunindo aos poucos um capital simbólico que se foi angariando de sucessivas aproximações a um jornalismo centrado em temáticas sociais. Cruzaram-se, interagiram e influenciaram esta trajectória no campo jornalístico, factores distintos, reflexivos ou intuitivos, como: a propensão para o trabalho no exterior (reportagem) e para o

desafio de desocultação da realidade através do discurso jornalístico; o desenvolvimento de técnicas complementares de abordagem, investigação e escrita jornalística propensas à abordagem específica de histórias de gente comum e de eventos do quotidiano social; a focalização do olhar jornalístico em problemáticas sociais mais complexas e específicas como o stress pós-traumático em veteranos de guerra ou a toxicodependência de longa duração, que se tornaram objecto de indagação e investigação durante períodos alargados. Não deixa de ser interessante que constatemos que, ao mesmo tempo que se tornou menos intensa a *illusio* jornalística por via de um jogo colocado entre parêntesis, consigamos divisar cada um destes factores, ou a sua necessária transformação e adestramento, na *illusio* científica que entretanto investimos. Terá, pois, ocorrido apenas uma transferência, para o jogo no campo científico, da nossa *curiosidade pelo mundo*. O que, no limite, se revelará extremamente generoso: ao analisarmos a questão do nosso *interesse* este surgirá como *desinteresse* o que, como sabemos de Bourdieu, é um dos modos de jogar o jogo.

Afirmá-lo deste modo, para mais no seio de um discurso metacientífico, não pode suceder sem o estabelecimento imediato de uma zona crítica: todo o metadiscurso arrisca a fala mítica. Não o poderemos negar quando convocamos à análise um elemento tão presente no *mito do cientista* como o é, precisamente, a *curiosidade pelo mundo*¹⁶⁶. Será, aliás, um dos elementos configuradores do conceito mais nobilitado e *desinteressado* de ciência. Este poderá, inclusive, reforçar-se ao aduzirmos à análise o facto de a nossa investigação nunca se ter encontrado dependente de quaisquer recursos económicos institucionais: residirá aqui uma inesperada virtude decorrente do facto de nos termos tornado *clientes*. Contudo, independentemente dos aspectos mais racionais desse aparente *(des)interesse*, o esforço de objectivação que estamos a realizar, fundado na metodologia auto-analítica de Bourdieu, autoriza-nos a estabelecer, pela noção do *habitus*, uma ponte entre o apuramento empírico progressivo de procedimentos jornalísticos reflexivos, adquiridos no campo profissional, e o olhar científico que nos é induzido como metodologia pelo *ser-espectador*. Ou seja: à luz da presente objectivação, não será surpresa a metodologia de análise que propomos, muito mais fundada na interpretação do que na quantificação e categorização. Sabe-se, aliás, que uma das críticas mais recorrentes a que estão sujeitas as metodologias qualitativas é, precisamente, a de não passarem de uma “*actividade*

¹⁶⁶ Atente-se no modo como, em *Mitologias*, Roland Barthes elabora, a partir do *Cérebro de Einstein*, o que aqui designamos o *mito do cientista*: “*Afinal, o mundo acabou por resistir: mal tinha sido penetrado, o segredo fechou-se de novo sobre si, a cifra estava incompleta. Deste modo, Einstein dá inteira satisfação ao mito, que troca das contradições desde que instale uma segurança eufórica: simultaneamente mago e máquina, investigador permanente e descobridor insatisfeito, desencadeando o melhor e o pior, cérebro e consciência, Einstein realiza os sonhos mais contraditórios, reconcilia miticamente o poder infinito do homem sobre a natureza e a ‘fatalidade’ de um sagrado que não pode ainda rejeitar.*” (2007: 152).

jornalística” e de, por isso, enfermarem de “*falta de objectividade*” ou, mesmo, de falta de “*rigor intelectual*” (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 7). Percebemos, contudo, que é essa *actividade jornalística* que o nosso *habitus* induz no processo científico, habilitando-nos a tentar o jogo num campo aparentemente estranho. O que justifica, mais uma vez, a necessidade de um exame, tão completo quanto possível, à questão da *objectividade*. Daí, o presente esforço que, sendo de historicização, se afirmará sempre, naturalmente, incompleto.

1.2.2.A relação da metodologia com o sujeito da ciência

A afirmação da teoria no contexto da nossa metodologia de investigação torna-se central. Mas o peso específico da teoria não se pode circunscrever à tentação especulativa. Daí que, na nossa perseguição e definição de um objecto analítico, nos tornemos subscritores da proposta de Moisés de Lemos Martins, de defesa de um *politeísmo metodológico* (2011: 61-68). A teoria e a empiria interessam-nos, essencialmente, pela possibilidade que estabelecem de um vaivém contínuo, de interacção reflexiva, que questiona, regista e formula sucessivamente o objecto analítico como *construto* (Freixo, 2009: 82), submetendo a investigação, mas também o investigador, à possibilidade crítica. Foi o que procurámos manter sempre como pano de fundo de todo o nosso empreendimento conceptual.

Vimos, a partir da discussão da reportagem, como o *ser-espectador* se pode, simplifadamente, constituir sobre a metáfora do *mergulho*. Este só é possível quando faz corresponder a emersão à imersão e, na dinâmica de ambas, a absoluta necessidade de respiração, que é sempre a busca de um ar novo, por inspirar. O *ser-espectador* aproveita, precisamente, este movimento respiratório. Para ele, a observação do mundo empírico (que não se deve resumir apenas a um, ou a cada um dos mundos divididos pela linha de água, sendo porventura este o erro de uma investigação que renuncie à respiração) constrói-se sempre no jogo de uma dupla presença: a dos sentidos e a do oxigénio que os põe em acção e renova os estados de alerta. Só pode ser, pois, uma observação que compromete o próprio observador. No limite, ele sabe que arrisca a própria pele. Mas *e/e* só fará sentido como um *nós*, um sujeito individual que se entende em permanência como colectivo, ao afirmar e ao ser afirmado, ao observar e ao ser observado. Não será, assim, um mero acaso linguístico ou até, numa versão mais intencional, a constatação da convocação de todos os sujeitos da ciência que nos auxiliam neste trabalho de pesquisa e interpretação, que nos levarão a usar, invariavelmente, a primeira pessoa do plural para nos auto-referirmos. Estamos a fazê-lo porque existirá, de facto, em permanência, um

movimento de vaivém que se esforça por produzir o sujeito da ciência como objecto e a ciência como trabalho de objectivação da subjectividade.

Assim, querendo *θεωρία (theoria)* dizer, na origem, *contemplação*, o teorizar, que é constitutivo do *ser-espectador*, torna-se “*uma forma de agir*” (Freixo, 2009: 83) capaz de apontar lacunas ao conhecimento (Freixo, 2009: 87). É no vaivém entre essas lacunas e o trabalho do seu preenchimento, isto é, no movimento contínuo da imersão e da emersão, que o próprio conhecimento se questiona, se reflecte, e se inova e renova.

Deve ressaltar-se, contudo, que há quem defenda a noção de que, independentemente da sua base ontológica, uma investigação social é sempre um movimento de vaivém entre “*uma reflexão teórica e um trabalho empírico*” (Quivy & Campenhoudt, 1992: 120). O que incluiria, também, a pesquisa de base positivista. Seguimos, contudo, a distinção proposta por autores, como o grupo de Michelle Lessard-Hébert ou Manuel Vaz Freixo, que afirmam, concretamente, o carácter cíclico (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 109) e não forçosamente sequenciado (Freixo, 2009: 150) da pesquisa interpretativa, por oposição aos modelos mais lineares formulados através das metodologias conduzidas pela quantificação e categorização estanque. Daí que haja quem assuma que “*a análise quantitativa reporta-se a modelos (estatísticos) previamente definidos, enquanto os investigadores qualitativos ainda não inventaram os seus modelos de análise*” (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 109). Na verdade, isso terá a ver com a intrínseca necessidade que a investigação qualitativa tem de perceber e apreender os seus objectos que são, por definição, objectos em movimento: “*os investigadores qualitativos estudam as coisas no seu ambiente natural, tentando estabelecer os sentidos, ou interpretar os fenómenos de acordo com os significados que as pessoas lhes atribuem*” (Denzin & Lincoln, 2011: 3). Emerge, daqui uma outra distinção, porventura ainda mais decisiva no posicionamento, orientado pelo *habitus*, do nosso olhar científico: a que afirma o lugar da investigação interpretativa “*quando o investigador está preocupado com uma compreensão absoluta e ampla do fenómeno em estudo*”, pelo que o investigador “*observa, descreve, interpreta e aprecia o meio e o fenómeno tal como se apresentam, sem procurar controlá-los*” (Freixo, 2009: 146).

1.3.A construção de um modelo de análise

As duas partes em que se dividiu a nossa reflexão teórica tentam, essencialmente, atingir a definição, o encontro e o confronto dos dois conceitos centrais que esta investigação cruza. Partindo de um questionamento *do que liga, na contemporaneidade, o humano aos ecrãs*,

percebeu-se desde logo uma necessidade de escavações muito mais profundas do que as que nos lançariam meramente no questionamento da produção e recepção dos *media*. O grande modelo conceptual da investigação passou, pois, a desenvolver-se em torno das noções gerais do *Eu* e do *Nós*, das ligações que externalizam o *Eu* e nele se internalizam, projectando-o e nas quais o *Eu* se projecta numa cinética múltipla, aos espaços-tempo que essas ligações geram e nos quais essas ligações se estabelecem e se quebram. Chegamos assim à discussão, pesquisa e delimitação teórica das duas grandes problemáticas conceptuais da investigação: a *identificação* e o *espaço público*, das quais emergem, como hipótese central do presente trabalho, os *espaços de identificação*.

1.3.1.0 vaivém entre *questões* e *conceitos*

Existe um consenso generalizado entre os autores da área das metodologias relativamente à necessidade de qualquer investigação social começar, forçosamente, numa boa delimitação do problema, ou *questão de partida*, admitindo-se naturais evoluções posteriores, decorrentes da própria pesquisa (Quivy & Campenhoudt, 1992: 119-121; Yin, 2001: 26; Freixo, 2009: 104-105, 150). Foi, precisamente, o que sucedeu no decurso da presente investigação. No projecto com que a sustentámos e que apresentámos ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho em 2008, o nosso questionamento originário surgia delimitado pela seguinte formulação exploratória: *“o ecrã de televisão está transformado num permanente convite à identificação, sendo o telejornal contemporâneo um dos mais decisivos campos de ensaio. Antes de imermos na mensagem da notícia, somos presos pelo ‘frame’ da imagem, assaltados pelo som, captados pelo rodapé, pela indicação das horas, do nome do programa ou do estado do tempo e do trânsito. O ecrã bombardeia-nos de signos (Collins, 1992: 331). Mais do que nunca. Identificamos, não identificamos. Ligamo-nos. Desligamo-nos. Pouco importa o televisor ligado. A mensagem só vem depois (Lochard & Soulages, 1998: 46). Antes do mergulho na narrativa, mergulhamos no que o ecrã nos promete. A televisão da contemporaneidade, a ‘hipertelevisão’ (Scolari, 2006) é, assim, antes de mais, uma televisão de identificações”* (Loureiro, 2008: 3).

A aparente simplicidade desta formulação, radicada no mundo social imediato e, mais concretamente, na experiência quotidiana do próprio investigador - que, como se sabe, não só influenciam (Bourdieu, 2008: 34)¹⁶⁷, como são metodologicamente admissíveis como possíveis

¹⁶⁷ A formulação exacta de Bourdieu em *Para uma Sociologia da Ciência*, que não se reporta necessariamente ao momento que origina uma investigação mas se estende a todo o processo, é a seguinte: *“longe de serem determinadas de forma inequívoca pela ‘natureza das coisas’ ou por*

pontos de partida para o trabalho da ciência social (Freixo, 2009: 113), denunciava, no entanto, uma necessidade de investigação intensiva ao conceito que a prefigurava que, nesta fase, estava indubitavelmente carente de preenchimento teórico. O conceito de *identificação* perseguido por esta formulação originária revelar-se-ia, pois, em toda a sua extensão e complexidade, no decurso dessa investigação.

Tratou-se de um processo em que foi necessário cruzar, interpretar e fazer interagir informação das mais variadas fontes bibliográficas, teóricas e empíricas. No fundo, ao investigador foi exigido que, antes de prosseguir com o que quer que fosse, respondesse à pergunta essencial que a indefinição original do conceito agitava no seu próprio uso: o que é a *identificação*? Notaremos agora como um olhar panorâmico sobre o conjunto de respostas obtido nesse primeiro processo de vaivém nos devolverá, com um certo grau de aproximação, as noções usadas (algo indiscriminada e inadvertidamente, porque meramente fundadas no empirismo imediato), na nossa formulação inicial: a superficialidade e a velocidade, a profundidade e a detenção e, sempre, a dinâmica e a cinética da ligação e da desligação. Percebe-se, assim, que as respostas conceptuais que perseguíamos desde o início da investigação tivessem de conter uma solução combinatória, que já não se poderia satisfazer com as formulações estanques que, no terreno da linguagem, as originavam, disparando-as para territórios científicos apartados, colocando em campos distintos de análise a *identificação de* e a *identificação com*. Formulámos, assim, um conceito de *identificação* que, fluindo na corrente cinética dos fenómenos da contemporaneidade, contivesse um potencial analítico sociológico: uma *identificação* tão possível na película instantânea do *aqui e agora* como na extensão e profundidade de um *percurso de vida*. É por esse conceito central que todo o modelo de análise da presente investigação responde.

Todo o empreendimento teórico da II Parte parte, entretanto, da colocação do olhar científico sob outros pontos de vista, pretendendo obter um efeito cruzado. Não se trata apenas de elaborar um conjunto de *outros* conceitos, mas de submeter a um primeiro teste teórico o conceito formulado na I Parte do nosso trabalho. Se nesta havíamos partido do *Eu* para encontrar a *identificação* como fenómeno sociotécnico, iríamos, de seguida, à procura das irradiações da *identificação*, isto é, à procura do *Nós* que cada *identificação* liga e constitui. Só assim julgamos ser possível contribuir, de facto, para uma teoria sociológica da *identificação* que seja passível de fornecer hipóteses acerca do constante gradiente de ligações efémeras e perenes, superficiais e

'puras possibilidades lógicas' (...), as acções dos cientistas e a emergência e consolidação de paradigmas científicos são influenciados por factores sociais intra e extra-teóricos" (2008: 34).

profundas, fluidas e sólidas que envolvem e elaboram o quotidiano das sociedades humanas contemporâneas, lançando-as na crise permanente da dicotomia conhecimento/reconhecimento. Daqui se infere, desde logo, que só uma metodologia de investigação orientada para a compreensão geral e ampla do fenómeno em estudo poderia servir o nosso projecto.

Nunca a noção de *ecrã* foi, no presente trabalho, considerada apenas na sua vertente mais tecnológica. Se é verdade que o ponto de partida foi esse, a investigação sociotécnica da *identificação* só poderia resultar no encontro de uma noção *social* de ecrã. Ao irradiarmos teoricamente a *identificação* no sentido do *Nós*, demos conta da existência de um *ecrã total* (o *mito cinético*, a *interface mundo*), isto é, um ecrã em que subsumimos a nossa relação com o mundo e através do qual olhamos para o mundo ou, dito de outro modo, porventura mais rigoroso, *no qual* temos uma *visão do mundo*. Não nos será difícil concluir que, se subsiste modernidade no contemporâneo, é no *ecrã total* que ela emerge ainda como visão e como promessa. Promessa eufemística de *comunidade* que um mundo tecnologicamente media(tiza)do constantemente elabora.

O diagnóstico desse *ecrã total* fez-nos, de seguida, reclamar a necessidade crítica de um *espectador*, única instância passível de recuperar, para a comunidade humana infinitamente mobilizada, a distância imprescindível de observação, sem a qual seremos cinética pura, pó social em movimento acelerado, partículas lançadas ao vento e à tempestade, sem horizonte nem rumo, apenas ligações *hic et nunc*. Encontramo-nos aqui nos territórios da filosofia, mas também, como atrás tentámos argumentar, de uma metodologia de observação sociológica do mundo. E o que nos devolve essa distância? Mostra-nos, por um lado, a dificuldade que temos, cada vez mais, em cruzar o visível partilhado e partilhável com a comunidade política, ou seja, revela-nos uma possível extensão do problema hodierno do *espaço público*. E, por outro, separa-nos da *imagem*: *sendo-espectadores*, surgimos ante o *ecrã*, dele estando criticamente protegidos, dando à *imagem* o espaço necessário da *respiração*, tornando-a reflexivamente partilhável. O que não nos impedirá a imersão, o mergulho. A promessa do *ser-espectador* será essa: a de uma *kinesis* livre que abre sempre ao sujeito a distância da *krisis*. Daí a sua importância como operador metodológico.

Em resumo: o avanço da *identificação* como fenómeno cinético, a acelerada constituição e destruição de inúmeros *Nós* que devolvem ao *Eu* a noção de um quotidiano partido em mil pedaços, podem ser teoricamente entendidos como sinais da *crise da mediação moderna*. Chegamos, assim, ao momento em que nos encontramos: o de auscultar o terreno da empiria, fazendo-o já não a partir de uma metodologia integralmente interpretativa, de consulta bibliográfica

e documental, mas cruzando novas estratégias de observação, dentro do quadro teórico entretanto elaborado. Assim, a nossa investigação poderá subsumir-se a duas fases: uma primeira, de elaboração de um quadro teórico apropriado ao preenchimento do conceito emergente do nosso *questionamento de partida*; e uma segunda, que pretenderá observar e fazer a aplicação analítica à realidade empírica desse quadro teórico. Assume, assim, importância o *modelo de análise* que fomos construindo, à volta de um primeiro conceito, a *identificação*, cujo confronto reflexivo, através de uma operação de irradiação teórica, produziu um efeito de desdobramento. Ou seja, nos vários caminhos seguidos pela investigação analítica e interpretativa, fomos encontrando novos conceitos. Nem todos se situarão num mesmo plano.

1.3.2. Modelo de análise

Enquanto conceitos como *interface mundo*, *imagem-mapa* ou *imagem-libido* poderão ser situados nos territórios de uma pura construção teórica, interagindo, todos e cada um, com o construto teórico da *identificação* e colocando-se, assim, à disposição de uma crítica dinâmica do objecto científico, as consequências que advêm da aplicação desse construto à discussão do *espaço público* e a consequente dedução do modelo hipotético de *espaços de identificação* remetem-nos para um potencial analítico de ordem mais geral mas também mais imediata, isto é, facilitam-se a uma abordagem à realidade empírica. Por outro lado, afirmando a sua importância metodológica como momento decisivo na construção do nosso modelo de análise (Quivy & Campenhoudt, 1992: 138; Freixo, 2009: 150), a constituição, como *hipótese*, do modelo teórico de *espaços de identificação*, tenta responder, precisamente, a uma evolução natural do questionamento que originou a presente investigação. Este, que começara com uma questão, mais fundada sobre a técnica, sobre *como é que nos ligamos aos ecrãs*, evoluiu para um estudo fenomenológico dessa relação como *ligação do Eu ao mundo*, através de um estudo das cinéticas da *identificação*, podendo subsumir-se, no ponto em que nos encontramos, à questão de compreender *como surgem e funcionam os colectivos que emergem da identificação, entendida como fenómeno cinético de ligação narrativa e temporal, do Eu ao e com o mundo*. Como questão acessória, consequente relativamente a esta, pretendemos indagar, também, *a relação crítica desses colectivos emergentes com a noção moderna de espaço público*¹⁶⁸. Daí que, como atrás sublinhámos, todo o nosso modelo de análise e consequente hipótese dos *espaços de*

¹⁶⁸ Com o negrito pretendemos sublinhar a formulação final das *questões de partida* da presente investigação.

identificação repousem sobre os méritos ou deméritos do construto teórico que elaborámos para o conceito de *identificação*.

É, entretanto, por julgarmos que, na sua formulação, a hipótese dos *espaços de identificação* surge expressa “*sob uma forma observável*”, indicando “*directa ou indirectamente o tipo de informações a recolher, bem como as relações a verificar entre estas observações*” (Quivy & Campenhoudt, 1992: 138) que a consideramos passível de teste a partir de um olhar ao mundo imediato.

Perceber-se-á, do processo acima descrito, a confirmação daquilo que enunciámos no início do presente capítulo, por confronto com reflexões metodológicas complementares, feitas por diversos autores (Quivy & Campenhoudt, 1992: 111, 115, 119-120; Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 48, 76; Frederico, 2008: 158, 161-162; Freixo, 2009: 146-147, 150; Martins, 2011: 63-66): a tradução metodológica, empiricista, do *ser-espectador* não implica a emergência de elementos epistemológicos novos na discussão do método científico, nem este poderia ser um propósito da nossa elaboração do conceito. O *ser-espectador* apenas poderá atingir uma indicação, um certo modo de olhar o mundo, que implica um constante movimento de vaivém capaz de colocar teoria e empiria em comunicação. O que, como já vimos, não significa que a empiria pretenda a redução do mundo a uma realidade objectiva exterior, que seja forçosamente separada e fechada em categorias para poder ser objectivamente medida e transformada em “*coisa e estado de coisa, ou seja instituição*” (Martins, 2011: 68), mas que seja, antes, subjectivamente observável a partir de um sujeito objectivável. O olhar ao mundo imediato de que falamos acima será, assim, apenas, uma fase segunda desta metodologia, num sentido adjuvante e eventualmente originador de novas questões.

Os metodólogos belgas Raymond Quivy e Luc van Campenhoudt, cuja cartilha, rigorosamente apresentada na obra *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, descreve com precisão os passos necessários à elaboração de um modelo de análise, consideram, contudo, que este só se pode considerar completo se, ao *sistema conceptual* do qual emergem as *hipóteses*, se somarem os *indicadores*¹⁶⁹, que os autores consideram imprescindíveis por se constituírem como “*manifestações, objectivamente observáveis e mensuráveis, das dimensões do conceito*”, podendo assim “*conduzir-nos ao real e confrontar-nos com ele*” (1992: 122). Um olhar de relance, estabelecido a partir desta formulação, poderia remeter-nos, novamente, a uma certa

¹⁶⁹ Que outros autores têm designado também como *atributos* ou *características* (Quivy & Campenhoudt, 1992: 123), o que se aproxima mais da noção de *caracteres* que utilizamos na formulação do nosso modelo hipotético de *espaços de identificação*.

inevitabilidade de categorização e quantificação, ou seja, ao jugo do positivismo. Contudo, apesar das inclinações positivistas que percorrem toda a sua proposta, Quivy e Campenhoudt abrem o espaço de ambiguidade necessário a um alargamento do seu modelo à investigação qualitativa. Fazem-no, precisamente, ao detalharem o *indicador* como:

“(...) uma construção do espírito, uma consequência lógica de um raciocínio anterior. Já não representa um estado de coisas, designa uma categoria mental à qual poderia corresponder um facto, um vestígio ou um sinal que está por descobrir e cuja ausência ou presença terá um significado particular” (Quivy & Campenhoudt, 1992: 135).

Neste sentido, mais dualista, os *indicadores* passam a ser *pontos de referência* (Quivy & Campenhoudt, 1992: 159) que irão ajudar o investigador a definir com maior precisão *o que observar*, permitindo-lhe uma *redução antecipada* dos dados a recolher durante a observação (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 112-113). Isto é, da definição destes indicadores, e da sua interacção com as hipóteses e a realidade empírica a observar e registar, depende o que certos autores designam o *estatuto teórico dos materiais*, ou seja, *“identificar aquilo de que o material é efectivamente significativo, tendo em conta as condições em que surgiu”* (Hiernaux, 2005: 168). Como veremos, este aspecto terá particular relevância ao sermos colocados perante materiais de observação bastante volumosos.

Ao formularmos o modelo de *espaços de identificação*¹⁷⁰, fizemo-lo a partir da descrição teórica de uma série de *caracteres*: a *intersticialidade*, a *pluralidade*, a *espacio-temporalidade*, a *organicidade* e a *hipertextualidade*. Teoricamente, o modelo estabelece-se a partir da noção de uma interacção dinâmica de todos os caracteres, mas isto não significará que seja forçoso que todos se manifestem simultaneamente na superfície empírica. Assim, a nossa análise empírica desenvolver-se-á na tentativa de percepção e interpretação das diversas manifestações destes caracteres e das potenciais relações que podem estabelecer entre si, bem como dos modos da sua emergência no visível, ou seja, como é que se manifestam naquilo a que ainda poderemos designar como o *espaço público* (podendo, como vimos, tais manifestações não conter qualquer significado verdadeiramente público, num sentido político, mas apenas conteúdo genérico de *publicidade*). O que significará, obviamente, que toda a perscrutação terá de partir e/ou chegar ao

¹⁷⁰ Ver desenvolvimento na alínea 2.4 do Capítulo 2 da II Parte da presente dissertação.

visível, mas não se poderá satisfazer apenas aí. Na nossa descrição modelar, a cada *carácter* fizemos corresponder ainda um conjunto de outros elementos que se poderão constituir como complementos de sinalização. Apropriando-nos, pois, de uma abertura mais qualitativa do conceito de *indicador* avançado pela dupla de metodólogos belgas, diríamos que se fecha assim o *modelo de análise* que coordenará e delimitará a nossa abordagem ao mundo imediato (Quivy & Campenhoudt, 1992: 157-158).

Capítulo 2 A Geração à Rasca como objecto analítico

2.1. O mo(vi)mento da observação: a estratégia de estudo de caso

A dificuldade que se nos coloca na abordagem à substância do quotidiano social é, como vimos, a sua cinética intrínseca. Julgamos já ter justificado os porquês do nosso fraco interesse analítico numa mera reificação estática desse quotidiano, ou seja, na sua categorização e quantificação como estado finalizado. Entendemo-lo movimento, fluxo, miscibilidade, processo, individuação. Caracteres dinâmicos, cuja observação pretendemos efectuar, para melhor o tentarmos compreender. O que significa que a própria observação terá de operar no seio desta dinâmica, terá de ser entendida como movimento. Ou seja: a observação não começa nem acaba, antes ocorre e decorre, vai e vem, parte da questão e chega à questão para uma nova partida. Tudo o que fizemos, até atingirmos este momento foi, assim, observar.

Eis, contudo, que de uma primeira fase dessa observação emerge um modelo hipotético. É certo que talvez fosse possível comprazeremo-nos com a mera apresentação desse modelo teórico, considerando-o resultado de uma fase completa da investigação, largando-o, pois, ao vento da discussão dos saberes. Não deixaremos de o fazer, precisamente, por nos acharmos em movimento. Mas, sabemos-lo do nosso *habitus* jornalístico e das regras de jogo num campo científico (o da sociologia, mas não apenas) que também exige, na indagação, a permanente possibilidade do resultado e da resposta: a partir do momento em que o modelo se presta a uma tentativa de imersão no quotidiano guiada por ele, dificilmente poderíamos abandoná-lo a um mero exercício linguístico que deixaria de ser irredutível à especulação. Ou seja, o novo movimento de vaivém que nos resta fazer é esse: o de tentarmos saber se o modelo que propusemos resiste ou não a um confronto com a realidade empírica imediata.

Daí que o proponhamos fazer a partir da estratégia metodológica de *estudo de caso*. Como veremos, recomenda a discussão teórica do *estudo de caso* que este seja tratado mais como estratégia de produção de conhecimento do que como metodologia *per se*. O metodólogo americano Robert Stake, um dos mais citados investigadores desta área, considera que o que caracteriza o estudo de caso não é ser “*uma escolha metodológica, mas uma escolha do objecto a ser estudado*” (Stake, 2000: 435). Nesta perspectiva, o estudo de caso surge como parte integrante e consequente de toda a metodologia de investigação, não a determina nem a conduz, e “*quaisquer que sejam os métodos a usar, o que escolhermos é estudar o caso*” (idem). Stake

esclarece, assim, que “*o caso é um Uno específico*”, uma unidade que deve apresentar-se e ser identificada como um *sistema funcional específico e integrado* (Stake, 2000: 436). Outro metodólogo, o dinamarquês Bent Flyvbjerg, remata que “*o factor decisivo na definição de um estudo como estudo de caso é a escolha da unidade individual a estudar e a sua delimitação*” e que, por isso, os estudos de caso se caracterizam pelos seus “*detalhe, riqueza, completude e variância – o que significa, profundidade – na abordagem à unidade em estudo*”, por cada caso “*se desenvolver no tempo, muitas vezes como uma cadeia concreta e interrelacionada de acontecimentos*” e, finalmente, porque os estudos de caso se focalizam na “*relação do caso com o ambiente, isto é, com o contexto*” (Flyvbjerg, 2011: 301). Também as investigadoras canadianas Pamela Baxter e Susan Jack concorrem na afirmação da importância de uma boa delimitação do caso, tanto por indicar “*o que será e o que não será estudado no seio do projecto de investigação*” como por servir de indicador sobre o “*alcance e a profundidade*” que a pesquisa pretende atingir (Baxter & Jack, 2008: 547).

A adequação, ao presente processo, desta estratégia de investigação surge-nos, assim, relativamente clara. Desde logo, porque seria impraticável qualquer ambição que, no restrito âmbito do presente trabalho, passasse por uma aplicação alargada do modelo proposto a um conjunto de diferentes universos de análise (o que poderá ser sempre feito a partir da sua potencial repetibilidade). Julgamos mais avisada uma estratégia de pesquisa que possa escavar o mais fundo possível um dado fenómeno empírico, mantendo sempre a perspectiva de um exame cinético detalhado, do que uma opção pela dispersão analítica que poderia correr o risco de se transformar, apenas, em exame impressionista de uma superfície de eventos. O que, como vimos, não chega para caracterizar o modelo e esvazia o conteúdo metodológico indicativo do *ser-espectador*. Por outro lado, são vários os autores que sustentam esta linha de acção, precisamente, pela adequação metodológica, a montante, do *estudo de caso* à investigação e compreensão de fenómenos empíricos tais quais eles se manifestam no quotidiano (Quivy & Campenhoudt, 1992: 199; Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 170; Yin, 2001: 24; Freixo, 2009: 111). E, a jusante, pelo facto de ter sido já desenvolvida, no nosso projecto de investigação, uma proposta teórica que irá ser, de seguida, submetida a teste (Yin, 2001: 49). Finalmente, não podemos esquecer, ao reflectirmos a necessária *objectivação da subjectividade* que estará sempre inerente às condições de validação científica da presente investigação que, como refere Robert Yin, especialista norte-americano nesta área metodológica, podem considerar-se *estudos de caso* alguns trabalhos de jornalismo de investigação. Yin fala no trabalho dos jornalistas do *The*

Washington Post sobre o escândalo Watergate, no livro *All the President's Men*, considerando-o um exemplo clássico do uso de estudo de caso, “realizado tanto por jornalistas como por cientistas sociais” (2001: 35). Também Robert Stake concorda que muitos dos documentários de televisão “podem ser, facilmente, classificados como estudos de caso” (2000: 438). Mais uma vez, acharemos aqui um potencial ponto de encontro entre elementos determinantes do nosso *habitus*, atrás descritos, e o investigador em processo de afirmação no campo científico. No fundo, saberemos que, ao nos propormos conduzir uma estratégia metodológica de *estudo de caso*, estaremos mais próximos de jogar um jogo de cujas regras não seremos absolutos estranhos. Ou seja: há razões múltiplas que se cruzam, quer extrínsecas, da ordem do método científico, quer intrínsecas, da ordem das disposições adquiridas, que concorrem para a orientação metodológica da abordagem ao mundo imediato que pretendemos ensaiar¹⁷¹.

Há, ainda, um outro aspecto decisivo, cuja importância também temos vindo a sublinhar. Escreve Robert Yin que “o desenvolvimento da teoria não apenas facilita a fase de colecta de dados do estudo de caso decorrente. A teoria apropriadamente desenvolvida também é o nível no qual ocorrerá a generalização dos resultados do estudo de caso” (2001: 52-53). Este aspecto remete-nos, precisamente, para uma adequação à metodologia geral, isto é, para um determinado modo de observar adequado à noção de vaivém que defendemos como necessário, a uma investigação que possa incorporar e fazer-se no movimento, no fluxo.

As noções de flexibilidade e adaptabilidade são, aliás, criticamente analisadas por Yin quer sob uma perspectiva vantajosa quer desvantajosa. O autor desenvolve esta análise no seio do que designa *projectos holísticos de estudos de caso único*, isto é, projectos de investigação destinados a examinar “a natureza global de um programa ou de uma organização” (2001: 64), nos quais “a teoria em questão subjacente ao estudo de caso é ela própria de natureza holística” (2001: 65). O metodólogo norte-americano considera que podem surgir problemas quer no *nível de abstracção* em que o estudo de caso é conduzido, quer na *mutabilidade* da própria natureza do estudo de caso, isto é, quando o projecto original de pesquisa se revela não ser o “mais adequado às questões de pesquisa” obrigando a uma mudança destas no decurso do próprio estudo (idem).

¹⁷¹ Não será descabido pensarmos, a partir de Bourdieu, na possibilidade de generalização desta afirmação ao universo da investigação social e às escolhas metodológicas inerentes a cada projecto de investigação. Contudo, é ainda muito raro encontrarmos este tipo de formulações nas revisões da literatura dedicada às metodologias. Todas elas incidem, invariavelmente, nos aspectos extrínsecos, procurando justificar metodologias, apenas, com base nas relações que estas podem estabelecer com o método científico, isto é, presas à noção moderna de um mundo exterior objectivo, o que pode justificar as dificuldades acrescidas que subsistem na acomodação da investigação interpretativa ao universo metodológico aceite pelo campo científico. Relativamente aos estudos de caso, por exemplo, Robert Yin (2001: 40) reconhece a actual falta de literatura que permita estabelecer um juízo absolutamente lógico que formule o estudo de caso como corolário natural de um dado projecto de investigação ou *vice-versa* - a que não será estranho o facto de, durante muito tempo, o estudo de caso ter sido tomado como um *parente pobre*, hierarquicamente inferior na escala das metodologias de investigação social (Yin, 2001: *xi*, 40).

Para Yin, isso significará a necessidade de recomeçar todo o trabalho, elaborando um novo projecto de pesquisa ou de se iniciar a observação empírica já munido de um conjunto de *subunidades de análise*, constituindo-se assim um *projecto incorporado de estudo de caso único* (idem). O problema deste reside, contudo, na possibilidade de a investigação se focalizar apenas nessas subunidades não conseguindo, depois, mais do que transformar em mero contexto o fenómeno originalmente tomado como caso a estudar (2001: 67).

Tendo em conta o modelo de análise que aqui desenvolvemos, não nos parece que possamos associar a quaisquer subunidades específicas o conjunto de *indicadores* ou *caracteres* que formulámos. Afirmámo-los sempre, aliás, no seio de um modelo teórico dinâmico, que pretende descrever não aquilo *que* o fenómeno visível *é*, mas *como* se constitui e evolui. Ou seja, os *caracteres* que atrás descrevemos configurarão sempre, em interacção dinâmica, a evolução do fenómeno. Estaremos, por isso, obrigados antes a delimitar o nosso universo analítico, isto é, a unidade sobre a qual incidirá toda a nossa observação, para que esse movimento possa ser compreendido num dado intervalo. Assim, estaremos perante a colocação em prática do que Yin define como um projecto *holístico de estudo de caso único*, necessitando de, como afirmam Stake e Flyvbjerg, *delimitar* o caso. Por outro lado, já resumimos a evolução que o questionamento original da investigação foi sofrendo ao longo da sua primeira fase. Daí que tenhamos bons motivos para considerar que apenas um exercício meramente especulativo pudesse, neste momento, pôr em causa a relação lógica entre as questões de partida e o projecto de pesquisa, baseado num estudo de caso, que *estamos* a elaborar: este *emerge* das questões e pode voltar às questões, não lhes é precedente, isto é, insere-se no próprio movimento da observação, no vaivém do *ser-espectador*. Julgamos, pois, que é, precisamente, a adaptabilidade, a mutabilidade, a possibilidade de inserção no cinético, do olhar metodológico que o estudo de caso pode estabelecer, que servirá para ultrapassar as dificuldades de desadequação antevistas por Yin.

Sublinhámo-lo, aliás, na análise aos conceitos emergentes da primeira fase da nossa investigação¹⁷². Há, por um lado, conceitos que pertencem, essencialmente, a um apuramento teórico e não podem pretender atingir episódios empíricos concretos. Outros, contudo, já se constituirão como propostas que tentam atingir a compreensão de realidades definidas e experimentadas no quotidiano. Daí que surjam como hipóteses de resposta a questionamentos orientados. O estudo de caso que propomos tratará, pois, de colocar estes conceitos a teste. Há, no entanto, uma operação que se torna necessária, também ela inserida no movimento da própria

¹⁷² Ver alínea 1.3.2. desta III Parte.

investigação: submeter a teste o modelo holístico dos *espaços de identificação* significa, no âmbito de um estudo de caso, a necessidade de formularmos, em termos mais precisos, a *hipótese* geral, tornando-a testável no terreno da *particularidade* a observar¹⁷³.

Esta necessidade coloca-se devido ao tipo de movimento que a metodologia de observação empírica nos obriga a fazer, o que a tem constituído como objecto de controvérsia no seio do campo científico. Defendem os seus detractores¹⁷⁴ que, por tratar da *particularidade*, o estudo de caso está naturalmente limitado (Yin, 2001: 29, 58; Freixo, 2009: 112; Flyvbjerg, 2011: 301)¹⁷⁵. Esta aparente interdição de generalização é, muitas vezes, “*considerada devastadora para o estudo de caso como método científico*” (Flyvbjerg, 2011: 304). Há, ainda, por outro lado, o fechamento sobre a singularidade dos casos a que muitos estudos de caso se submetem, subvalorizando a importância metodológica do contexto e interditando, desse modo, a possibilidade de discussão no seio do campo científico (Alves-Mazzotti, 2006: 639). Torna-se, então, necessário demonstrar a *validade* da operação de *generalização* que o nosso trabalho se propõe tentar.

A questão da generalização é, porventura, a mais discutida pelo campo científico sempre que o *estudo de caso* se transforma no caso em estudo. Num artigo que escreveu em 1978, partindo de reflexões feitas há cerca de um século pelo filósofo William Dilthey sobre a aplicação do método científico às ciências humanas, o metodólogo norte-americano Robert Stake tenta já demonstrar o potencial generalizador latente no que designa a possibilidade de *harmonia epistemológica* entre a experiência do leitor e a exposição do estudo de caso: “*o que ele (Dilthey) nos quis dizer foi que os nossos métodos de estudo dos assuntos humanos deveriam capitalizar mais o poder natural que temos de experienciar e de compreender*” (Stake, 1978: 5). Na linha da abordagem que estamos a defender para o presente trabalho, Stake considera que existe uma possibilidade de generalização sempre que se promove “*um completo e aprofundado conhecimento do particular, reconhecendo-o igualmente em contextos novos e estranhos*” (1978: 6). O que emerge deste conhecimento aprofundado será, pois, também “*uma forma de generalização, não por indução científica mas por generalização naturalística, à qual se chega*

¹⁷³ Fá-lo-emos de seguida, ao delimitarmos o *caso* a estudar.

¹⁷⁴ Que, podendo já não ser muitos, ainda têm peso decisivo no fraco prestígio académico dos estudos de caso. Num artigo publicado em 2011, Bent Flyvbjerg refere que a estratégia de estudo de caso se encontra no que o investigador considera um paradoxo: sendo já profusamente utilizada em trabalhos científicos, por exemplo nos Estados Unidos, são ainda muito poucos os *curricula* dos mais prestigiados estudos de graduação a exigirem ou proporem formação específica aos seus candidatos (2011: 302).

¹⁷⁵ Bent Flyvbjerg exemplifica este problema, que lista como um dos *cinco mal-entendidos* que circulam acerca dos estudos de caso, com a própria definição constante do Dicionário de Sociologia da editora Penguin (edições de 1984, 1994 e 2006), em que se refere que “*um estudo de caso não consegue fornecer informação credível sobre âmbitos mais alargados, podendo ser utilizado em estágios preliminares de uma investigação, uma vez que fornece hipóteses, que poderão ser testadas sistematicamente com um número alargado de casos*” (Dictionary of Sociology *apud* Flyvbjerg, 2011: 301).

reconhecendo as semelhanças entre objectos e assuntos, dentro e fora de contexto, e sentindo as co-variações naturais dos acontecimentos” (idem). O investigador americano conclui com a noção de que *“as generalizações naturalísticas se desenvolvem em cada um como produto da experiência”* (idem ibidem).

Apesar da relativa antiguidade destas propostas, e da discussão entretanto suscitada, a questão da *generalização* mantém-se como um problema que os estudos metodológicos ainda não conseguiram resolver, ou pelo menos, propor uma solução-padrão. Há quem considere que a via de saída pode estar na possibilidade que o investigador tem de *“deitar mão de um outro método ou procedimento metodológico”* (Freixo, 2009: 112). Parece-nos, contudo, que uma tal via significaria uma de duas constatações: ou a confirmação de uma quase impossibilidade de generalização a partir de um caso fechado - o que poderia advir, desde logo, da situação descrita por Alda Alves-Mazzotti de *estudos sobre uma unidade* que se vêm tornando corriqueiros, mas não são, forçosamente, estudos de caso (2006: 639), ou configuram o que Robert Stake designa os *estudos de caso intrínsecos* (2000: 437) -, ou o retorno a uma subalternização metodológica dos estudos de caso, o que os tornaria, por um lado, mais apropriados *“à fase exploratória de uma investigação”* (Yin, 2001: 21) e, por outro, lhes conferiria um valor que deriva mais *“das questões que ajudam a levantar”* (Freixo, 2009: 113). Autores como Bent Flyvbjerg descartam a possibilidade de um tal retorno, como fazendo essencialmente parte de um conjunto de *mal-entendidos* acerca dos estudos de caso (Flyvbjerg, 2006: 229-233; 2011: 306-309). Tendemos, assim, a aproximar-nos mais de uma alternativa que, por laborar num campo de observação *“o menos construído, portanto o mais real; o menos limitado, portanto o mais aberto; o menos manipulável, portanto o menos controlável”* (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 169) e por, desejavelmente, se inserir num movimento de vaivém entre a teoria e a empiria, se preste à realização do que Robert Stake designa como o *estudo de caso instrumental*.

Ao contrário do estudo de caso intrínseco, o *estudo de caso instrumental* labora sobre um caso cujo interesse é adjuvante à investigação, isto é, trata-se de indagar um caso cuja função será sempre de suporte, *“facilitando a compreensão de algo mais”* (Stake, 2000: 437). O caso será, ainda assim, *“observado em profundidade, escrutinando os seus contextos, detalhando as suas actividades correntes, mas apenas porque isso permitirá ao investigador o prosseguimento do seu interesse externo”* (idem). Se assim for, o estudo de caso permitirá o que Stake define como *generalização naturalística* e o que Robert Yin designa a *generalização analítica*.

Para este metodólogo americano, o *problema da validade externa* dos estudos de caso começa, precisamente, na confusão que muitos autores estabelecem entre as generalizações que é possível fazer a partir de um estudo de caso e as que outras metodologias, como os levantamentos de dados ou as experiências laboratoriais, permitem (Yin, 2001: 53, 58). Enquanto nestas o que se opera é, de facto, uma *generalização estatística*, feita a partir da “*inferência sobre uma população (ou um universo determinado) com base nos dados empíricos colectados sobre uma amostragem*” (Yin, 2001: 53), o estudo de caso possibilita um outro tipo de generalização. Ao basear-se na investigação de um “*fenómeno contemporâneo dentro do seu contexto da vida real, especialmente quando os limites entre o fenómeno e o contexto não estão claramente definidos*” (Yin, 2001: 32), o estudo de caso abre-se a uma *generalização analítica*, na qual “*se utiliza uma teoria previamente desenvolvida como modelo com o qual se deve comparar os resultados empíricos do estudo de caso*” (Yin, 2001: 54).

Apesar de influenciados por diferentes paradigmas analíticos (Alves-Mazzotti, 2006: 640), os trabalhos de Robert Yin, fundados num pós-positivismo, e os de Robert Stake, mais orientados pelo construtivismo social, apontam para uma série de noções relativamente conciliáveis, nomeadamente ao nível da discussão essencial sobre o potencial de generalização do estudo de caso. Estas noções têm vindo, entretanto, a ser reforçadas pelo trabalho de outros investigadores (Alves-Mazzotti, 2006; Flyvbjerg, 2006; Kohlbacher, 2006; Flyvbjerg, 2011). Apesar de nos encontrarmos diante de uma discussão que ainda está por acabar (provavelmente, nunca o vindo a ser, verdadeiramente, devido à própria natureza estratégica e diversidade estrutural, formal e metodológica do estudo de caso), formar-se-á, pelo menos, uma razoável convicção de que a ambição que nos propomos atingir poderá estar ao alcance do presente projecto de investigação¹⁷⁶. Já não se trata, assim, de tentarmos responder à complexidade do decisivo *por quê* da escolha estratégico-metodológica que fizemos, mas tão-somente, de ensaiar o *como*. O desafio que nos aguarda o trabalho empírico será, assim, antes de mais, o de conferir *validade interna* à investigação. Ou seja: teremos de, continuamente, saber *perscrutar o movimento*.

As propostas fornecidas pela literatura fornecem algumas pistas importantes. Algumas situam-se na zona de conforto do jornalista-investigador, como é o caso da *triangulação*. Como vimos, para os metodólogos que temos vindo a consultar, as dificuldades de validação externa dos estudos de caso não se ultrapassarão tanto pela subalternização metodológica que torna o estudo

¹⁷⁶ Até porque, tal como reconhece Bent Flyvbjerg (2011: 313), apesar de todas as dificuldades aqui descritas, tem-se vindo a assistir, nos últimos anos, a uma crescente aceitação dos estudos de caso no seio da produção científica, especialmente a partir da emergência, no sub-campo das ciências sociais, de um conjunto de investigadores capazes de aplicar, de igual modo, métodos qualitativos e métodos quantitativos.

de caso mais uma metodologia de várias, mas na *integração, simultânea ou não, de vários modos e procedimentos de observação e de distintas fontes de dados sobre o mesmo fenómeno*, no próprio estudo (Stake, 2000: 443-444; Yin, 2001: 33; Baxter & Jack, 2008: 554; Denzin & Lincoln, 2011: 3-4, 5). Ou seja, o fenómeno deve ser observado e analisado sob vários pontos de vista, multiplicando as fontes de informação e as possibilidades alternativas de reflecti-lo. Como sabemos, este é um procedimento a que a reflexividade jornalística está obrigada: considera-se instrumental para a redução da subjectividade e para o aumento de fidedignidade dos relatos.

A *triangulação*, isto é, a validação intrínseca e extrínseca das observações através do cruzamento simultâneo ou sucessivo de vários materiais empíricos, contribuirá, assim, para atenuar outro problema de validade interna dos estudos de caso que é, precisamente, o de se tratar de uma estratégia que pode tender, facilmente, para a confirmação dos pontos de vista e ideias preconcebidas do investigador. Bent Flyvbjerg (2006; 2011) tem vindo a demonstrar que este está longe de ser um problema exclusivo dos estudos de caso, estendendo-se, desde logo, a toda e qualquer investigação interpretativa, que lida com o facto de o investigador *“poder ter maior espaço para julgamentos subjectivos e arbitrários do que noutros métodos”* (2011: 309). Já tratámos deste aspecto ao nos submetermos a um auto-exercício de *objectivação da subjectividade*. O metodólogo dinamarquês baseia-se, entretanto, num considerável conjunto de autores que utilizaram a estratégia nas suas investigações, para afirmar que, contrariamente ao que poderia esperar-se, e porque *“o estudo de caso pode ‘focalizar-se’ em situações da vida real, testando as observações directamente no próprio desenvolvimento dos fenómenos”* (Flyvbjerg, 2011: 309), acaba por, muitas vezes, ajustar ou, até, contradizer as hipóteses iniciais da investigação, obrigando a revisões teóricas importantes. Assim, é *“a falsificação e não a verificação que caracteriza o estudo de caso”* (Flyvbjerg, 2011: 310).

Afirmados todos estes aspectos, resta-nos a questão mais definitiva de todas e, porventura, aquela a que não poderemos responder sem razoável margem de dúvida: o que é, no âmbito do nosso projecto de investigação, um *bom estudo de caso*? Certamente que, para a resposta, concorrerá a concretização de todos e de cada um dos pontos atrás reflectidos: a *identificação e delimitação como unidade* do caso a estudar; a capacidade permanente de percebermos o seu movimento interno e contextual e de inserirmos a nossa observação na sua cinética intrínseca, o que terá de ser feito através de estratégias combinadas de *objectivação da subjectividade* e de *triangulação*; a possibilidade de colocarmos *em diálogo* analítico as *hipóteses* teóricas emergentes do questionamento originário e das suas reformulações, o *fenómeno* em

estudo e as *questões teóricas dele emergentes*. Julgamos poder estar, assim, pelos motivos que explicitámos ao longo do presente capítulo, relativamente próximos de uma operação instigada metodologicamente pelo *ser-espectador*. Mas esta só se achará completa na transformação em *relato* de todo o processo. Talvez a nossa resposta dependa, precisamente, da tradução qualitativa que o relato possa fornecer do mo(vi)mento da observação.

A importância de um relato bem elaborado, isto é, a qualidade narrativa do relatório do estudo de caso, é considerada decisiva por quase todos os autores que consultámos. Aquilo a que Bent Flyvbjerg chama a *falácia narrativa*, isto é, a confusão entre texto e narrativa que, para o autor, emerge de certas abordagens à teoria do discurso que tendem a definir qualquer texto como narrativa, vulgarizando esta, é ultrapassável, no âmbito de um estudo de caso, através da elaboração de *“narrativas densas baseadas em sólidas descrições”* (Flyvbjerg, 2011: 311). Robert Stake tem, igualmente, sublinhado a importância que um relato rico pode desempenhar: *“quando a narrativa do investigador propicia a oportunidade para a experiência vicária, (...) o leitor ganha conhecimento do que é relatado, como se o tivesse experienciado”* (Stake, 2000: 442).

No fundo, como resumem os metodólogos norte-americanos Norman Denzin e Yvonna Lincoln, responsáveis pela série de volumes da editora Sage dedicados à investigação qualitativa, a tarefa de que nos estamos a investir é uma complexa tarefa de *bricolage* (2011: 4-6). Trata-se, para o *bricoleur* interpretativo, de compreender a investigação como *“um processo interactivo formulado a partir da sua história pessoal, biografia, género, classe social, raça ou etnicidade, e os das pessoas que fazem parte do ambiente”* (2011: 5). Trata-se de observar, observar-se e construir para observar e observar-se. Isto é, trata-se de observar um objecto que está em movimento, construindo-o a partir de um olhar em movimento sobre um objecto que o olhar e a acção, combinados, transformam e renovam como objecto em movimento. Sem pretender, pois, por um momento que seja, a sua imobilização.

2.2. O protesto da *Geração à Rasca* como *caso*¹⁷⁷

No dia 12 de Março de 2011, pelas 15 horas (hora continental portuguesa, GMT), centenas de milhar de pessoas saíram em simultâneo às ruas de algumas das principais cidades portuguesas (Lisboa, Porto, Braga, Coimbra, Viseu, Castelo Branco, Faro, Funchal, Ponta Delgada) e de algumas cidades estrangeiras onde vivem cidadãos portugueses (Barcelona, Paris), para se

¹⁷⁷ Todas as referências documentais que remetem, especificamente, ao caso que nos propomos estudar podem ser consultadas numa secção bibliográfica própria.

manifestarem. O número exacto de manifestantes nunca foi estabelecido com rigor, devido ao facto de circularem nos *media* versões contraditórias: enquanto os números fornecidos pelos organizadores nacionais e locais do protesto apontaram, inicialmente, para um total de cerca de 300 mil pessoas, sendo o total de Lisboa e Porto de 280 mil, os números divulgados pelas autoridades policiais não somaram mais de 160 mil manifestantes nas duas principais cidades (Expresso online, JN online e Público online, 12/03/2011, consultadas a 14/08/2011). Posteriormente, no blogue do *Protesto Geração à Rasca*, os organizadores forneceriam um novo somatório de cerca de 500 mil pessoas (publicado online a 21/04/2011, consultado a 16/08/2011). Não nos deteremos, contudo, a apurar a mera dimensão numérica do protesto que nos parece marginal face ao que o originou e ao que dele resultou como impacto visível no espaço público, mas a tentar perceber os seus significados e dinâmicas. No fundo, interessa-nos indagar o *como* e o *porquê* da sua dimensão social e política, compreendendo-o de acordo com uma chave de leitura que, no imediato, nos devolve a noção de se ter tratado de algo *inédito* na sociedade portuguesa e, como momento de acção política, na relação dos indivíduos e dos seus colectivos instantâneos ou perenes com o espaço público. É no seio desta chave de leitura *indicial* que isolamos as manifestações simultâneas de 12 de Março de 2011 como *caso* a estudar.

De que indícios falamos? O que é que torna as manifestações simultâneas da *Geração à Rasca* um momento *novo*? Existe, desde logo, um conjunto de afloramentos superficiais que nos permitirão falar de um acontecimento constituído de elementos que não encontram precedentes em anteriores movimentos populares e situações de protesto social e político na sociedade portuguesa.

O mais evidente e imediato será o afloramento *tecnológico*: o protesto, cuja ideia inicial surgiu da conversa de um grupo de amigos, foi depois divulgado através da internet, nomeadamente, pela criação de uma página própria (um *evento* intitulado *Protesto da Geração à Rasca*) no *site de rede social Facebook*¹⁷⁸ e de um *blogue*. A rapidez e quantidade de adesões à página no *Facebook* tiveram como efeito a convocatória de protestos idênticos e simultâneos noutras cidades, começando pelo Porto e espalhando-se depois a outras capitais de distrito (Sol

¹⁷⁸ Partindo dos trabalhos da comunicóloga brasileira Raquel Recuero, estabelecemos aqui uma distinção entre o conceito de *redes sociais* e os *sites de redes sociais*. O primeiro conceito, que já utilizámos na nossa discussão dos *espaços de identificação* na alínea 2.4 do Capítulo 2 da II Parte, reporta-se à noção geral de redes complexas, estudadas através de critérios como “*relações (caracterizadas por conteúdo, direcção e força), laços sociais (que conectam pares de actores através de uma ou mais relações), multiplexidade (quanto mais relações um laço social possui, maior a sua multiplexidade) e composição do laço social (derivada dos atributos individuais dos actores envolvidos)*” (Recuero, 2004: 3). Estas redes tanto se podem radicar e formar no mundo social real como em mundos virtuais, não dependendo *a priori* de qualquer mediação técnica. A noção de *sites de redes sociais* é, assim, uma emanação do conceito geral que se reporta especificamente a uma mediação técnica, operada por computador, na qual é, desde logo, através do chamado *software social* (disponível na internet) que se procura “*conectar pessoas e proporcionar a sua comunicação e, portanto, podem ser utilizados para forjar laços sociais*” (Recuero, 2004: 7).

online, 3/03/2011; Porto24 online, 9/03/2011, consultados a 18/08/2011). A *mobilização* terá, pois, como aspecto aparentemente novo, o facto de, pelo menos numa fase inicial¹⁷⁹, não ter dependido de meios de divulgação baseados em quaisquer estruturas mediáticas de grande dimensão ou de outras formas de comunicação de massas, como a publicidade (JN online, 12/03/2011, consultado a 14/08/2011; IOL Diário online, 12/03/2011, consultado a 17/08/2011). Isto é, estaremos a falar de formas e modos de divulgação e mobilização que terão dependido de uma comunicação mais *intersticial* do que visível, de uma resposta mais individual do que colectiva a determinado(s) apelo(s) e de uma relativa independência relativamente aos *espaços de aparência* tradicionais, elementos que necessitam de ser detalhados e compreendidos por uma pesquisa do caso.

Um segundo afloramento de superfície que indicia o *novo* será o carácter *apartidário* dos protestos. Apesar de, nalguns casos, o grupo inicial de organizadores ter declarado filiações partidárias específicas, presentes ou passadas, todo o discurso que elaborou a *mobilização* para os protestos foi configurado em torno da noção de uma manifestação pública de *cidadania* contra um determinado quadro situacional (Público online, 26/02/2011, consultado a 19/08/2011). Mais tarde, os organizadores escreveriam no seu blogue que se tratou de “*uma manifestação clara e inequívoca da vontade das pessoas se oporem à deterioração das condições de trabalho e ao desmantelamento dos direitos sociais*”, representativa de uma “*diversidade de motivações e propostas de solução*” (publicado online a 21/04/2011, consultado a 16/08/2011). Isto, por si só, não seria certamente suficiente não se desse o caso de o discurso ter sido complementado pela aparente ausência de máquinas partidárias organizadas de suporte logístico ou económico (Público online, 12/03/2011, consultado a 19/08/2011), de ter contado com a discreta participação de representantes políticos de várias proveniências, incluindo a presença de “*grupos de extrema-direita e de extrema-esquerda, anarquistas e alguns movimentos LGBT, como os Pantera Rosa*” (JN online, 12/03/2011, consultado a 14/08/2011), ou de figuras que seriam mais facilmente identificáveis com os principais partidos políticos portugueses e as suas estruturas de liderança se terem colocado relativamente à margem (Público online, 11/03/2011, consultado online a 16/08/2011; JN online, 12/03/2011, consultado a 14/08/2011; DN online, 12/03/2011, consultado a 16/08/2011). Como se tornará constatável, estamos aqui a laborar

¹⁷⁹ A ideia foi lançada na internet no início de Fevereiro de 2011 (Público online, 26/02/2011, consultado a 19/08/2011) e só a partir da segunda quinzena do mês é que começaram a chegar ecos do crescimento virtual do movimento aos *media* tradicionais e aos respectivos sites de internet, isto é, numa altura em que as adesões, através do *Facebook*, já totalizavam as dezenas de milhar. Os ecos mediáticos aumentariam em quantidade e intensidade nos dias anteriores às manifestações, como poderá ser constatado através de uma consulta à secção bibliográfica dedicada, nomeadamente, através da informação das respectivas datas de publicação.

num terreno que também nos interessará aprofundar em termos de uma cinética analítica: embora se trate de um aspecto controverso¹⁸⁰, o protesto foi assumido como *politicamente desafiado* nos *espaços de aparência* (JN online, 12/03/2011, consultado a 14/08/2011; Público online, 12/03/2011, consultado a 19/08/2011)¹⁸¹. Interessar-nos-á compreender que papel terá tido essa desafiliação nas próprias dinâmicas de constituição do protesto no espaço público nomeadamente pelo significado que a mesma implicará da possível ausência de um conjunto de *identificações* naturais do espaço público moderno: *ausência de identificações* entre protagonistas e programas de acção política pré-estabelecidos e prefigurados pela *identificação imediata*, operada na superfície do visível, entre a figura do actor político e a estrutura partidária, organização política, social ou religiosa a que está afiliado; e, ainda, *ausência de identificações* entre o próprio protesto e qualquer programa declarado e concreto de acção política futura. Pouco antes das manifestações de rua, uma das organizadoras, Paula Gil, definiria ao jornal Público o objectivo do *protesto Geração à Rasca*: “*fomentar o debate, a democracia participativa*” (Público online, 12/03/2011, consultado a 19/08/2011). Num artigo de opinião que escreveu para a revista Visão, na semana seguinte às manifestações, o filósofo José Gil consideraria que, *não definindo alvos precisos*, o protesto se dirigiu “*ao país no seu conjunto, indefinidamente, um país sociológica e politicamente não mapeado*” emergindo como “*sinal de mudança nas formas tradicionais de protesto*” (Visão, 17/03/2011, pp. 32). Isto é, o protesto como princípio, meio e fim de uma determinada acção no espaço público, não visando outro efeito que não fosse o de trazer à visibilidade um determinado conjunto de questões e problemas (Público online, 26/02/2011, consultado a 18/08/2011) cujas indeterminação e variabilidade intrínseca também nos interessam estudar. No próprio dia das manifestações, o jornal *Público* publicou, no seu *site* de internet, uma notícia na qual, a partir de um estudo feito a jovens portugueses após as eleições legislativas de 2009 e inspirado pela elevada taxa de abstenção então registada entre os eleitores até aos 34 anos de idade, que atingira os 30 por cento, a investigadora responsável pelo estudo, Marina Costa Lobo, concluía que “*há uma desidentificação dos jovens com os partidos políticos que existem*” (Público online, 12/03/2011, consultado a 16/08/2011). Note-se, contudo, que o mesmo estudo apurou existir um interesse dos eleitores jovens *na política*. Neste sentido, o

¹⁸⁰ A liderança política da Juventude Centrista (CDS, centro-direita), assumiu que não teria qualquer participação nos protestos por, apesar de poder concordar com o diagnóstico da situação, considerar que o Protesto Geração à Rasca era portador de “*uma retórica que apela aos eleitorados do PCP e do BE e não apresenta soluções*” (Público online, 11/03/2011, consultado a 16/08/2011).

¹⁸¹ O protesto *Geração à Rasca* foi sempre definido pelos seus organizadores como “*apartidário, laico e pacífico*” (Público online, 12/03/2011, consultado a 19/08/2011): a desafiliação de que falamos não é apenas relativa aos partidos políticos mas afirma-se também relativamente a outras formas de representação como a religiosa.

cepticismo, ou mesmo a rejeição, relativamente ao sistema de partidos e organizações políticas modernas não deverá ser lido como anti-político ou apolítico.

Se o afloramento caracterizado por um *apartidarismo* do protesto nos mostrará o seu afastamento relativamente aos modelos tradicionais de acção política no espaço público, o derradeiro afloramento será o que faz jogar e confundir, precisamente, o seu *carácter aberto, espontâneo, heterogéneo, transversal e descentrado* (Público online, 26/02/2011, consultado a 18/08/2011; Sol online, 10/03/2011, consultado a 18/08/2011; IOL Diário online, 12/03/2011, consultado a 17/08/2011; Público online, 12/03/2011, consultado a 14/08/2011) com um suposto *carácter apolítico*¹⁸². Ou seja, a um aparente esvaziamento de conteúdo político tradicional e representacional torna-se necessário contrapor um preenchimento alternativo cuja caracterização emerge *indeterminada*. Não se trata, aqui, dos aspectos nos quais fizemos incidir a nossa atenção precedente, mas de tentar perceber os porquês dessa indeterminação a partir da noção de uma ausência originária, e alimentada discursivamente no decurso do processo de mobilização, de novos protagonistas ou *líderes* (Diário As Beiras online, 10/03/2011, consultado a 18/08/2011), isto é, alimentando-se a noção de uma *acção comum* levada a cabo por *cidadãos comuns*, situados totalmente fora das esferas tradicionais de acção política: um protesto que emerge do *anonimato* e que não pretende a mera substituição imediata de velhas lideranças políticas por novas, dentro dos quadros tradicionais e funcionais das democracias representativas ocidentais. À ausência de determinados modos, mais instantâneos ou perenes, das *identificações* atrás referidas, isto é, à *falha das representações tradicionais*, parece aqui sobrepor-se uma construção espontânea e, porventura, incontida ou não prefigurada, a partir de novas *identificações* que se foram sobrepondo e interagindo, criando uma narrativa de mobilização que fez concentrar nas manifestações de rua uma massa indistinta mas altamente heterogénea, porventura imiscível e impossível de reunir, fossem outras as circunstâncias e características da mobilização. Ou seja, por muitas tentativas que possam surgir para a sua repetição efectual, o *protesto da Geração à Rasca* de 12 de Março de 2011 parece ter-se constituído e elaborado como *único e irrepetível* a partir da percepção original de *identificações*

¹⁸² O que nos parece tratar-se de uma confusão conceptual, fundada na *indeterminação* originária do protesto, que foi igualmente difundida em peças jornalísticas sobre as manifestações, como por exemplo, a que foi distribuída no próprio dia 12 de Março de 2011 pela Agência Lusa, e publicada em vários sites de informação de outros *media*, com o título *Poucos políticos na manifestação da Geração à Rasca* na qual se liga o carácter *independente* do protesto a um carácter *apolítico* (DN online, 12/03/2011, consultado a 16/08/2011). No artigo de opinião que atrás citámos, da autoria de José Gil, o filósofo português define igualmente a emergência da acção no espaço público como *“apolítica, sem teorias, o seu discurso não se alimenta de ideologias e utopias, não pede felicidade em demasia, mas estabilidade e segurança”* (Visão, 17/03/2011, pp. 32). Gil estará, com esta argumentação, a fundamentar o *novo* na génese e concretização do protesto. Defendemos, contudo, no seio do enquadramento teórico fornecido por autores como José Bragança de Miranda ou Santiago López-Petit, que este *novo* tem, pelo contrário, um significado profundamente *político*, cuja determinação nos cabe perseguir.

situadas fora do quadro tradicional de acção política, que se perceberam como sincrónicas e se *espacializaram*, originando outras *identificações* e a correspondente *espacialização* e por aí adiante. Estaremos, assim, aparentemente colocados sob o foco teórico do nosso modelo hipotético, o que nos obrigará a um esforço meticuloso de reconstituição. Isoláremos como simbólico o facto de a ideia original do protesto ter surgido do sucesso rápido da interpretação em concerto de uma peça musical do grupo Deolinda, então ainda não editada no mercado discográfico, supostamente motivado pela sincronização perceptiva de uma mesma *identificação* (Blitz online, 3/02/2011, consultado a 22/08/2011; Público online, 26/02/2011, consultado a 18/08/2011): partilhados na internet, através do site *YouTube*¹⁸³, os vários vídeos amadores (filmados em telemóveis) dessa interpretação, registariam uma onda de visionamentos e partilhas nas redes sociais online, e motivariam uma série de reacções em cadeia que inspiraram a ideia do protesto aos organizadores.

Os afloramentos superficiais que nos permitem afirmar o *novo* no protesto *Geração à Rasca* denunciam, assim, a necessidade que a pesquisa terá de escavar um conjunto complexo de dinâmicas e elementos constitutivos e interaccionais. As reflexões introdutórias precedentes permitir-nos-ão, desde logo, compreender a importância de um permanente movimento de vaivém entre a informação empírica e o pano de fundo teórico que pretendemos utilizar como chave interpretativa. Permitem-nos proceder, igualmente, à *delimitação do caso* como unidade de análise através da afirmação simultânea de uma série de características que o prefiguram como tal: trata-se de um *sistema específico, único e funcional* relativamente ao qual podemos perceber a existência de certas características que lhe são intrínsecas e de outras que lhe são extrínsecas, *“algumas das quais são significativas como contexto”* (Stake, 2000: 436); trata-se ainda de um *fenómeno contemporâneo que será estudado no seu contexto de vida real* (Yin, 2001: 32); existe nele, contudo, uma indeterminação que faz com que *os limites* entre fenómeno e contexto *não estejam totalmente definidos (idem)*, o que faz com que o contexto também deva ser considerado e estudado na investigação (Baxter & Jack, 2008: 545).

Antes de avançarmos convém, contudo, que situemos o âmbito da pesquisa: delimitado e descrito o caso a estudar, torna-se imprescindível uma refinação do que, nele, nos interessa apurar. Isto é: necessitamos de promover um movimento de reencontro com o modelo de análise que nos orienta, para podermos focalizar a observação. Esse movimento será realizado, tal como

¹⁸³ O vídeo com maior número de visionamentos e comentários, a que dedicaremos adiante uma atenção particular, foi publicado a 23 de Janeiro de 2011: <http://www.youtube.com/watch?v=f8lo82tXbWU>.

atrás afirmámos, através de uma aproximação do modelo hipotético-teórico proposto à especificidade do caso, adaptando as *hipóteses gerais* àquilo que delas emerge como enunciado devidamente enquadrado pelo caso em estudo. Ou seja: de uma identificação e escolha do caso a estudar, a partir de uma reflexão teórica precedente, trata-se agora de colocar em comunicação o conjunto de afloramentos superficiais que afirmam a especificidade e unicidade do caso com o modelo hipotético formulado pelo percurso teórico inicial. Pretende-se, assim, manter a pesquisa como processo cinético capaz de gerar, constantemente, mo(vi)mentos críticos.

Tendo em conta a especificidade e circunscrição da observação que iremos fazer, isto é, o facto de tentarmos interpretar e compreender, dentro do nosso modelo de análise, um fenómeno cuja manifestação visível coincide com uma presença e acção efectuais no espaço público, a hipótese balizada pelo e para o caso em estudo poderá ser explicitada do seguinte modo: *o espaço público contemporâneo será a manifestação espacio-temporal reificada na superfície do visível e aí totalizada, da interacção síncrona e assíncrona entre inúmeros espaços de identificação de diversas amplitudes e dimensões, cujo funcionamento dinâmico ocorre tanto à superfície como em profundidade, tanto à luz como na obscuridade, tanto na ligação como na desligação*. Uma eventual demonstração da viabilidade da nossa hipótese terá, assim, como consequência o surgimento de questões que terão de ser colocadas a um pensamento contemporâneo do espaço público. Trata-se de uma formulação mais circunscrita, que parece pretender mais a perseguição de respostas à *questão de partida acessória* que formulámos¹⁸⁴, mas não deixa de se assumir nela um potencial teórico de *generalização* que continua a corresponder ao modelo hipotético que propusemos, contendo também na sua própria pesquisa possíveis pistas para a *questão de partida* principal. Ou seja, tal como temos vindo a afirmar, o que o nosso trabalho empírico tentará verificar é, desde logo, a eventualidade de termos de pensar a elaboração do *problema público* como um processo que vai muito para além da conceptualização moderna de espaço público, nele participando, desde logo, todos os processos pelos quais *o Eu se liga a um Nós*, processos que investigamos no seio do conceito de *identificação*.

Tal como afirmam Quivy e Campenhoudt (1992: 157-158) desenha-se, a partir deste ponto, isto é, da intersecção e interacção dinâmica entre *conceitos, hipóteses e indicadores* (que, preferencialmente, designamos *caracteres*), a resposta à questão 'observar o quê?'. Ao focalizarmos, no caso em estudo, a hipótese que orienta o trabalho de pesquisa, estaremos também a focalizar a observação que é necessário fazer, ou seja, ao delimitarmos o *em quem*

¹⁸⁴ Ver alínea 1.3.2. do Capítulo 1 da III Parte.

afinando as hipóteses que orientarão a pesquisa, responderemos simultaneamente *ao quê* e *ao como* da observação. Trataremos de seguida deste decisivo aspecto da tarefa empírica.

2.3. Materiais empíricos: metodologias de recolha e perspectivas analíticas

Como facilmente se depreenderá existe, no caso a estudar, a noção de um *processo* e não apenas a de um *evento*. O que aconteceu a 12 de Março de 2011 nas ruas e praças das principais cidades portuguesas não deve ser, assim, mero objecto de uma observação circunscrita ao protesto efectual que, mesmo que pudesse cruzar várias fontes de informação, nunca serviria os propósitos enunciados pela investigação que pretendemos realizar. Na descrição e delimitação do caso que efectuámos na anterior alínea, tratámos de fazer um primeiro levantamento indicial do *novo*, especificando e justificando, por um lado, a própria definição de uma unidade de análise e deixando, por outro, uma série de possíveis pistas que a realidade empírica se encarregou de elaborar. Encontrámos, nestas pistas, elementos que nos remetem para a necessidade de observações mais aprofundadas, capazes de escavar o *fenómeno* em estudo como *processo*, para tentarmos, de seguida, compreendê-lo no seio de uma matriz teórica. Segui-las significará, pois, começarmos por descrever os passos metodológicos de recolha dos materiais empíricos, isto é, elaborar as estratégias de observação, tendo sempre em conta o facto de se tratar de uma observação *em movimento*: uma observação que necessita, ela mesma, de ser permanentemente observada.

Podemos definir, à partida, uma *primeira fase*: a elaboração, organização e mobilização para as manifestações de 12 de Março de 2011. É nesta fase que entra, como elemento de enquadramento de toda a observação, o *contexto*. E é também aqui que se percebe a *miscibilidade entre contexto e fenómeno* que define o *caso* como caso a estudar (Yin, 2001: 32; Baxter & Jack, 2008: 545). Os materiais empíricos resultantes desta fase serão obtidos essencialmente a partir de uma recolha selectiva de objectos já produzidos, cujo âmbito temporal de produção incidirá, embora não exclusivamente, no período entre 1 de Janeiro de 2011 e 12 de Março de 2011. As excepções à recolha de objectos produzidos neste período serão relativamente marginais, mas têm, precisamente, a ver com o facto de, pontualmente, a investigação do *contexto* necessitar de escavar elementos complementares. São, assim, naturalmente, os limites que definimos para o caso que delimitam e circunscrevem “*no espaço, geográfico e social, e no tempo*” (Quivy & Campenhoudt, 1992: 159) o nosso campo de análise, fazendo constantemente a operação de *redução de dados* parte desse processo de recolha (Lessard-Hébert *et al.*, 1994: 109): focalizar-nos-emos, primariamente, na recolha de objectos analíticos que permitam

reconstituir toda esta *primeira fase*, partindo sempre da perspectiva, característica de toda a investigação interpretativa, de que o que neles nos interessa nos reportará sempre *os significados que os actores conferem aos fenómenos de que participam* (Denzin & Lincoln, 2011: 3).

Neste sentido, a partir de uma definição do *contexto geral* do caso, seguiremos, antes de mais, a pista directamente originária do *protesto da Geração à Rasca* (Público online, 26/02/2011, consultado a 18/08/2011): o concerto do grupo Deolinda, no Coliseu do Porto, a 22 de Janeiro de 2011, nomeadamente, as reacções imediatas e posteriores à interpretação da canção *Parva que Sou*. Tal como em toda restante pesquisa, a recolha de informação cruzará e analisará fontes documentais variadas: vídeos colocados no *site* YouTube, que documentam e permitem comparar e validar, precisamente, o que aconteceu nas primeiras interpretações ao vivo da canção no Coliseu do Porto, bem como as reacções que a partilha do mesmo na internet originou; as notícias e análises produzidas sobre o assunto; outros textos e literatura. Exceptuando o caso especial de documentos audiovisuais, e de textos analíticos ou de literatura produzida sobre esta fase do fenómeno, que poderão ter surgido já depois das próprias manifestações de rua, a recolha destes elementos estará delimitada temporalmente pelos limites da sua origem (22 de Janeiro de 2011) e da data do protesto (12 de Março de 2011). Em termos de *análise qualitativa de conteúdos*, interessa-nos, nestes materiais, levantar, observar e criticar todos os elementos que possam ter contribuído para a formulação de uma primeira fase de *identificações*, compreender o seu funcionamento como ligações e a sua eventual espacialização, bem como os modos síncronos e assíncronos em que as mesmas se elaboraram. Julgamos poder recolher, aqui, um primeiro conjunto de informações importantes que nos permitirão suportar a passagem a um segundo momento analítico, que faz ainda parte do processo de elaboração do protesto: a criação do protesto da *Geração à Rasca* como presença na internet e o trabalho discursivo dos seus organizadores que visou a *mobilização* do maior número possível de pessoas, configurando, ao mesmo tempo, o protesto como *acção política*.

Trata-se, agora, de tentar compreender os modos como o protesto *emergiu à visibilidade*, elaborando-se como acontecimento que o *espaço público* totalizou. A informação a recolher para esta tarefa de reconstituição centra-se agora na página de Facebook do protesto e no *blogue* oficial, em particular nos debates instigados e participados pelos organizadores Paula Gil, João Labrincha e Alexandre Carvalho entre o momento em que se reuniram fisicamente e decidiram o protesto (primeiros dias de Fevereiro de 2011) e a data das manifestações de rua (12 de Março de 2011). Devido às características de *sites de redes sociais* como o Facebook (Recuero, 2009: 118-

125), a *identificação* pode ser analisada desde os níveis mais incipientes e instantâneos da *identificação de*, indagando a apresentação própria como sujeito individual ou colectivo, identificado e em que grau (por fotografia e/ou nome próprio, outros recursos de imagem) ou anónimo (alcunha ou *nickname*)¹⁸⁵. Tais níveis incipientes podem ser, assim, trabalhados como base para a análise de *identificações* de outra ordem, especialmente quando o autor da fala começa a ser *identificado com* as ideias que vai defendendo nas sucessivas discussões. Ao escolhermos a página do protesto da *Geração à Rasca* como terreno para trabalho empírico, temos, assim, de partir de um conhecimento prévio do funcionamento do *site* de rede social que o aloja, o Facebook, do funcionamento genérico dos fóruns de discussão na internet, mas acima de tudo, do modo como este é afectado e condicionado pelo funcionamento do primeiro.

Há, desde logo, uma limitação inultrapassável que o alojamento do protesto da *Geração à Rasca* no Facebook cria: só utilizadores previamente registados no *Facebook* (registo que implica a criação de um *perfil* próprio para cada utilizador, do qual, pelo menos, faz parte um nome pelo qual *se identifica*, que pode ser real ou fictício, individual ou colectivo e podem fazer também parte outros elementos de identificação ou, como Raquel Recuero escreve, de *construção de identidade*) podem inscrever-se no fórum, isto é, todos os participantes e aderentes à página do protesto da *Geração à Rasca* têm de ser utilizadores do Facebook¹⁸⁶. Estas limitações denunciam, claramente, a necessidade constante de estabelecermos processos triangulares que, antes do momento analítico, se fundam no planeamento e nos actos de recolha da informação (Stake, 2000: 443). Relativamente ao funcionamento dos fóruns *online*, interessa-nos o facto de, ultrapassada a limitação a que atrás aludimos, o protesto da *Geração à Rasca* corresponder ao que se observa em todos os outros: cada participante inscrito pode iniciar um tópico de debate e comentá-lo, bem como entrar em qualquer outra discussão em curso, mais recente ou mais antiga. Significa isto que, aparentemente, se tivermos apenas em conta o facto de se poder inserir numa “*identidade temporal alargada*” (Recuero, 2009: 120), o modo de interacção típico dos fóruns *online* seria preferencialmente *assíncrono*. Trata-se, contudo, de um aspecto que é muitas vezes ultrapassado

¹⁸⁵ A comunicóloga brasileira Raquel Recuero, que se tem especializado na análise estrutural das redes sociais da internet, considera o par *identificação/anonimato* um dos principais elementos distintivos da conversação mediada por computador, na qual o anonimato é privilegiado, afirmando que “*é comum que a própria linguagem e os contextos utilizados para a comunicação neste ambiente sejam apropriados pelos actores como elementos de construção de identidade*” (Recuero, 2009: 119).

¹⁸⁶ O que significa que o próprio investigador, para além de possuir necessariamente um perfil activo no *Facebook*, o tenha inscrito na página do protesto, mantendo-se aí *em silêncio*, isto é, não instigando nem participando em qualquer discussão ou debate. Trata-se de uma situação relativamente próxima da que sucede com o YouTube, no qual foram alojados os vídeos do grupo Deolinda que iremos utilizar também como material empírico na primeira fase. Neste caso, se bem que todos os utilizadores da internet possam visionar os vídeos, só nos interessaremos pelas conversações que os mesmos provocaram, isto é, pelos comentários feitos aos vídeos por utilizadores registados no YouTube. Isto significa que, metodologicamente, tenhamos de obter e cruzar informação a partir de outras fontes, que nos permita validar ou não a informação obtida no YouTube. Daí que a preocupação com a *triangulação* deva estar, constantemente, presente no horizonte de recolha de informação e no respectivo horizonte analítico.

pelo efectivo modo de uso, pelo que concordaremos com Raquel Recuero quando escreve que “a conversação mediada pelo computador pode ser compreendida como síncrona ou assíncrona e esta característica decorre do modo através do qual uma determinada ferramenta é apropriada” (Recuero, 2009: 120).

Assim, o modo analítico *sincrónico* que o estudo da página do protesto da *Geração à Rasca* nos permite realizar, isto é, a possibilidade que temos de analisar sincronicamente a produção discursiva e relacioná-la com eventos que acabam de ocorrer ou decorrem em paralelo (isto é, que decorrem em contextos temporais coincidentes ou próximos) permitirá também a obtenção de informação sobre possíveis *identificações* dos próprios debates *com o contexto* imediato em que todo o processo se desenvolve¹⁸⁷. Esse aspecto poderá revelar-se analiticamente decisivo na apreciação evolutiva e dinâmica do modelo hipotético que a nossa pesquisa teórica propõe. É importante notar que, num ambiente sociotécnico como o do Facebook, a conversação entre os diversos falantes¹⁸⁸ tanto se pode realizar em contextos *síncronos* como *assíncronos* (Recuero, 2009: 120). Contudo, como facilmente se depreende do quadro teórico que submeteremos a teste, não interessa tanto à nossa metodologia de análise o mero sincronismo temporal, de ordem mais técnica, das conversações *online*, mas mais as relações síncronas que os debates, isto é, o seu conteúdo, podem estabelecer com o *contexto*, interacções que nos parecem muito mais decisivas numa análise de possíveis emergências e esgotamentos do que designamos os *espaços de identificação*. Os trabalhos de análise estrutural de Raquel Recuero às redes sociais *online* parecem apontar neste sentido. A investigadora brasileira detém-se essencialmente naquilo que o conteúdo da conversação mediada por computador significa: “é através dela que são estabelecidas e evidenciadas as trocas que darão origem às redes sociais observadas no ciberespaço” (Recuero, 2009: 121). Recuero considera, pois, que é metodologicamente realizável uma análise à *emergência* de redes sociais dinâmicas na internet, a partir de uma análise de conteúdo às conversações *online*. Para isso, a autora estabelece uma distinção entre o que designa as *redes de filiação*, isto é, as redes estáticas “*publicamente disponibilizadas pela ferramenta*” que se exprimem pelos actores na sua lista de *amigos*, e as *redes emergentes*, *redes vivas* “*que mostram, efectivamente, com quem ele interage e como essas interacções influenciam a sua rede estruturada pelo sistema*” (*idem*).

¹⁸⁷ O Facebook regista a data e a hora a que cada entrada foi colocada pelos utilizadores, estando esta informação directamente acessível.

¹⁸⁸ Que entendemos como todos os que produzem mensagens de qualquer tipo (textual, fotográfica, videográfica, áudio, multimédia) e as colocam na plataforma de partilha e discussão da página de internet.

Esta análise à página do protesto no Facebook, partindo dos contributos e discussões geradas pelos seus criadores, será complementada ainda por uma recolha, tão variada quanto possível, e situada no mesmo intervalo temporal, de textos jornalísticos e de opinião produzidos sobre o protesto e, já não obrigatoriamente nesse intervalo, de outros trabalhos sobre o protesto da *Geração à Rasca* cujo enfoque nos permita obter e cruzar informação que possamos considerar relevante nesta tarefa de reconstituição.

A *recolha documental* acompanhará, aliás, todos os momentos da observação, não se circunscrevendo a uma ou algumas das suas fases¹⁸⁹. Trata-se de um procedimento normal sempre que a pesquisa científica pretende analisar *fenómenos macrossociais* (Quivy & Campenhoudt, 1992: 203), como é o caso. Está, por vários autores, estabelecida a sua utilidade como “*técnica particular de recolha de dados empíricos quando se desenvolve de modo a considerar os documentos (escritos ou não) como factos de sociedade*” (Saint-Georges, 2005: 17). Por *documentos*, entendemos, pois, não apenas aqueles que se apresentam em forma textual, mas também fotografias, peças audiovisuais, ou que combinam todas estas características.

Uma *segunda* e derradeira *fase* analítica coincidirá, propriamente, com as manifestações de rua de 12 de Março de 2011. Além de uma recolha de materiais textuais, fotográficos e audiovisuais produzidos pelos *media* sobre as manifestações ou por outras formas de produção como a literária, a pesquisa cruzará também a recolha documental com a informação recolhida através da técnica de *observação directa* que o próprio investigador realizou na manifestação do Porto. Nesta, “*os sujeitos observados não intervêm na produção da informação procurada. Esta é manifesta e recolhida directamente neles pelo observador*” (Quivy & Campenhoudt, 1992: 165). Significa isto que o investigador teve de se misturar nos manifestantes, observando a manifestação *em tempo real*, compreendendo o seu *contexto* (Yin, 2001: 108; 115-116) e retirando daí a informação *adicional* necessária à pesquisa. Para tal, dispensou nessa observação quaisquer formas de mediação como a documental ou a testemunhal (Quivy & Campenhoudt, 1992: 197). Para além de uma inserção directa do investigador no ambiente social e publicamente manifesto

¹⁸⁹ Por uma questão de exequibilidade metodológica, e por considerarmos tais conteúdos suficientemente diversos e representativos, quer em termos noticiosos quer como textos de opinião, circunscrevemos a recolha documental sistematizada de conteúdos de imprensa ao conjunto das *edições semanais* da revista *Visão* e do jornal *Expresso* do primeiro trimestre de 2011. Pretendemos, com isto, abranger um período de produção de objectos mediáticos, factuais e de análise crítica, que pudesse cumprir tanto o objectivo de constituição de um conjunto vasto de elementos *contextuais* para o estudo de caso, como atingir também uma variedade considerável de conteúdos directamente relacionados com o caso em si, nas suas *três fases* de investigação, que estamos a explicar. Ao escolhermos apenas publicações impressas de periodicidade semanal (um jornal e uma revista), pretendemos ainda tirar partido de uma naturalmente maior distância temporal dos respectivos conteúdos documentais aos factos relatados ou comentados o que, julgamos, pode resultar em ganhos importantes de conteúdo, nomeadamente, no tratamento de informação de contexto. Esta recolha documental é, no entanto, complementada por uma profusão de outros documentos textuais ou não, recolhidos nos *sites* de internet de vários *media*, que reflectem, precisamente, essa relação mais imediata ao evento relatado, mas contém, por isso mesmo, muito menos elementos de comentário ou contextualização.

do objecto analítico, pretende-se que esta segunda fase possa evidenciar uma efectiva *triangulação* metodológica, abrindo à pesquisa o caminho de possíveis confirmações ou infirmações das possibilidades desenhadas pela primeira fase e levantando questões que possam ser indagadas e aprofundadas em investigações futuras, que passem, por exemplo, pelo estudo dos efeitos da concretização do protesto no *espaço público*.

Capítulo 3 Estudo de caso: *espaços de identificação* no protesto *Geração à Rasca*

3.1. Contexto geral e contextos próximos

No *manifesto* de convocatória para as manifestações de 12 de Março de 2011, que colocaram *online*, tanto na página do protesto no *Facebook* como no *blogue* oficial cerca de um mês antes, os organizadores do protesto começam por *identificar* o colectivo que convocam para as ruas do seguinte modo:

“Nós, desempregados, ‘quinhentoseuristas’ e outros mal remunerados, escravos disfarçados, subcontratados, contratados a prazo, falsos trabalhadores independentes, trabalhadores intermitentes, estagiários, bolseiros, trabalhadores-estudantes, estudantes, mães, pais e filhos de Portugal” (Blogue do Protesto Geração à Rasca, 12/02/2011, consultado a 28/08/2011).

Observar-se-ia, nas próprias manifestações, que este colectivo se estenderia, inclusivamente, aos *avós*. Confirmámo-lo directamente na manifestação do Porto, mas esse facto foi também registado por vários jornalistas nos seus trabalhos para os *media*. A primeira fotografia que compõe a reportagem *online* do Jornal de Noticias sobre as manifestações retrata um idoso e faz-se acompanhar da legenda *“protesto reuniu portugueses de várias gerações”* (JN online, 12/03/2011, consultado a 14/08/2011). Como escreveriam os repórteres do jornal Público e da Visão, o protesto estendeu-se a *“todas as idades, todos os grupos, todas as palavras de ordem”* (Público online, 12/03/2011, consultado a 14/08/2011), a *“novos, velhos, esquerda e direita, monárquicos e republicanos, todos juntos na manifestação”* (Visão, 17/03/2011, pp.70), constituindo-se, para a repórter da revista Visão, Sara Belo Luís, *“um speaker’s corner à portuguesa, uma ágora da polis contemporânea à disposição de quem quisesse falar”* (*idem*). Isto é, o colectivo que o protesto reuniu nas ruas terá sido ainda mais abrangente do que sugeria a convocatória inicial, apesar da já aparente abrangência social desta. Parece-nos, pois, que o estudo *contextual* do protesto poderá auxiliar-nos a diagnosticar e compreender a situação que levou a que, inclusivamente, indivíduos que, à partida, não eram *identificados* como parte do

grupo a que se dirigia o protesto, o viessem a integrar efectivamente, *identificando-se com* as suas razões e agindo em concordância com essa *identificação*. Mas o que é, então, o *contexto*, para o protesto de 12 de Março de 2011? Na verdade, são vários.

A *sociedade portuguesa* do início de 2011 será, naturalmente, o *contexto geral*, porventura demasiado geral, que necessita, por isso, de ser especificado e decomposto, para que possamos definir melhor os *contextos próximos* do protesto, que podemos utilizar como *contextos de análise*. Ao referirmos a *sociedade portuguesa* estamos, naturalmente, a remeter para um colectivo político e social difuso, no qual teremos dificuldades em definir fronteiras rígidas de nacionalidade, etnia, credo religioso ou território. Já analisámos, no presente trabalho de investigação, a dificuldade crescente de definição de um *Nós-portugueses*¹⁹⁰, nomeadamente, através de uma análise do processo de diluição das *identificações* do *Eu-português* com o *Nós-Estado*. Socorramo-nos, pois, de um conjunto de conceitos operativos normalmente ancorados na informação estatística, para nos situarmos, sabendo de antemão a dificuldade teórica em generalizá-los a esse colectivo difuso a que, por comodidade empírica, chamamos *sociedade portuguesa*.

O aspecto primordial que ressalta da convocatória original do protesto é a situação geral, partilhada inter-geracionalmente, de *precariedade* (Público online, 12/03/2011, consultado a 19/08/2011), que os organizadores relacionam, primeiramente, com o mundo do *trabalho*, mas que remete também para uma noção de *falha* entre as expectativas de uma formação superior e um futuro efectivamente não cumprido. Estas questões foram profusamente tratadas nos meses que antecederam o protesto e, mesmo, a sua convocatória, nos *media* portugueses. Em meados de Janeiro de 2011, a revista Visão publicou um extenso *dossier*, da autoria da jornalista Clara Soares, a que deu o título de *Geração Nem-Nem*, apresentando um grupo de sete jovens, em cujos testemunhos baseava a reportagem, que *“têm qualificações idênticas ou superiores aos pais, mas não conseguem assentar praça no mercado de trabalho”*, pertencendo *“aos 15 por cento de portugueses, entre os 16 e 34 anos, que não trabalham nem estudam”* (Visão, 13/01/2011, pp. 70). Na reportagem, que também designa estes jovens como *adultos pendentes* e *desempregados*¹⁹¹, a situação descrita, comum a todos, é a de *“intermitência entre ocupações temporárias com baixa remuneração e desemprego não subsidiado”* (Visão, 13/01/2011, pp. 75). Suportada em alguma informação quantitativa cuja fonte é o Instituto Nacional de Estatística (INE), a reportagem recorda ainda que *“entre os 25 anos e os 34 anos, um em cada cinco está*

¹⁹⁰ Ver discussão na alínea 1.1. do Capítulo 1 da I Parte.

¹⁹¹ Palavra obtida da fusão por contracção das palavras *desempregado* e *precário*.

economicamente dependente da família” (Visão, 13/01/2011, pp. 73) e que *“no último trimestre de 2009, a taxa de desemprego dos jovens com menos de 25 anos atingiu os 23.4 por cento”* (Visão, 13/01/2011, pp. 74). Também numa das suas primeiras edições de 2011, no caderno de Economia do jornal Expresso, a jornalista Cátia Mateus resume a situação geral do emprego de um *“país que em dois anos perdeu 264 mil postos de trabalho, 322 empregos por dia”* e que *“arranca para 2011 com o Código Laboral na mesa de reflexão”* (Expresso, caderno de Emprego, 8/01/2011, pp. 5). Semanas depois, no mesmo caderno do semanário português, Cátia Mateus escreve ainda outro texto, baseado em dados do Instituto de Emprego e Formação Profissional (IEFP), que constata uma subida de 11 por cento, em 2010, do desemprego entre licenciados em Portugal, país com *“50 mil profissionais com qualificação superior, mas sem trabalho”* (Expresso, caderno de Emprego, 21/01/2011, pp. 4).

Após a convocatória do protesto, a repórter do Expresso voltará ao assunto, fazendo um novo levantamento estatístico da situação do desemprego entre licenciados. Partindo agora de dados do INE, distintos dos do IEFP (organismo estatal directamente dependente do Ministério do Trabalho e da Segurança Social), a jornalista conclui que o número de licenciados portugueses sem trabalho ascendia, no terceiro trimestre de 2010, a 68 mil e quinhentos (11.2 por cento do total de desempregados)¹⁹². Dados que significam, em apenas uma década, um aumento estatístico para *mais do que o dobro*, do número de licenciados desempregados ou com vínculos de trabalho precários (Expresso, caderno de Emprego, 19/02/2011, pp. 5). Citando estatísticas do mesmo INE já referentes ao primeiro trimestre de 2011, ou seja, tratadas após o protesto de 12 de Março, o jornalista José Vegar refere, no prefácio ao livro *Á Rasca – Retrato de uma geração*, que estes valores se situavam, entretanto, num total de 75 mil desempregados portugueses com formação superior (Vegar *in* Pinto, 2011: 8). O *dossier* do jornalista da Visão, João Dias Miguel, *Vidas precárias*, publicado na edição que antecedeu o protesto, indica números ainda superiores (Visão, 10/03/2011, pp. 82-89). O artigo baseia-se em dados fornecidos pelo Inquérito ao Emprego de 2010 do INE e pela central sindical CGTP, e fala em 26.1 por cento de desempregados licenciados até aos 24 anos de idade, no final de 2010. Os valores referentes ao número de pessoas com vínculos de trabalho precários variam conforme a fonte usada pelo

¹⁹² Notar-se-ão, nestes dados, várias discrepâncias, que terão a ver com a origem e o tipo de dados tratados bem como a diferença de tratamento estatístico entre o IEFP e o INE. Embora os períodos em análise não coincidam totalmente, de acordo com o IEFP, a taxa de crescimento do número de licenciados desempregados (o IEFP fornece um total de 50 mil no final de 2010) ter-se-á cifrado em 11 por cento entre 2009 e 2010. Já os dados do INE, apurados para o terceiro trimestre de 2010 e, por isso, antes do ano terminado, apesar de indicarem um número total de licenciados desempregados superior ao do IEFP (68 mil e quinhentos), contabilizam um crescimento menor do desemprego de licenciados em 2010, cifrado em 6.5 por cento (Expresso, caderno de Emprego, 8/01/2011, pp. 4; 21/01/2011, pp. 5). Não nos parece, contudo, decisiva para a nossa análise, uma compreensão aprofundada destas discrepâncias mas, antes, a constatação da evolução rápida do fenómeno durante os meses que antecederam o protesto da *Geração à Rasca*.

jornalista: a CGTP, contabilizando os bolseiros, os estagiários e outros contratos atípicos, encontra um total de 1.4 milhões de trabalhadores precários em Portugal, enquanto o inquérito do INE identifica cerca de 810 mil. No entanto, tal como já havia sido referido num dos artigos de Cátia Mateus para o caderno de Emprego do Expresso, mesmo para o INE, a situação comparativa dos licenciados demonstra uma *mais do que duplicação* do número de licenciados precários, entre 2000 (cerca de 80 mil) e 2010 (cerca de 200 mil). Daí que, nas semanas que antecederam o protesto, e coincidindo com a emergência deste à *visibilidade mediada*, os repórteres tenham ido à procura de situações que pretendiam fazer a difícil demonstração de *“como é possível viver a falsos recibos verdes ou com biscates pagos a ‘envelope’ a cinco euros e menos por hora”* (Visão, 10/03/2011, pp. 82). Tentativas mediáticas de demonstração, pois, da existência de uma geração encerrada numa *“nova espécie de clandestinidade”*, perto de 4 milhões de jovens residentes em Portugal, dos 18 aos 39 anos de idade¹⁹³, incapazes de desenhar *“um projecto pessoal, porque sabem que o trabalho pode acabar a qualquer momento”* (Vegar in Pinto, 2011: 7).

O problema específico dos *falsos recibos verdes*¹⁹⁴ e da precarização mais geral das relações de trabalho em Portugal já tinha, aliás, motivado o aparecimento, em anos anteriores, de movimentos e associações cívicas independentes ou com ligações não totalmente assumidas relativamente a partidos políticos de esquerda. O grupo de trabalho *FERVE, Fartos/as d’Estes Recibos Verdes*, surgiu no Porto em Março de 2007 e, no seu manifesto fundador, afirma ter sido criado para denunciar as empresas que recorriam aos *falsos recibos verdes*. No texto, o *FERVE* recusava-se a *“viver numa sociedade que é conivente com este novo tipo de escravatura laboral”* (publicado a 4/04/2007, consultado online a 1/09/2011). O movimento *Precários Inflexíveis* nasceria poucos dias depois, com a participação de um grupo de trabalhadores em situação precária na manifestação do 1.º de Maio de 2007, em Lisboa (Sapo Notícias online, 7/04/2011, consultado a 1/09/2011). A estes seguir-se-iam ainda outros grupos, cujos âmbitos de acção seriam menos genéricos, incidindo em sub-campos como o dos artistas, como sucedeu com a *Plataforma dos Intermitentes do Espectáculo e do Audiovisual*. Todos, sem excepção, têm, no

¹⁹³ A projecção feita a partir dos Censos de 2001, indica que, no início de 2011, deverão existir em Portugal 3826486 residentes com idades entre os 15 e os 39 anos (Pinto, 2011: 14).

¹⁹⁴ Expressão usada em Portugal para descrever a utilização ilegal e abusiva, por parte das entidades patronais, do chamado *recibo verde* que, de acordo com o quadro legal, consagra uma relação de trabalho independente, de colaborador mas não de funcionário, logo, não podendo estar sujeita a situações em que o trabalhador obedece a *“uma hierarquia dentro da empresa, cumpre um horário de trabalho por esta estipulado, exerce actividade nas instalações da empresa e usa as ferramentas de trabalho fornecidas pela mesma”*, que configuram o quadro descrito como *falso recibo verde* (Destak online, 15/06/2009, consultado a 1/09/2011).

entanto, como pano de fundo comum, a *precariedade laboral* e farão, por seu lado, parte do pano de fundo do protesto de 12 de Março de 2011.

Nos primeiros dias do ano, a circulação de mensagens no espaço público *mediático* começou, aliás, a fazer-se sob um conjunto de signos que, apesar de, aparentemente, reflectirem contextos diversos, se poderiam subsumir a este mesmo pano de fundo, dispersando a noção de *precariedade* por zonas do espectro laboral que não estariam, à partida, conectadas. A aplicação, aos *recibos verdes*, a partir de Fevereiro, das novas regras do Código Contributivo, ilustra uma dessas zonas de contacto com a *precariedade*. Já não se trata aqui, apenas, da questão geral do vínculo precário, mas de uma acrescida penalização que interfere, directamente, com os rendimentos do trabalhador ao resultar em “*mais IVA, mais IRS e, sobretudo, uma nova e mais pesada taxa de Segurança Social*” (Visão, 27/01/2011, pp. 58), obrigando os trabalhadores a recibo verde a pagar *quase metade do seu rendimento ao Estado* (Expresso, caderno de Emprego, 8/01/2011, pp. 4; Visão, 10/03/2011, pp. 84). Simultaneamente, a discussão pública do início do ano centrava-se igualmente numa tendência de *fragilização* dos vínculos laborais tradicionalmente mais sólidos, dividindo-se por dois vectores essenciais de instabilidade: a *diminuição das indemnizações por despedimento, aplicável aos novos contratos de trabalho* (Expresso, caderno de Economia, 29/01/2011, pp. 5) e a *redução dos salários dos funcionários públicos e de empresas do Estado* (Visão, 6/01/2011, pp. 33-36). Num artigo de opinião que escreveu em finais de Janeiro, o jornalista da revista Visão, Pedro Camacho, chamaria a atenção para o facto de as alterações previstas às leis do trabalho constituírem um “*claro incentivo aos contratos a prazo*”, tornando “*mais fácil, mais barato, despedir, e mais difícil, mais caro, contratar*” (Visão, 27/01/2011, pp. 41). Estas alterações levariam, semanas mais tarde, Tiago Gillot, activista do movimento *Precários Inflexíveis*, a declarar em entrevista à mesma revista que “*estamos a assistir a uma transformação enorme, em matéria de direitos, como se vê pelo Código do Trabalho. Há um novo projecto social, que não tem futuro e é injusto*” (Visão, 17/02/2011, pp. 14). Para Tiago Gillot, a questão é *transversal* a toda a sociedade.

Caminhos que seriam, contudo, considerados irreversíveis e, em alguns casos, imprescindíveis, por um conjunto de outras análises, publicadas na mesma altura nos *media* portugueses. No caderno de Economia do Expresso, da última edição de Janeiro, o jornalista Nicolau Santos constatava a inexorável evolução para uma *Europa social à pequinense*, escrevendo: “*Não nos iludamos. Ao contrário do que se esperava com a globalização, os direitos dos trabalhadores chineses pouco avançaram. Em contrapartida, os direitos dos trabalhadores*

européus vão claramente a pique” (Expresso, caderno de Economia, 29/01/2011, pp. 5). No primeiro caderno da mesma edição, num artigo de opinião a que deu o título *A Geração de Rute* (mas escrito antes do surgimento do protesto da *Geração à Rasca*), o investigador universitário e especialista em política internacional, Miguel Monjardino, defendia, entretanto, que *“precisamos de muito mais empresas privadas e de um quadro político, legal e fiscal que favoreça claramente a iniciativa individual e empresarial”* (Expresso, 29/01/2011, pp. 31). Cerca de um mês depois, numa entrevista à revista Visão, o então recém-empossado reitor da Universidade de Coimbra, João Gabriel Silva, já questionado a partir dos ecos mediáticos da canção dos Deolinda, *Parva Que Sou* (que analisaremos adiante com maior detalhe), afinaria por um discurso de *responsabilização individual* dos detentores de formação superior, considerando que *“o Estado tem absoluta obrigação de garantir a educação, o conhecimento. A responsabilidade de o utilizar, de o transformar num modo de vida é de cada um. Os cidadãos têm de pegar o destino nas suas mãos”* (Visão, 24/02/2011, pp. 51). Entretanto, apoiando-se numa perspectiva ainda mais extremada das mudanças às leis do trabalho, o investigador Henrique Raposo, já havia concluído, nas páginas do Expresso, que *“a nossa lei pugna por uma blindagem vitalícia em redor dos empregos já criados, e despreza os vectores que levam à criação de novos empregos. Não por acaso, quando entrou na vida adulta, a minha geração encontrou um terreno de jogo minado”*, apontando, assim, para um cenário ideal que *“passaria pela aplicação destas mudanças aos contratos em vigor”* (Expresso, 5/02/2011, pp. 37). Também o investigador em Economia, e especialista no mercado de trabalho, Pedro Portugal, entrevistado por Ana Filipa Pinto para o livro *À Rasca – Retrato de uma Geração*, considera que o sistema português de relações de trabalho *“tende a proteger quem tem emprego e a dificultar a entrada nesse mesmo mercado”* (Pinto, 2011: 14). O investigador relaciona a fraca abertura do mercado de trabalho com o facto de Portugal ser o *“país da OCDE onde a situação de desemprego é mais longa”* (Pinto, 2011: 15), atingindo, em média, os dois anos de duração. Finalmente, em entrevista ao caderno de Economia do Expresso, publicada no início de Fevereiro, Fernando Ulrich, presidente executivo de um dos maiores bancos portugueses, o BPI, defenderia a ideia de que *os despedimentos deveriam ser mais fáceis e mais caros* (Expresso, caderno de Economia, 5/02/2011, pp. 2-3), concretizando uma noção próxima de uma *flexigurança*¹⁹⁵ aplicada à dissolução dos vínculos de trabalho.

A *precariedade* relacionada com o trabalho e com as expectativas de futuro emerge, assim, sob vários modos de apresentação, quando persistimos na indagação das condições

¹⁹⁵ Consultar discussão sobre esta noção na alínea 1.1. do Capítulo 1 da I Parte.

contextuais em que se originou o protesto da *Geração à Rasca*. Surge, por exemplo, transmutada de *mobilidade*, na capa da revista Visão de 24 de Fevereiro de 2011, e no título *Onde há (bons) empregos lá fora*. A chamada de capa remete para um *dossier* da autoria de Paulo M. Santos, intitulado *Vá para fora... formado cá dentro* (Visão, 24/02/2011, pp. 54-59), no qual se recorda a estimativa de 75 mil licenciados portugueses sem emprego e uma taxa de desemprego entre os jovens até aos 24 anos de idade situada na ordem dos 23 por cento. É esse o enquadramento que, por comparação a uma suposta realidade *exterior* em que “*engenheiros, informáticos, arquitectos e técnicos de saúde têm muita oferta de emprego*” (Visão, 24/02/2011, pp. 54), justifica a elaboração de um discurso que praticamente parece não deixar alternativa à mobilidade destes profissionais, quase convidados a sair do país. Se, por um lado, parece persistir em Portugal “*uma geração que se recusa a encarar a emigração como a única solução possível*” (Expresso, caderno de Emprego, 19/02/2011, pp. 5), muitos já o terão feito, de facto, e de forma progressivamente mais visível. De acordo com um artigo publicado na edição do Expresso do dia em que o protesto saiu para as ruas, “*em 2010, pelo menos quatro diplomados por dia abandonaram o país em busca de trabalho no estrangeiro*” (Expresso, 12/03/2011, pp. 16), o que, contabilizado a partir dos dados fornecidos para este texto pelo IEFP, significa um aumento de 57 por cento nas saídas de portugueses licenciados para o estrangeiro, comparativamente ao ano anterior.

Mas a *precariedade* surge ainda transmutada em *flexibilidade* no conjunto de situações tratadas pela reportagem de Joana Pereira Bastos, publicada no primeiro caderno do Expresso de 26 de Fevereiro de 2011, intitulada *300 mil têm dois empregos* (Expresso, 26/02/2011, pp. 18-19). Retratando, maioritariamente, a situação de *adultos jovens* que “*trabalham quase de sol a sol, sem direito a pausas ou a descanso*” o texto justifica a abdicação quase total de direitos, para um universo de cerca de 296 mil portugueses (dados do INE), a partir de uma realidade individual marcada por situações como a “*precariedade, o endividamento e, sobretudo, os baixos salários*” que “*explicam, na grande maioria dos casos, a necessidade de recorrer ao duplo emprego*” (Expresso, 26/02/2011, pp. 18).

É, ainda, uma *precariedade* que se transfere directamente, como *insegurança* e *incerteza*, para a esfera íntima dos agregados familiares. Não só porque, como o jornalista Martim Avelaz de Figueiredo refere, a partir de um documento publicado pelo INE, intitulado *Pessoas*, metade das famílias portuguesas estão forçadas a *viver como pobres*, sendo que “*uma família média tem sempre saldo negativo: daí que 48 por cento não tenha mil euros para uma despesa súbita*”

(Expresso, 5/03/2011, pp. 42), mas também porque aparece associada à própria decisão familiar e individual da natalidade, penalizando primeiramente as mulheres. Um artigo assinado a meias pelas jornalistas do caderno de Emprego do Expresso, Cátia Mateus e Maribela Freitas, afirma que *“três em cada quatro empresas que vão recrutar novos quadros em 2011 deixam de fora as mães trabalhadoras”* (Expresso, caderno de Emprego, 21/01/2011, pp. 6). Insegurança e incerteza que se reflectem ainda na constatação do esvaziamento de expectativas de futuro que a assinatura de um *contrato a prazo* (ou, tal como definido na lei portuguesa, a termo certo) antes provocava. Já não se trata da intensificação de qualquer situação de ilegalidade ou irregularidade, verificada nos *falsos recibos verdes*, mas de, mesmo dentro de um quadro totalmente legal, a precarização das relações de trabalho ter também avançado. Como afirma o investigador Pedro Portugal a Ana Filipa Pinto, ao contrário do que antes sucedia, com a *“probabilidade de pelo menos 50 por cento passarem para o contrato definitivo”*, nos últimos anos essa probabilidade reduziu-se a valores entre os 10 e 20 por cento, o que significa que *“o contrato a prazo já não é uma porta de entrada, é uma situação de permanência”* (Pinto, 2011: 15).

Uma *precariedade* que desemboca, enfim, em impactos variáveis sobre cada um dos indivíduos do difuso colectivo social, constituindo na *interface mundo* a imagem de um país *“deprimido, psicótico e ansioso”*, no qual *“o consumo de psicofármacos disparou numa década”*, tendo, de acordo com dados do Infarmed (Autoridade Nacional do Medicamento e Produtos de Saúde), o consumo de anti-depressivos crescido 177 por cento em dez anos (Expresso, 19/02/2011, pp. 16).

Aspectos múltiplos e complexos de uma realidade empírica que, no entanto, parece não ter reflexo no discurso governamental, como pretende demonstrar o artigo de Rosa Pedroso Lima, publicado na edição do Expresso de 21 de Janeiro de 2011, no qual a jornalista recorda, em paralelo, a evolução da taxa de desemprego durante todo o ano anterior e o discurso, de *“optimismo oficial”*, produzido sobre a mesma quer pela então Ministra do Trabalho Helena André, quer pelo Secretário de Estado Valter Lemos, resultando numa *“diferença entre o planeta onde circulam as declarações e o dos centros de Segurança Social”* (Expresso, 21/01/2011, pp. 14). A formulação da jornalista do Expresso, pretendendo apenas sublinhar um desfasamento factual e situado entre a produção discursiva da esfera política governamental e a realidade empírica específica do desemprego, não deixa de ser demonstrativa de um pano de fundo muito mais abrangente e importante: trata-se, na verdade, de um desfasamento que pode, no primeiro trimestre de 2011, ser analisado como *separação e afastamento entre a esfera política dos*

representantes e as esferas de cidadania dos representados. Os seus exemplos são múltiplos e emergem nos mais variados contextos.

À entrada para o ano de 2011, o primeiro-ministro José Sócrates está no decurso do seu sexto ano consecutivo como titular do cargo. Entre 2005 e 2009, o líder do Partido Socialista (PS) chefiara um governo com maioria absoluta parlamentar que perdeu, contudo, nas eleições legislativas de 27 de Setembro de 2009, mantendo-se como chefe de um governo mono-partidário minoritário, logo, muito mais sujeito à instabilidade do voto parlamentar. Apesar da nova vitória, o ano eleitoral de 2009¹⁹⁶ fora já, no entanto, marcado por uma série de acontecimentos e pelo uso de um argumentário no debate político, que remetiam para um desgaste progressivo na relação de confiança entre o primeiro-ministro, o governo e os eleitores (Expresso online, 15/06/2009, consultado a 2/09/2011; DN online, 17/06/2009, consultado a 2/09/2011; JN online, 2/07/2009, consultado a 2/09/2011; Público online, 2/07/2009, consultado a 2/09/2011). Problemas que se aprofundariam ao longo de 2010, generalizando-se, nos artigos e análises publicados nos *media* portuguesas nos dias de passagem de ano para 2011, a noção de que, pelos mais variados motivos, Portugal tinha “*um governo que ninguém sabe ao certo quanto tempo durará*” (Visão, 30/12/2010, pp. 48).

A erosão da relação de confiança entre representados e representantes não deve, contudo, merecer uma análise meramente circunscrita ao contexto específico da relação entre o governo em funções no início de 2011 e os cidadãos eleitores portugueses. É certo que o esgotamento dessa relação surge, de forma bastante evidente, em inúmeros objectos mediáticos, tanto noticiosos como analíticos. A mensagem de Natal do primeiro-ministro é interpretada, por exemplo, como um misto paradoxal de *realismo* e *ilimitado optimismo* e as estimativas de crescimento da economia portuguesa, feitas pelo governo para 2011, são consideradas *pouco credíveis* (Visão, 30/12/2010, pp. 48). Ainda a propósito de casos que haviam abalado a sua credibilidade durante o ano anterior, José Sócrates é descrito nas manchetes de imprensa, por exemplo, como alguém que “*falou do negócio PT/TVI 11 dias antes de negar conhecê-lo*” (Expresso, 8/01/2011, pp.21). Chefia um governo que tenta sobreviver a um quadro externo e interno de acentuada *crise financeira*, centrada nos problemas do défice excessivo das contas públicas e de uma dívida externa para a qual faltam meios próprios de amortização. Aspectos que

¹⁹⁶ Antes das legislativas de 27 de Setembro, os eleitores portugueses haviam votado, em Junho, para as eleições europeias, nas quais o PS de José Sócrates havia sido derrotado, e voltariam às urnas a 11 de Outubro, para eleger as autarquias locais (para uma consulta aos resultados de todos os actos eleitorais em Portugal desde 1999 sugere-se uma visita à página oficial na internet da Direcção Geral de Administração Interna, no endereço <http://www.legislativas2009.mj.pt/>).

afectam directamente o quotidiano dos portugueses, tendo transformado Portugal no “país da União Europeia onde a carga fiscal mais subiu nos últimos 12 anos” (Visão, 6/01/2011, pp. 52) e provocado, no início de 2011, restrições concretas como o *corte dos salários dos funcionários públicos* e dos trabalhadores das empresas do Estado (Visão, 6/01/2011, pp. 33-36).

Só que o novo ano é celebrado sob uma nebulosa de ainda maior incerteza, parecendo apenas trazer, como futuro possível, o progressivo avolumar dos problemas: na primeira semana de Janeiro, os juros da dívida do Estado português situam-se insistentemente em níveis incomportáveis, acima dos 7 por cento (Expresso, caderno de Economia, 8/01/2011, pp. 5) e, apenas um mês passado, são já “os juros mais altos desde 1997”, sendo que “a fasquia de 7 por cento definida por Teixeira dos Santos¹⁹⁷ já foi ultrapassada até na dívida a sete anos” (Expresso, 12/02/2011, pp. 14). O que, ao significar um esforço acrescido para o pagamento da dívida, “quer dizer que estamos a ficar mais pobres” (Expresso, 15/01/2011, pp. 3). As contas apresentadas no caderno de Economia do jornal Expresso pelo analista Paulo Santos, que incluem a dívida pública e a dívida privada, somam, em meados de Fevereiro de 2011, uma dívida total que “ascende a mais de 320 por cento do PIB”, revelando, para o especialista, uma “situação insustentável, que deverá resultar em níveis de incumprimento elevados” (Expresso, caderno de Economia, 19/02/2011, pp. 22). Daí que, como escreve a jornalista da revista Visão Clara Teixeira, o primeiro trimestre do novo ano surja como um *trimestre fatal*, no qual “os investidores estão a olhar para nós e para a nossa capacidade de resistência (...). Se falharmos, o FMI¹⁹⁸ pode chegar antes do final de Março” (Visão, 13/01/2011, pp. 52). Precisamente o que defende, em entrevista à mesma jornalista, na mesma edição, o antigo ministro das Finanças, Jacinto Nunes: “se não formos capazes, então que venha o FMI” (Visão, 13/01/2011, pp. 50).

Acontece, porém, que também a possibilidade, cada vez maior, de uma intervenção externa na economia e na governação portuguesas suscita inúmeras dúvidas. A aplicação, já verificada, de ainda mais severas medidas de austeridade, impostas por acordos de financiamento estabelecidos com o FMI e a União Europeia, a sociedades como a grega ou a irlandesa é olhada, em Portugal, como antecâmara do que poderá vir a suceder no país, embora haja quem constate que *o FMI não faz milagres* e que a intervenção na Grécia e na Irlanda apenas terá servido “para ganhar tempo na resolução dos problemas” (Expresso, caderno de Economia, 15/01/2011, pp. 8). Igualmente em Janeiro, o sociólogo Boaventura de Sousa Santos avisa, em artigo de opinião,

¹⁹⁷ Ministro das Finanças do Governo português em Janeiro de 2011.

¹⁹⁸ Fundo Monetário Internacional.

que *“a intervenção do FMI teve sempre o mesmo objectivo: canalizar o máximo possível de rendimento do país para o pagamento da dívida”* (Visão, 13/01/2011, pp. 26). Prevendo um cenário, que de facto se viria a verificar¹⁹⁹, de aumento progressivo da pressão das principais agências internacionais de notação financeira, que avaliam o risco relativo às dívidas de empresas e Estados, o investigador português adverte para o facto de a *‘solução da crise’* poder passar pela *“eclosão da mais grave crise social dos últimos 80 anos”* (*idem*). A rápida evolução da realidade empírica nos sentidos antecipados por Boaventura de Sousa Santos, leva a jornalista da Visão Áurea Sampaio a considerar, no princípio de Fevereiro, por um lado, que *“esta crise foi subindo os degraus da escala social e a percepção é de só uma minoria lhe escapa”*, o que *“vai engrossando o caudal de gente com amanhã incerto, tantos sem nada a perder, argamassa da revolta”* (Visão, 3/02/2011, pp. 44) e, já no início de Março, Clara Teixeira, a constatar, por outro, que *“cumprir a meta do défice de 4.6 por cento do PIB, em final de 2011, poderá custar-nos mais e mais austeridade”* (Visão, 3/03/2011, pp. 62).

Percebe-se, assim, que o ano de 2011 fosse perspectivado, desde o começo, como um *“ano de muitas dúvidas”*, ano de *“uma crise financeira que persiste”* e que levaria Portugal, *“com grande probabilidade, para um novo ciclo de recessão económica e crise social agravada”* (Visão, 30/12/2010, pp. 48) e, por isso, *“um ano de alto risco”* (Expresso, 15/01/2011, pp. 8), no qual já se desenhava com nitidez o horizonte de possibilidade de novas eleições legislativas, apesar de a legislatura só terminar em 2013.

Mas é sob o signo de outro acto eleitoral, este efectivamente marcado para 23 de Janeiro, que uma reflexão política mais teórica é enquadrada, em Portugal, no início do ano de 2011: as eleições presidenciais. O Presidente português é o único titular individual de um órgão de soberania que é directamente eleito. As suas funções, definidas e delimitadas pela Constituição da República Portuguesa²⁰⁰, afastam-no da acção executiva, atribuída essencialmente ao governo, conferindo-lhe um carácter mais distanciado da acção política quotidiana, mas não o inibem de intervir e influenciar qualitativamente as decisões que podem afectar o país. Por isso, escreve o antigo vice-primeiro-ministro, candidato presidencial e presidente da Assembleia Geral das Nações Unidas, Diogo Freitas do Amaral, que *“com crise ou sem crise, o Presidente da República –*

¹⁹⁹ Situando-se, apenas em parte, a confirmação deste facto, no período que analisaremos no presente estudo de caso.

²⁰⁰ Os poderes e competências do Presidente da República são apresentados pelo texto constitucional em três dimensões distintas: relativamente a outros órgãos do Estado, à prática de actos próprios e nas relações internacionais. As três dimensões estão definidas, respectivamente, nos Artigos 133.º, 134.º e 135.º da Constituição da República Portuguesa. Disponível para consulta integral, na versão actualizada pela VII Revisão Constitucional de 2005, na página oficial do Parlamento Português na internet:

<http://www.parlamento.pt/Legislacao/Documents/constpt2005.pdf>.

quando eleito por sufrágio directo e universal – pode e deve ser o último recurso a quem apelam os cidadãos e as instituições em situação difícil” (Visão, 6/01/2011, pp. 24).

A campanha eleitoral para as eleições presidenciais marca, pois, a agenda imediata e a análise política de quase todo o mês de Janeiro. Sabe-se, contudo, de antemão, que as eleições não se prevêem muito disputadas, dado que o chefe de Estado em funções, o antigo primeiro-ministro de três governos do Partido Social Democrata (PSD) e professor de finanças públicas, Aníbal Cavaco Silva, se apresenta a sufrágio para um segundo mandato e nunca um candidato nessas condições perdera a eleição presidencial no Portugal do pós-25 de Abril de 1974. As sondagens publicadas nos *media* confirmam a tendência de eleição de Cavaco Silva à primeira volta (Expresso, 21/01/2011, pp. 1) e, nas semanas que antecedem a votação, fala-se mesmo num *plebiscito a Cavaco* (Visão, 30/12/2010, pp. 46). O candidato-presidente é visto, por vários motivos, entre os quais, o de dominar tecnicamente os assuntos sensíveis da agenda económica e financeira (*idem*), como aquele que garante uma navegação mais segura. Estando Portugal, como escreve Boaventura de Sousa Santos, na situação de *“um pequeno barco num mar agitado”* (Visão, 13/01/2011, pp. 26), não surpreende um analista contactado pela revista Visão que, *“quando está a chover, as pessoas procuram um lugar para se abrigarem”* (Visão, 30/12/2010, pp. 46).

Só que a aparente segurança, em tempos de incerteza, que a certa reeleição de Cavaco Silva proporciona, surge contrabalançada por um conjunto de factores mais ou menos imediatos que, mais uma vez, perturbam a relação entre representados e representantes, levando os diversos comentadores da actualidade a níveis mais teóricos de reflexão que atingem mesmo, em certos casos, o questionamento do próprio sistema político.

Os sucessivos episódios das semanas precedentes às eleições, alguns deles ecoando temas da agenda mediática que já haviam provocado incómodos ao chefe de Estado (como um alegado envolvimento directo e indirecto no chamado *caso BPN*²⁰¹), revelam um *“caminho muito*

²⁰¹ O BPN (Banco Português de Negócios) foi nacionalizado em Novembro de 2008, por decisão do então governo maioritário de José Sócrates, devido a *“imminente ruptura de pagamentos”* (Público online, 2/11/2008, consultado a 5/09/2011). Da estrutura accionista e dirigente do banco faziam parte figuras tidas como muito próximas ou mesmo antigos ministros e secretários de Estado dos governos chefiados entre 1985 e 1995 por Cavaco Silva, como eram os casos de Dias Loureiro e José Oliveira e Costa (Jornal i online, 15/10/2009, consultado a 5/09/2011), cujas responsabilidades no caso levaram à prisão preventiva de Oliveira e Costa por alegada prática de crimes de *“fraude fiscal qualificada, abuso de confiança, falsificação de documento e branqueamento de capitais”* (Público online, 21/11/2008, consultado a 5/09/2011) e foram objecto de apuramento político no âmbito de um inquérito parlamentar. A nacionalização do banco originou a descoberta de um *buraco financeiro* de perto de 2 mil milhões de euros, que teve de ser coberto, em nome da estabilidade do sistema bancário português, pelo Estado (Jornal i online, 3/11/2009, consultado a 5/09/2011; Jornal de Negócios online, 4/01/2011, consultado a 5/09/2011), sendo considerado um dos problemas que contribuíram directamente para o elevado défice verificado nas contas públicas nos anos seguintes (Agência Financeira online, 23/03/2011, consultado a 5/09/2011). A investigação de ramificações do caso por alguns jornalistas levaria à revelação de que Cavaco Silva terá adquirido directamente a Oliveira e Costa acções do BPN, às quais não teria acesso de outro modo (uma vez que não poderiam ser adquiridas no mercado de capitais), que depois venderia com uma valorização superior a 140 por cento (Expresso online, 30/05/2009, consultado a 5/09/2011; Jornal i online, 6/01/2009, consultado a 5/09/2011).

lamentável” (Expresso, 8/01/2011, pp. 5) para *“uma campanha triste e fruste”* (Expresso, 8/01/2011, pp. 15) e *“sem rasgo”* (Visão, 20/01/2011, pp. 40). O discurso de campanha de um *“candidato-presidente que não deve explicações”* (Expresso, 8/01/2011, pp. 10) é interpretado como *“diversas vezes contraditório, pouco recomendável ou compaginável com as suas responsabilidades como Presidente”* (Visão, 20/01/2011, pp. 40), baseia-se numa *“autoavaliação arrogante da sua honestidade”* (Expresso, 8/01/2011, pp. 5) e terá como resultado que *“Cavaco sai da campanha pior do que entrou”* (Expresso, 21/01/2011, pp. 3). Apesar disso, Cavaco Silva será mesmo reeleito à primeira volta, numa eleição em que, contudo, *“a abstenção arrasa”*, registando um valor recorde em eleições presidenciais em Portugal de 53.27 por cento, e o *“voto de protesto surpreende”* (Visão, 27/01/2011, pp. 36-37), com candidatos relativa (Fernando Nobre, com 14.1 por cento dos votos) ou totalmente (José Manuel Coelho, com 4.5 por cento dos votos) marginais ao sistema de partidos a alcançarem votações não negligenciáveis. As razões para a tendência de aumento nas taxas de *abstenção* e para o difuso *voto de protesto* não serão de fácil definição, se bem que alguns estudos de opinião, como o Barómetro da empresa Eurosondagem, publicado no Expresso a 25 de Abril de 2009, e citado por João Nogueira dos Santos, promotor de um projecto que visa a participação cidadã na vida dos partidos, indique que *“77.3 por cento dos inquiridos não se revêem nos partidos e 73 por cento entre estes consideram que a política partidária se move por interesses particulares e não por interesses nacionais”* (Expresso, caderno de Economia, 19/02/2011, pp. 36).

Os comentadores e analistas não esquecerão estes aspectos, bem como os seus ecos e discursos de vitória e derrota na própria noite eleitoral, nas suas crónicas de opinião a seguir às eleições. Se Pedro Norton, na revista Visão, constata que *“a reeleição, esperadíssima, de Cavaco Silva, marca o primeiro dia do resto da nossa crise”* (Visão, 27/01/2011, pp. 31), na sua coluna semanal de opinião no jornal Expresso, Henrique Monteiro não tem dúvidas de que *“o país vai caminhando para o desastre, com um Presidente que não soube ganhar e um chefe de Governo que não sabe perder”* (Expresso, 29/01/2011, pp. 3) - dando conta de um mal-estar crescente entre os dois principais líderes políticos do país que surgirá, aliás, concretizado nas páginas seguintes do semanário, numa peça jornalística intitulada *Tolerância zero entre Belém e São Bento* (Expresso, 29/01/2011, pp. 4-5). Se Monteiro constata os sinais de uma *“crise de representação política”* (Expresso, 29/01/2011, pp. 3), na Visão, José Carlos de Vasconcelos concretiza alguns desses sinais, indagando *“que lições tirarão os protagonistas e os partidos da insatisfação, descrença, se não repulsa, de tantos cidadãos perante a política, agora de novo manifestadas?”*,

concluindo que *“para defender a democracia (...) é indispensável mudar o sistema político”* (Visão, 27/01/2011, pp. 40).

Se bem que, rapidamente, o foco mediático se desloque das eleições de 23 de Janeiro para os desenvolvimentos convulsivos da actualidade, o que, para o filósofo José Gil, significa que *“as eleições passaram como se nada tivesse acontecido”*, o problema residirá, precisamente, aí:

“Nada se inscreveu da campanha eleitoral que se dissipou no ar e vai em breve desaparecer no esquecimento (...). Mas se não se inscreveu, este ‘período eleitoral’ produziu efeitos no espírito. Deixou as pessoas mais descrentes no sistema político – e a descrença gera desânimo e vulnerabilidade (...). Os portugueses saem destas eleições mais sós” (Visão, 27/01/2011, pp. 24).

Já num artigo de opinião anterior, José Gil relacionara, embora sem o fazer de modo explícito, *solidão* e Portugal. Não o fez, então, no sentido estrito da *crise da representação política*, mas num sentido mais amplo, transnacional, de *ausência de Europa* como espaço de identidade. Escrevendo sobre *crise na União Europeia*, o filósofo escrevera: *“o ‘ser-europeu’ é um ‘dever’ permanente porque a Europa se definiu sempre por um ‘fora’, mesmo dentro de si. Um ‘fora’ que pode agora desaparecer”* (Visão, 30/12/2010, pp. 24). A trança que a *crise* tece, nestes dias do início de 2011, tem também raízes nessa ausência de Europa, ou nas formas como essa ausência se impõe como presença inaudita. A referência tutelar da Europa, cuja face ao longo de décadas, desde a entrada de Portugal, em 1986, na Comunidade Económica Europeia (depois, União Europeia), havia sido a da luminosa e fulgurante melhoria da qualidade de vida e das infra-estruturas, patrocinada pelos financiamentos europeus à economia, transmuta-se agora na face de uma *“Europa mais sombria do que nunca”* (Visão, 30/12/2010, pp. 48). Esta é uma Europa que, de repente, já só parece ter para oferecer a Portugal *“as medidas de austeridade que nos são impostas por Bruxelas”* (Visão, 24/02/2011, pp. 30), ou seja, nas palavras do antigo Presidente da República Mário Soares, não oferece agora mais do que um crescimento que *“tem tendência para ser nulo, com aumento do desemprego – o que no plano social é terrível – e a precariedade do trabalho, criando mais manchas de pobreza”* (*idem*). Se, na prática, no cenário concreto de *crise da dívida*, parece ser *a Alemanha a mandar em vez do FMI* (Expresso, 5/02/2011, pp. 7), isso será apenas o reflexo de um crescente disfuncionamento institucional e político de uma União

Europeia *sem força* (Visão, 20/03/2011, pp. 53-54). Apesar de centrada numa governação mais económica e financeira, a União a 27 vê, nos primeiros meses do ano de 2011, multiplicarem-se notícias de uma *“moeda única em apuros”* (Visão, 10/03/2011, pp. 68) que, a despeito de cimeiras e reuniões das lideranças europeias, lançam o Velho Continente em *“tempos de incerteza”*, nos quais *“o que está em causa já não é, apenas, salvar a moeda única, mas é, sobretudo, salvar a Europa do euro”* (Expresso, caderno de Economia, 15/01/2011, pp. 23). Para Rodrigo Tavares, especialista em Relações Internacionais da Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, assiste-se *“à primeira crise global de governação do século XXI. O Estado, tal como o conhecemos e como foi fundado no século XVII, deu mais uma prova de que se encontra desajustado das necessidades actuais”* (Visão, 3/03/2011, pp. 74).

Será, assim, nutrido num ambiente contextual complexo, que germinará e se alimentará o protesto da *Geração à Rasca* de 12 de Março de 2011: acontecerá num país que chega ao mês de Março de 2011 *“bloqueado”*, com *“um governo fraco, que já ninguém respeita”* (Visão, 3/03/2011, pp. 36) e no qual a maioria dos eleitores *“não confia minimamente”* (Visão, 10/03/2011, pp. 41). Mas também um país no qual há quem veja, à direita do executivo socialista, *“o maior partido da oposição com uma liderança insegura, sem projecto nem equipa visível e que não dá mostras de saber o que quer fazer”* (Visão, 3/03/2011, pp. 36) e, à esquerda, uma indefinição em partidos como o Bloco de Esquerda que *“há 12 anos (...) era o partido do ‘novo’, das causas fracturantes, da ideologia à esquerda da esquerda e do eleitorado jovem urbano”* (Visão, 24/02/2011, pp. 38), mas que agora revela *“velhas divisões dentro do próprio partido”* (Visão, 24/02/2011, pp. 37) parecendo que os seus elementos *“estão entalados entre o que sempre foram e o que poderão vir a ser”* (Visão, 24/02/2011, pp. 40). Um país onde, a propósito de revelações como as dos ordenados e privilégios dos gestores de algumas empresas públicas, superiores, em 2009, aos de *“Barack Obama e Angela Merkel”* (Visão, 3/03/2011, pp. 56-57), há quem considere que *“o mais grave disto tudo é a cegueira. É o PS e o PSD já nem se darem conta dos danos que causam a si próprios, a uma democracia e a uma sociedade onde os intocáveis, à conta dos dinheiros públicos, se governam como querem enquanto os outros cidadãos sobrevivem como podem”* (Expresso, 26/02/2011, pp. 11).

Portugal é, pois, um país que, olhado ainda da varanda de Janeiro, pressente que *“daqui a três meses (ou antes) cá estaremos, à espera que um bloco de cimento nos caia na cabeça. E se nos cair apenas um tijolo, iremos todos celebrar”* (Expresso, 15/01/2011, pp. 3); e que, simultaneamente, na superfície das notícias, observa surpreendido, tal como o resto do planeta, o

início do turbilhão revolucionário em vários países árabes, descrito pelos enviados especiais à Tunísia como “*um ambiente de 25 de Abril*” (Expresso, 21/01/2011, pp. 28) e pelos enviados ao Egipto, como instigado pelos ‘*amigos da revolução*’, os “*filhos do Facebook*” (Visão, 10/02/2011, pp. 58). Um país no qual as análises e artigos de opinião nos *media* reclamam o imperativo urgente da mudança, sob pena de “*se continuar ‘tudo na mesma’, política e socialmente, corremos o risco de a legítima indignação de inúmeros cidadãos, a começar pelos jovens, explodir, com as mais graves consequências*” (Visão, 17/02/2011, pp. 34).

Ou seja, um país cujo *contexto social geral* parece indicar, nos primeiros meses de 2011, que “*quando o vazio se apodera das almas, o mais certo é elas sugarem tudo o que as possa preencher*” (Visão, 3/02/2011, pp. 44).

3.2. Da Deolinda aos espaços de *identificação* originários

Num dos vários vídeos colocados na internet (pedrocadavez)²⁰², que documentam a interpretação da canção *Parva Que Sou* pelo grupo Deolinda, no concerto de 23 de Janeiro de 2011, no Coliseu do Porto, é possível constatar que, antes da peça musical, propriamente dita, é feita uma introdução, pela vocalista do grupo, Ana Bacalhau, que apresenta a canção, dizendo: “*Foi um dia em que nos pediram reflexão. E nós reflectimos... reflectimos... reflectimos. E a conclusão a que chegámos, foi esta: Parva que Sou*”²⁰³.



²⁰² Podem ser consultadas, em secção documental própria (na bibliografia), as hiperligações de cada vídeo referenciado no presente estudo de caso. Por uma questão de simplificação de notação, e para os distinguirmos, remeteremos apenas, no corpo de texto, para o nome/designação dos respectivos autores. Todos os vídeos referidos foram consultados, pela última vez, em 30 de Novembro de 2011.

²⁰³ Os Deolinda estrearam a peça inédita *Parva Que Sou* no concerto do Coliseu do Porto, a 22 de Janeiro de 2011, e voltariam a tocá-la no dia seguinte, na mesma sala, e nos concertos do Coliseu dos Recreios, em Lisboa, a 28 e 29 de Janeiro de 2011 (Blitz online, 13/01/2011, consultado a 7/09/2011), tendo sido “*a penúltima canção do alinhamento dos quatro espectáculos*” (DN online, 5/02/2011, consultado a 12/09/2011). No âmbito do nosso estudo, e porque o material de análise que usaremos se reporta tanto ao primeiro como ao segundo destes quatro concertos, consideramos plausível que uma boa parte do público presente no Coliseu do Porto a 23 de Janeiro não tivesse estado no concerto do dia anterior, uma vez que o concerto do dia 23 foi anunciado já em meados de Janeiro de 2011, devido a uma “*grande procura de bilhetes para as primeiras datas anunciadas*” (*idem*). Equivale isto a afirmar que é provável que só uma diminuta parte do público do concerto de 23 de Janeiro tenha tido contacto prévio com a peça *Parva que Sou*, estreada na mesma sala no dia anterior, o que permite aproximar as condições objectivas de análise comparada do que se passou num e noutro concerto.

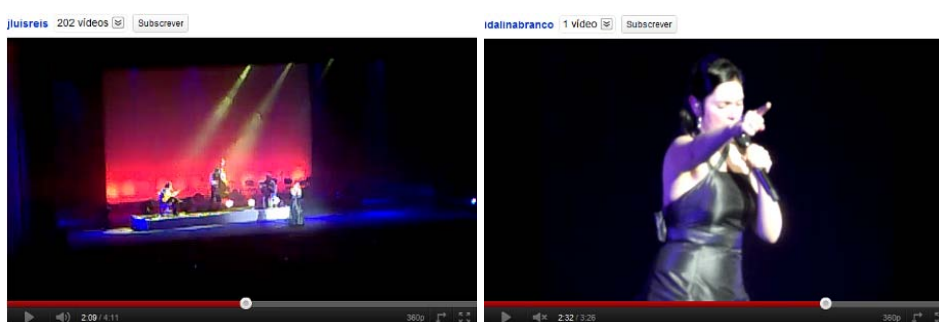
O tom pausadamente irónico de Ana Bacalhau remete directamente para o contexto político imediato, estabelecendo uma *identificação* com as eleições presidenciais que se viveram e que é, legalmente, precedido em Portugal por um dia em que, tal como no da própria eleição, “*é proibida qualquer propaganda eleitoral*” (Mendes & Miguéis, 2005: 55): o vulgarmente designado *dia de reflexão* (Jornal i online, 22/01/2011, consultado a 7/09/2011). A uma falha de *identificações ab anteriori* com a peça musical que se preparam para tocar (que se pressupõe existir por se tratar de uma peça inédita no repertório da banda), os Deolinda respondem com a promoção, junto do público presente na sala, de uma primeira *identificação*, imediatamente prévia à própria interpretação, que logo trata de ligar vários elementos: a estreia de *Parva que Sou* dá-se no exacto momento em que o país vai às urnas para eleger o Presidente da República e corresponde discursivamente à assumpção, pelo colectivo da banda (*‘nós’*), da *reflexão política* que *todos* os cidadãos portugueses são convocados a fazer antes de votarem (Jornal i online, 22/01/2011, consultado a 7/09/2011). Há, assim, uma *primeira ligação sincronicamente partilhável* entre todos (ou, pelo menos, incluindo uma presumível maioria do público)²⁰⁴, situada numa *espacio-temporalidade imediata e delimitada*, ao contexto que atrás estudámos, que será aprofundada pelo próprio conteúdo da canção, todo ele povoado de possíveis *identificações* que, como veremos, elaborarão uma primeira totalização espacializada: a sala repleta do Coliseu do Porto constituirá um primeiro *espaço de identificação* feito de sucessivas e aditivas *ligações identificativas*, que emergem rapidamente, encontrando-se e vibrando no *espaço de aparência* a partir das *ligações* que cada indivíduo participante do momento estabelece ao que está a testemunhar.

O visionamento de alguns dos vídeos disponíveis no YouTube permite-nos uma análise *sincrónica* e comparativa do *acontecimento*. Para tal, detemo-nos em quatro desses vídeos, captados a partir de posições distintas da sala, que documentam a interpretação de *Parva que Sou* no Coliseu do Porto, na estreia absoluta a 22 de Janeiro e na sua primeira repetição no dia seguinte (ver fotografias abaixo).

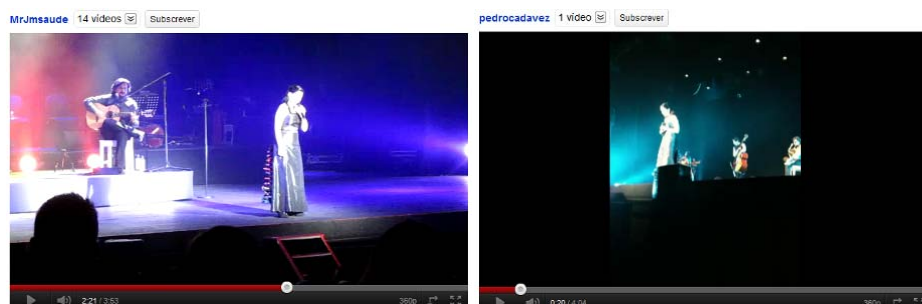
Dos vídeos que se reportam à estreia absoluta da peça, um (jluisreis) inclui a interpretação integral da peça e foi captado de uma posição quase frontal ao palco, embora se situe longe,

²⁰⁴ Se, porventura, houvesse necessidade de aprofundarmos um estudo desta primeira *identificação* partilhada, teríamos de compreender outras precedências *identificativas*. Como já defendemos no desenvolvimento teórico da I Parte deste trabalho, sendo composta de elementos narrativos e temporais combinados e interagentes, a *identificação* pressupõe sempre um *anterior*. Não haverá, assim, um *momento zero de identificações* como poderia ser erroneamente sugerido pelo presente estudo. Assim, teríamos, desde logo, de perceber e estudar as *identificações* que reúnem o público na sala de espectáculos levando pelo menos 2 mil pessoas a partilhar o mesmo concerto de uma só banda com uma determinada assinatura estética e estilo artísticos e, dessas, que *identificações* configuram politicamente o discurso artístico da banda, potenciando, pois, a *identificação* inicial que estamos a descrever. Tal pesquisa, no entanto, só fará sentido numa lógica de deslocamento lateral do presente estudo de caso, para um estudo dos próprios Deolinda como caso.

consistindo por isso de um plano geral relativamente fixo do palco, com visibilidade constante para toda a banda. O outro (idalinabranco) começa durante a entoação do segundo verso da canção, e referencia um ponto de captação colocado na plateia, do lado esquerdo do palco de acordo com a orientação do público, apenas com a banda em linha de vista, o que indicia grande proximidade física do(a) autor(a) do vídeo ao palco, ou seja, o seu possível posicionamento numa das primeiras filas da plateia. Trata-se, de todos os vídeos analisados, daquele em que há maior variedade de escalas e enquadramentos ao longo do plano de sequência apresentado, incluindo várias panorâmicas do palco, mas privilegiando, na maior parte do tempo, a filmagem da actuação de Ana Bacalhau.



Dos dois vídeos registados no dia seguinte, um (MrJmsaude) está captado, da perspectiva do público, de uma posição situada sobre o lado esquerdo do palco, num plano geral mais próximo, essencialmente fixo (exceptuando, como veremos, nos segundos finais), em que são mais visíveis a vocalista Ana Bacalhau (enquadrada à direita) e o guitarrista e compositor Pedro da Silva Martins; o outro (pedrocadavez), foi captado sobre o lado direito do palco, num plano geral fixo, também mais aproximado do que o primeiro vídeo, vendo-se também Ana Bacalhau (enquadrada à esquerda) e outros elementos da banda. A observação dos três vídeos permite-nos, assim, confrontar dois momentos distintos e três perspectivas da actuação da banda e perceber como se foram desenvolvendo as reacções do público às interpretações de estreia de *Parva que Sou*.



Em todos, filmados e disponibilizados na internet sem interrupções ou pós-edição, é possível perceber-se que a vocalista Ana Bacalhau assume sempre uma posição relativamente

central, em pé, de frente e mais próxima do público, mantendo o microfone na mão esquerda e utilizando a direita para reforçar gestualmente alguns dos conteúdos dramáticos da canção. Nos planos captados pelos quatro videastas, os restantes músicos surgem sentados, em posições secundárias, mais afastadas do público, sugerindo sempre, a própria disposição cénica e visual da banda, uma centralidade da vocalista, qualquer que seja o ângulo de visão que o público tenha para o palco. Será, pois, para toda a interpretação vocal e gestual de Ana Bacalhau que a disposição da banda converge, correspondendo certamente esse modo de observação, que se torna evidente, especialmente, nos vídeos captados em posições mais próximas do palco, àquele que a maior parte do público presente na sala privilegiou. O vídeo de *'Mr.Jmsaude'* contém ainda, no final da interpretação, uma série de panorâmicas sobre a plateia, que permitem visualizar o modo como o público reagiu (apesar de, pela captação sonora de ambos vídeos, se ir percebendo auditivamente essa reacção ao longo da própria interpretação da peça). Apenas o vídeo de *'pedrocadavez'* inclui a introdução atrás descrita e analisada, o que, apesar de documentarem o mesmo momento, explica a sua duração total superior, de mais onze segundos (4 minutos e 4 segundos) do que o vídeo de *'Mr.Jmsaude'*. Também é pelo vídeo de *'pedrocadavez'* que se pode perceber a relação entre algumas esparsas palmas do público e as palavras introdutórias de Ana Bacalhau, imediatamente antes de soarem os primeiros acordes de guitarra que abrem, propriamente, a interpretação da peça *Parva que Sou*.

É ainda o facto de os vídeos terem sido disponibilizados sem interrupções ou qualquer tipo de edição posterior que nos permite afirmar com certeza que se trata de documentos que, no seu conjunto, se referem a dois momentos distintos, verificando-se assim não ter ocorrido qualquer erro de datação por parte dos seus autores. Tal conclusão é possível a partir da análise detalhada da interpretação da peça, nomeadamente, de elementos objectivos diferenciadores como o são alguns detalhes musicais e a duração. Enquanto nos dois vídeos que estão referenciados ao dia 23 de Janeiro (MrJmsaude; pedrocadavez), a interpretação, desde a primeira nota audível até ao final do último refrão, tem uma duração coincidente de 3 minutos e 32 segundos, na versão integral captada no dia anterior (jluisreis), os Deolinda executam a peça em 3 minutos e 28 segundos. Por outro lado, há também coincidência total, a nível musical, na interpretação registada pelos dois vídeos datados de dia 23, notando-se diferenças substanciais de interpretação, quer vocal quer instrumental, relativamente aos vídeos do dia 22, especialmente a partir do último par de estrofes.

Há, contudo, um aspecto essencial em que *os quatro vídeos se revelam praticamente coincidentes*: nos instantes e na intensidade relativa e comparada das reacções sincrónicas e sucessivas do público às duas interpretações da peça. Ou seja, sabemos tratar-se de documentos audiovisuais de momentos distintos, passados em dias consecutivos. Contudo, o *acontecimento* que, de facto, os quatro vídeos documentam, é o *mesmo*: ao estabelecermos uma quase total *identificação* entre o instante e a intensidade relativos de cada uma das reacções do público num dia e no dia seguinte (há apenas alguns instantes, durante o segundo par de estrofes, após a primeira repetição do refrão e antes da última, em que, nos vídeos referentes ao segundo dia, parece verificar-se uma reacção mais intensa do público), compreendemos que houve, de facto, uma coincidência objectiva que só se pode dever à simultaneidade de uma verificação individual e partilha colectiva sincrónica da *mesma sequência das mesmas identificações*. O facto de que tal tenha sucedido em dois dias consecutivos, logo, não sendo apenas um fenómeno sincrónico relativamente ao momento *objectivo* (um dado e único *aqui e agora* colectivo) em que se deu, mas revele também um outro nível de sincronismo relativamente a um momento *subjectivo* (um *aqui e agora* individual mas partilhável em momentos objectivos temporalmente desfasados), toca no âmago da nossa investigação. Uma análise específica e comparada do conteúdo dos quatro vídeos pode ser, assim, parcialmente abstraída do facto de reportarem, objectivamente, dois momentos distintos, podendo ser realizada em conjunto, através desta noção de partilha de *identificações*, que se realizam, antes de mais, a um nível subjectivo, no qual a temporalidade corresponde sincronicamente à interpretação da peça, independentemente do momento cronológico objectivo em que esta ocorreu.

É assim que a voz de Ana Bacalhau entoa os primeiros versos que as reacções do público à interpretação se começam a suceder, de forma perceptivelmente crescente, a cada frase terminada pela cantora. A canção está estruturada, de forma muito simples e minimal, sobre uma sucessão de três pares de estrofes musicais, divididas por pequenos interlúdios instrumentais e rematadas por um refrão. O ritmo, que é sempre o mesmo até ao final, é pausado e permite sempre uma audição nítida e inequívoca do conteúdo linguístico. A melodia principal vai-se repetindo de estrofe para estrofe (o que também contribuirá para sugerir uma insistência e persistência das situações linguisticamente narradas). Cada estrofe é composta de um tripleto de versos, dos quais os dois primeiros constituem frases completas, cujo sentido sintetiza e totaliza uma ideia por cada, terminando cada uma com a expressão auto-reflexiva *'que parva que eu sou!'*

– à exceção da última estrofe, na qual os Deolinda introduziram uma variação importante, que será também objecto da nossa análise.

Tal como o título já sugere, a letra de *Parva que Sou* remete para uma narrativa contada na primeira pessoa do singular, através da repetida conjugação do verbo ‘*ser*’ no presente do indicativo (‘*sou*’). Isto é: cada frase, coincidente com os primeiros dois versos de cada estrofe, corresponde ao fragmento narrativo de uma *identificação*, na primeira pessoa²⁰⁵ *de* e *com* uma determinada situação ou característica que o sujeito de enunciação elaborado pelo discurso, a que chamaremos ‘*a Deolinda*’, *é ou experiência*, à qual corresponde a expressão implícita ou explícita de um determinado conceito sentimental subjectivo (que pode ser sucessivamente descrito como de aceitação tácita, resignação, frustração e, finalmente, após a acumulação reflexiva de várias *identificações*, de auto-consciencialização e revolta perante toda a situação descrita, para a qual já remete a constante repetição da própria frase-título), o que contém o potencial de significar a promoção subjectiva, sincrónica e aditiva de semelhantes *identificações* do mesmo tipo (*de* e *com*) no seio do público que testemunha e participa no concerto.

O visionamento dos vídeos comprova, de facto, um conjunto coincidente, quer em termos sincrónicos quer no tipo das manifestações e na sua intensidade, de reacções imediatas, ao longo de toda a interpretação. O público mantém-se suficientemente silencioso para escutar e interpretar o sentido de cada frase entoada por Ana Bacalhau, reagindo de seguida²⁰⁶. Isso sucede, logo, no final do primeiro verso²⁰⁷:

(Estrofe I)

“Sou da geração sem remuneração (...)”

Nos três vídeos em que este instante está documentado (jluisreis; MrJmsaude; pedrocadavez) percebe-se que, mal o verso termina, a sala é percorrida por um sussurro entrecortado por risos relativamente contidos e algumas palmas pouco expressivas e curtas, particularmente audíveis no vídeo de ‘*MrJmsaude*’. O público silencia-se, de novo, para escutar o

²⁰⁵ A ‘*Deolinda*’ ou, como explicaria Ana Bacalhau, em inglês, ao apresentar a canção, semanas mais tarde, num concerto dos Deolinda em Londres, “*uma rapariga, nos seus vinte, trinta e poucos anos, insatisfeita com a sua vida e com o seu trabalho, que é um trabalho precário graças ao qual ela não sente ir a lado nenhum, o que a faz pensar nisso, reflectir sobre a sua própria vida e sobre o mal-estar que sente, chegando no final à conclusão de que está farta da situação. A canção termina no momento em que ela decide agir*” (morpau).

²⁰⁶ Note-se, a este propósito, a título comparativo, a reacção totalmente diferente dos públicos em concertos posteriores à estreia de *Parva que Sou* (já depois da *visibilização mediada* da canção), em que o silêncio em que são escutadas as frases entoadas por Ana Bacalhau nos concertos de Janeiro, no Coliseu do Porto, é substituído por um acompanhamento simultâneo pelo próprio público que, ou aplaude no meio da interpretação, ou canta, com a vocalista, alguns ou todos os versos da peça. A título de exemplo, bastará o visionamento de dois vídeos de concertos distintos, em território português, partilhados no YouTube em Abril de 2011 (racreis; Jamer196).

²⁰⁷ Que ainda não se encontra do vídeo de ‘*idalinabranco*’ que fará também parte do nosso *corpus* central da presente fase analítica.

resto da primeira estrofe e o início da segunda. É interessante verificar aqui um pormenor de construção do discurso, a partir da estrutura da composição musical, que não se repetirá: a própria interpretação da banda, nesta estrofe inicial, parece preparar e reflectir a primeira reacção do público, uma vez que, ao contrário do que sucederá nas estrofes seguintes, em que os primeiros dois versos de cada estrofe que serão entoados por Ana Bacalhau sem pausas entre si, neste caso, a vocalista só canta o verso seguinte após uma pausa, com duração de um compasso, que é apenas preenchida instrumentalmente. Uma vez que este detalhe estrutural se repete na interpretação de *Parva que Sou* em ambos concertos, isso significará uma intencionalidade inerente ao acto original de composição. Isto é, os Deolinda denotam pretender isolar e destacar discursivamente este primeiro verso dos que se seguem, promovendo, assim, uma primeira *identificação* que, *identificando* directamente o sujeito de enunciação com uma *condição* comum a outros (através do ‘sou’ inicial e da sua caracterização como pertencendo à ‘*geração sem remuneração*’), o *situa* perante o público que o escuta pela primeira vez, e no qual existem, potencialmente, outros sujeitos *em condição idêntica*, que poderão, assim, num acto reflexivo imediato, considerar-se *representados*. É a partir daqui que se desenvolve, do jogo permanente entre a composição musical e a letra, a construção de um verdadeiro discurso político.

Após esta pausa, a estrofe I prossegue e o público escutá-la-á com atenção, mantendo-se essa escuta atenta até ao final da estrofe II, o que permitirá outras *identificações*, necessárias à compreensão da mensagem, como o são a de uma primeira definição da própria estrutura da composição, dado que a melodia se repete entre estrofes. Ao conseguir *identificar* a estrutura composicional, isto é, ao perceber o código musical sobre o qual se estrutura o discurso linguístico, o público está *situado* e, assim, *orientado* no sentido deste (este aspecto será reforçado com a sucessão cronológica do refrão ao primeiro par de estrofes, que revela, na íntegra, a unidade estrutural da composição da peça – estrofe/estrofe/refrão – o que coincidirá, como veremos, com as primeiras reacções verdadeiramente intensas do público, que surgirão no final da estrofe II e no final do refrão I):

“(...) E nem me incomoda esta condição;

Que parva que eu sou!”

(Estrofe II)

“Porque isto está mau e vai continuar;

*Já é uma sorte eu poder estagiar;
Que parva que eu sou!”*

A primeira repetição de *“que parva que eu sou!”* torna-se já difícil de perceber em todos os vídeos, porque entretanto se verificara uma muito mais viva reacção do público, com uma forte salva de palmas e várias manifestações vocais imediatamente a seguir ao término do verso *“já é uma sorte eu poder estagiar”*. Apenas nos vídeos do primeiro dia (idalinabranco; jluisreis) se percebe a existência de algumas, muito poucas e isoladas, palmas, após o fim da estrofe inicial. Nos vídeos do dia seguinte (MrJmsaude; pedrocadavez), a sala mantém-se em relativo silêncio durante o primeiro interlúdio entre as duas estrofes, que será, então, intensamente quebrado no instante que descrevemos. O silêncio volta à sala durante o novo interlúdio que antecede o primeiro refrão:

(Refrão I)
*“E fico a pensar;
Que mundo tão parvo;
Onde para ser escravo é preciso estudar;”*

A reacção do público é, agora, mais intensa do que nunca em todos os vídeos. À interpretação dramaticamente densa, e carregada de um tom irónico, de Ana Bacalhau, especialmente na entoação do último verso, corresponde um ruidoso coro de manifestações vocais de apoio e palmas ainda mais fortes e duradouras do que anteriormente. Uma situação que se assemelha ao que sucede, por exemplo, em comícios políticos, nos quais a mensagem do falante é escutada e, mal percebida, pode resultar em reacção imediata do público, em vários instantes ao longo do discurso. Trata-se aqui, de facto, de um primeiro instante em que o público de ambos concertos demonstra acompanhar, captar e compreender os sentidos da mensagem que a peça transmite, denotando os instantes precisos em que se *identifica com* os seus fragmentos narrativos. A interpretação prosseguirá, regressando o silêncio à sala para escutar toda a dupla de estrofes seguintes (III e IV), que vão suscitando reacções esparsas a cada triplete de versos, como é o caso de algumas palmas depois de *“se já tenho tudo, p’ra quê querer mais?”*, audíveis nos vídeos do dia 23, e alguns risos após a frase *“e ainda me falta o carro pagar”*, culminando em mais um aplauso da sala, no final da primeira repetição do refrão. No vídeo de

'*idalinabranco*', captado na primeira noite, é também perfeitamente audível, imediatamente após a entoação de '*e ainda me falta o carro pagar*', do comentário próximo de uma voz feminina que afirma, em tom exclamativo e espontâneo, '*ela está a falar de mim!*', o que não deixa de ser um elemento sincrónico que confirma o que atrás defendemos acerca da percepção cumulativa de uma série de *identificações* específicas, elaboradas pelo discurso da '*Deolinda*', que constroem, potencialmente, *identificações* subjectivas *com* esse sujeito de enunciação.

(Estrofes III e IV)

*"Sou da geração 'casinha dos pais';
Se já tenho tudo, p'ra quê querer mais?;
Que parva que eu sou!;*

*Filhos, marido, estou sempre a adiar;
E ainda me falta o carro pagar;
Que parva que eu sou!;"*

(Refrão II)

*"E fico a pensar;
Que mundo tão parvo;
Onde para ser escravo é preciso estudar";*

Este terá sido, eventualmente, o instante em que se notam mais diferenças relativas entre o que se observa num dia e no outro. Após esta primeira repetição do refrão (II), no dia 22, o público ainda demora alguns segundos a reagir, surgindo na sala uma ovação relativamente tímida já quando Ana Bacalhau está a iniciar a entoação dos versos seguintes. O público presente no Coliseu do Porto, na noite seguinte, reagiria mais rapidamente à repetição do refrão, embora a intensidade e duração dos aplausos também não sejam comparáveis ao que sucedera após o anterior refrão (I). Ou seja, a diferença essencial entre ambas reacções terá mais a ver com o desfaseamento sincrónico em que ocorrem do que, propriamente, com aquilo que as motiva.

O que irá acontecer a seguir reforça, contudo, a nossa linha de argumentação. Trata-se do que poderíamos descrever como um *crescendo* até ao clímax final, coincidente com o fim da interpretação. Nesse *crescendo* participa um recurso discursivo linguístico importante: depois de

toda a letra ensaiar a *identificação* reflexiva de uma situação contextual a que o sujeito de enunciação (a *Deolinda*) parece estar, por vezes, resignado (“*e não me incomoda esta condição*” ou “*isto está mal e vai continuar*”), apesar de ir exprimindo também a frustração insistente de um “*que parva que eu sou!*”, eis que tudo culmina num grito de revolta:

(Estrofes V e VI)

“Sou da geração ‘vou queixar-me p’ra quê?’

Há alguém bem pior do que eu na TV

Que parva que eu sou!

Sou da geração ‘eu já não posso mais!’

Que esta situação dura há tempo demais

E parva eu não sou!”

Na estrofe VI, Ana Bacalhau entoará, pois, o verso “*que esta situação dura há tempo demais*”, que antecede a transformação da frustração anterior numa afirmação em sentido oposto, “*e parva eu não sou!*”, denunciando o possível começo de uma acção reactiva por parte da *Deolinda*. Mas Ana Bacalhau não se limita apenas a uma dramatização da entoação vocal. Especialmente nos vídeos captados em posições mais próximas do palco (idalinabranco; MrJmsaude; pedrocadavez), percebe-se que, nestes instantes da interpretação, embora com naturais diferenças, não substanciais, entre o concerto da primeira noite e o da segunda, a vocalista teatraliza um conjunto de gestos que, se nos instantes precedentes, se constituíam como indícios continuados de uma *impotência* (a mão direita caída ao longo da maior parte da interpretação, o abanar de cabeça a significar ‘*não*’, a mão a cobrir a face quando se questiona “*se já tenho tudo, p’ra quê querer mais?*” ou outros movimentos que indiciam desalento), se transformarão também em *afirmação da revolta* (quando cerra o punho e o movimentava vigorosamente, erguendo-o no final do verso, ao cantar “*e esta situação durou tempo demais!*”), e de *interpelação directa* ao público presente (erguendo de seguida o dedo indicador e apontando-o ao público quando entoa “*e parva eu não sou!*”).

A reacção do público, tanto no primeiro como no segundo concerto, é avassaladora, no instante em que Ana Bacalhau entoa este último verso da estrofe VI: os aplausos e manifestações diversas que se escutam são intensos e duradouros, ao ponto de nos vídeos do dia 23 nem sequer

se observar qualquer silenciamento do público até ao final da canção, que incluirá ainda duas novas voltas do refrão. No vídeo de *'MrJmsaude'* é ainda possível ver, através de várias panorâmicas da sala, que o público se levanta dos assentos para um longo e ruidoso tributo final, antes mesmo de terminar a interpretação de *Parva que Sou*. No dia anterior, é também possível observar no vídeo de *'Jluisreis'* que o público, que se havia silenciado para escutar o refrão derradeiro, só se começa a levantar dos assentos a seguir ao final da peça, mas o aplauso é igualmente intenso e duradouro.

O estudo contextual que anteriormente fizemos permite-nos não só interpretar o discurso da *'Deolinda'* como político no seu todo, confirmando, aliás, a interpretação que a introdução de Ana Bacalhau sugere (a *reflexão* dos Deolinda em dias que foram dedicados à reflexão política no país, devido às eleições presidenciais), mas *identificá-lo* igualmente no seio dos vários elementos contextuais específicos com os quais estabelece *ligação*. Quem é, então, a *'Deolinda'*, cujo discurso é entusiasticamente recebido nas duas noites consecutivas da sua apresentação?

É, antes de mais, um sujeito de enunciação que pretende *representar*, de forma abstracta, um colectivo apenas definido a partir de um intervalo geracional: a geração *'sem remuneração'*, que vive na *'casinha dos pais'* e que, até certo ponto, não compreende a utilidade de *se queixar*, uma vez que *vê na TV* alguém em condição *bem pior*. A *'Deolinda'* representará, assim, um colectivo geracional que, aparentemente, *não se incomoda* com a condição em que vive, na qual *já é uma sorte poder estagiar*. E parece aceitar mesmo a inevitabilidade do que *'está mau e vai continuar'*, uma vez que a situação de dependência prolongada relativamente à família (a *casinha dos pais*), lhe dá *tudo* (e *'p'ra quê querer mais?'*). Dá-se, no entanto, conta que *está sempre a adiar* os planos para o futuro e que nem sequer dos compromissos económicos do presente se consegue libertar (*'ainda me falta o carro pagar'*). São todos estes elementos contextuais, configuradores de uma dada *condição*, que levam *'Deolinda'* a reflectir. Constata, no fundo, que é *parva* por aceitar a situação e, também, que vive num *mundo tão parvo onde para ser escravo é preciso estudar*. Por isso, assume finalmente a revolta interior com a persistência de uma situação insustentável: *já não pode mais*. A afirmação *'e parva eu não sou!'* significará, finalmente, o assumir retórico de uma acção individual que se seguirá, mas que já não é descrita nem definida por *'Deolinda'*.

Sendo trazido à visibilidade de um acto público, o discurso da *'Deolinda'* não é, pois, atribuível a um sujeito concreto, individual, mas a um sujeito colectivo abstracto, indefinido. A *'Deolinda'* não é mais ninguém na sala e, no entanto, pode ser ou *identificar-se com* cada um, tal

como *reconhece* a voz feminina no vídeo de *'idalinabranco'*. Exposta na superfície do visível, a *'Deolinda'* emerge de um *anonimato* tão puro que, naqueles momentos, se torna um *anonimato comum* a todos os que se encontram no concerto: permanecendo indefinida, como que a pairar, a *'Deolinda'* mantém-se tão anónima como qualquer um dos sujeitos individuais concretos que testemunham e reagem ao seu discurso. Ali, de repente, são potencialmente todos *idênticos*, todos *comuns*. E, contudo, cada um reage, em cada reacção há uma carga simultânea e dinâmica de *identificações* que se disparam da subjectividade e à subjectividade regressam. Formula-se, assim, uma *especialização sincrónica*, uma *comunhão* espaço-temporal. Esta *'Deolinda'*, sujeito de enunciação colectivo e difuso, pode, então, encontrar-se na noção de *interioridade comum*, que o filósofo catalão Santiago López-Petit propõe e que auxiliou na formulação do nosso quadro teórico de hipóteses:

"A interioridade comum é tensão, o auto-dinamismo do que é inacabamento, o formalismo do querer viver. Por isso o nosso propósito não deve ser desvelar a interioridade comum como se de algo obscuro se tratasse, mas sim activar o formalismo. Activá-lo para podermos reinventar-nos como seres anónimos no interior de cada um de nós" (López-Petit, 2010: 114).

Um dos aspectos interessantes que a *interioridade comum* assume é, precisamente, o facto de emergir sem amarras. Uma faísca basta para garantir, por ignição, a mediação: e uma faísca é sempre algo que surge da indefinição e activa uma reacção, que pode ser indefinida ou controlada. É isso que nos é dado observar nas interpretações inaugurais de *Parva que Sou*. Nelas, os Deolinda, sujeito colectivo definido, ocultam-se na enunciação para fazer emergir a *'Deolinda'*, sujeito colectivo abstracto. Como é óbvio, o sujeito definido nunca poderia *identificar-se* totalmente *com* o sujeito abstracto. Que pontes de *identificação* poderão existir entre ambos? Porventura não mais do que a pertença à mesma geração a que pertence a *'Deolinda'*, e daí a legitimidade que emerge da *reflexão* que a banda (definida na introdução como *'nós'* por Ana Bacalhau) realizou, da qual resultou a peça musical, isto é, o discurso. O sujeito colectivo concreto que, recordemos, está a realizar concertos cujo sucesso na procura de bilhetes foi tal que houve necessidade de marcar novas datas (Blitz online, 13/01/2011, consultado a 7/09/2011), não poderia, assim, apesar dessa legitimidade originária, enunciar directamente o discurso de *Parva*

que Sou. Tem de se apagar como sujeito de enunciação, tornando-se mero intérprete, numa mediação que tende a anular-se como tal mas que, como veremos, não desaparece completamente. Por isso, a banda mergulha, intencionalmente, numa obscuridade onde deixe de ser concreta e visível, numa ausência da sua própria *identificação* como sujeito falante, para tornar potencialmente *comum* o verdadeiro sujeito de enunciação. Estaremos aqui perante uma primeira operação sobre as *identificações* que começa a ser compreendida pelo público logo na entoação do primeiro verso. Ao afirmar '*sou da geração sem remuneração*', a '*Deolinda*' já não é os Deolinda.

A *interioridade comum* começa por resultar, assim, de uma operação de activação que parte deste deslocamento de *identificações*. O que os Deolinda realizaram foi, precisamente, a sua própria *reinvenção*: a ocultação dos Deolinda, sujeito concreto, visível e público, abre-se ao surgimento, naquele mesmo *aqui e agora* visível, da '*Deolinda*', que o filósofo italiano Giorgio Agamben definiria como *ser qualquer* (1993: 11), um sujeito abstracto, *comum*. Residirá aqui um *novo* até agora inapercebido, que configurará todo o fenómeno da *Geração à Rasca*, emergindo como modo de compreensão do facto de uma canção ter estado na origem próxima de uma mobilização social tão gigantesca, subitamente transformada em *hino de uma geração* (Visão, 3/02/2011, pp. 32; DN online, 5/02/2011, consultado a 12/09/2011), por traduzir o seu *grito de revolta* (Expresso, caderno de Emprego, 3/02/2011, pp. 5). E deste *novo* faz parte uma *totalização* que a própria '*Deolinda*' realiza: no discurso enunciado pela '*Deolinda*' reúnem-se vários fragmentos que, juntos e ligados pelas *identificações* que suscitam, farão emergir a primeira erupção visível de *espaços de identificação* na sala de concerto que é, também, uma *totalização*. Mas esta só acontecerá, precisamente, partindo do que López-Petit designa uma *reinvenção*, uma activação do *querer-viver* que emerge da *interioridade comum*: da que anonimizou a '*Deolinda*' para a que anonimiza todos os sujeitos individuais que, assistindo ao concerto, se vão progressivamente *ligando* aos elementos do discurso, apagando os seus próprios traços de individualidade para emergirem perfeitamente *anónimos*: o resultado final será, pois, esse irromper, em toda a sala, de uma *interioridade* verdadeiramente *comum*, que se realiza e partilha como *anagnorisis*²⁰⁸, que contém o potencial de provocar a acção sugerida, mas não definida, pela '*Deolinda*'. A situação do sujeito de enunciação que aqui analisamos remeter-nos-ia, pois, para a semiótica greimasiana na qual se afirma que "*a enunciação é a instância da instauração do sujeito*" (Mourão & Babo, 2007: 119), isto é, o sujeito de enunciação não se definiria como prévio

²⁰⁸ Consultar discussão e desenvolvimento teórico da noção contemporânea de *anagnorisis* no capítulo 3 da I Parte.

à enunciação mas como imanente desta. Não devemos, contudo, cair no erro de considerar apenas a situação sincrónica de comunicação, ou seja, pensando a imanência de um sujeito de enunciação absolutamente novo a partir da enunciação inovadora produzida num dado instante isolado pela análise. Há, na verdade, na situação dos Coliseus, uma enunciação prévia, diacrónica, que já tornara imanentes, nos Deolinda e n'a '*Deolinda*', determinados sujeitos da enunciação, mais concretos ou abstractos. E, neste sentido, devemos considerar que a enunciação "*relewa dum estudo total do comportamento da sociedade, duma teoria geral da acção*", ou seja, "*é necessário conhecer a frase, mas também a situação em que é empregue, para saber o que é que faz aquele que a enuncia*" (Mourão & Babo, 2007: 204). Assim, uma análise que se dedique à enunciação terá sempre de a ler nas suas dinâmicas intersubjectivas, antes de a situar na sua imanência subjectiva. Pode, pois, compreendê-la como acto permanentemente formulador e produtor de *espaços de identificação* evolutivos, aditivos ou subtractivos.

A operação de ocultação da banda como sujeito de enunciação nunca será, assim, completa. *Os Deolinda* nunca sairão verdadeiramente do *espaço de aparência*, desde logo, porque são a sua razão original. Nunca a sala do Coliseu do Porto esgotaria em duas noites seguidas se não se tivesse dado a constituição prévia de um *espaço homogeneizado de identificações* de ordem totalmente distinta da que temos vindo a investigar. Seria mesmo demasiado redutora e perigosamente ingénua uma análise que restringisse os aplausos e agitação do público a uma grande e nova *identificação* que transmutasse totalmente, nos cerca de 3 minutos e meio de *Parva que Sou*, a sala do Coliseu do Porto, no local de um comício político, substituindo integralmente um sujeito de enunciação concreto por uma *persona* instantânea mas, ao mesmo tempo, omnipresente. Daí que nunca possamos descrever o crescendo de reacções sincrónicas do público presente nos dois concertos, apenas, a partir da formulação de uma totalidade homogénea, de um só *espaço de identificação* emergente de uma *interioridade comum* activada, neste caso, pelo *querer-viver* da *geração sem remuneração*. Como já referimos, não se trata este de um estudo de caso dos Deolinda, pelo que não iremos aprofundar uma análise específica das *identificações* prévias aos concertos de 22 e 23 de Janeiro de 2011. Mesmo assim, importará clarificar certos aspectos configuradores dessas *identificações* para que se compreenda melhor a operação de *deslocamento de identificações* promovida pela transmutação *dos Deolinda* n'a '*Deolinda*'.

Essa é, na verdade, uma operação que os Deolinda ensaiam desde que surgiram, uma operação que assumem, desde logo, ao proclamarem em entrevistas "*somos a Deolinda!*" (MTV

online, 18/06/2010, consultado a 13/09/2011). Esta *'Deolinda'* é afirmada pelos próprios elementos da banda como uma *persona* emergente do projecto. O segundo álbum da banda, *Dois Selos e um Carimbo* (2010), que seria peça central das apresentações nos Coliseus, é composto de canções que *"surgiram enquanto a Deolinda e a 'Canção ao Lado'²⁰⁹ ganhavam dimensão"* (*idem*). A *'Deolinda'* será, assim, uma *persona* orgânica, viva, que cresce e se modifica com as suas obras, o seu discurso artístico. Não surpreenderá, então, o público que testemunha os concertos da banda, que *os Deolinda se transmutem na 'Deolinda'* sempre que novos acordes se desenham. Só que esta *'Deolinda'* é uma *persona* cujo carácter se mantém *aberto*, intra-mutável, sempre com uma certa margem de indefinição, de potencial *reinvenção*. Ela emerge com um discurso artístico algo diferente, por exemplo, no segundo álbum de originais, *"o momento em que a Deolinda das romarias pouco católicas e dos amores com palito na boca deixa de sorrir com sorriso tão aberto"* (Público online, 16/11/2010, consultado a 13/09/2011), o momento em que a imagem que criara de e para si mesma, *"entre o lisboeta castiço e o cartoonesco urbano"* assume um lado *"menos jovial e mais reflectido"* (Blitz online, 14/06/2010, consultado a 13/09/2011). A *'Deolinda'* que emerge, em 2010, com o segundo álbum, *"cresceu, correu meio mundo e está mais calma"* (*idem*). Terá sido, porventura, uma *'Deolinda'* capaz de crescer o suficiente para poder formular com mais *clareza* do que nunca o discurso político reflexivo e crítico de *Parva que Sou* (Visão, 3/02/2011, pp. 32), canção apresentada pela própria Ana Bacalhau, num dos concertos de Lisboa, como uma das *"mais sérias e duras da banda"* (DN online, 5/02/2011, consultado a 12/09/2011). Enfim, apesar de *aberta e indefinida*, o que reforça o seu potencial *comum e anónimo*, esta é uma *'Deolinda'* que estará longe de poder tomar um corpo totalmente *estranho*, nos concertos dos Coliseus do Porto e de Lisboa, em Janeiro de 2011. Falamos, assim, de uma operação de *deslocamento de identificações* que, em parte, já labora a partir de *identificações* prévias que servem de acesso às novas *identificações* que, como instante isolável, a canção *Parva que Sou* irá promover. Uma operação que, como aqui ficará demonstrado, oculta a banda como sujeito de enunciação prévio mas fá-lo a partir de um deslocamento natural e orgânico.

Importa, neste ponto, estabelecer um primeiro questionamento dinâmico do nosso modelo hipotético, uma vez que já a ele recorreremos para denunciar a existência de *espaços de identificação* distintos mas concorrentes nas duas interpretações consecutivas de *Parva que Sou*. Notaremos que nem todos os *caracteres* que pretendemos indagar na nossa análise serão fáceis

²⁰⁹ Primeiro álbum dos Deolinda, editado em 2008.

de escavar e trazer à superfície. No entanto, julgamos ter aduzido já vestígios suficientes para podermos afirmar que, mesmo numa análise meramente sincrónica de um acontecimento que é parcial ao fenómeno em estudo, é possível nele encontrar aspectos que os denunciam, como: a *intersticialidade*, no modo como, a partir da *reinvenção* dos Deolinda se percebe a emergência sincrónica de uma *interioridade comum* que há-de promover uma *visibilização não mediada* a partir de um mergulho no *anonimato*; a *pluralidade*, no diagnóstico da coexistência espacial e temporal de, pelo menos, *dois grandes espaços de identificação* distintos, que emergem de um encontro sincrónico de múltiplas temporalidades subjectivas, afirmando-se assim, igualmente, o seu carácter *espácio-temporal*; a *organicidade*, manifesta no modo como esses dois grandes *espaços de identificação* se adicionam e misturam, emergindo ambos numa simultaneidade que, no entanto, numa observação sincrónica, surge promovida a partir da dissimulação de um e da superficialização instantânea do outro; e a *hipertextualidade*, surgida, enfim, dos encontros, que apenas podemos divisar especulativamente, das múltiplas *ligações subjectivas* com os *fragmentos narrativos* que atrás tentámos isolar, e das múltiplas vozes que emergem, se manifestam e resultam na espacialização superficialmente observável das *identificações*.

Necessitamos, pois, de investigar estes vestígios. O que nos sugere a necessidade de prosseguirmos e aprofundarmos a análise, partindo de instrumentos de observação complementares, que já não se fundam no sincronismo da audiovisualidade mas que, precisamente, aproveitam o assincronismo para reflectirem o que se passou nestas duas noites de concerto, e nas noites do fim-de-semana seguinte, em Lisboa, que induziria a convocatória para o protesto. Só uma análise assincrónica nos permite, por exemplo, isolar interpretações e sentidos extraídos subjectivamente.

3.3. A palavra anónima e o poder da intersticialidade

É numa observação assincrónica que melhor compreendemos, desde logo, como e porque é que a canção saltou para fora dos limites físicos das salas de espectáculos. Se, como também a nossa análise já confirmou, “*no final, eram muitos os que se identificavam com as palavras entoadas por Ana Bacalhau minutos antes*” (DN online, 5/02/2011, consultado a 12/09/2011), o que se terá igualmente observado no facto de haver “*quem tenha saído de punho erguido, quem não tenha conseguido conter as lágrimas*” (Visão, 3/02/2011, pp. 32), a *espacialização* dessas *identificações* prosseguiria e disseminar-se-ia nas horas e dias que se seguiram, no ciberespaço, através da colocação e partilha na internet, através do YouTube e dos *sites de redes sociais*, dos diversos vídeos captados pelo público. Num artigo que publicou no *site* do jornal Diário de Notícias

a 5 de Fevereiro, o jornalista Davide Pinheiro, contabilizava já um total de 118366 visionamentos “de todas as entradas no serviço de música relativas ao tema” (DN online, 5/02/2011, consultado a 12/09/2011). Dois dias antes, os próprios Deolinda haviam emitido um comunicado, afirmando-se surpreendidos com a reacção dos diversos públicos à interpretação da canção nos Coliseus, que descreviam como “uma reacção tão intensa e espontânea por parte das pessoas que estavam a ouvir uma música inédita” (Blitz online, 3/02/2011, consultado a 22/08/2011; DN online, 5/02/2011, consultado a 12/09/2011), notando que “verso a verso fomos sentindo o público a apropriar-se da canção e a tomá-la como sua. Foram quatro momentos especiais e porventura únicos de comunhão entre nós e o público” (Blitz online, 3/02/2011, consultado a 22/08/2011; Expresso online, 3/02/2011, consultado a 13/09/2011). A questão passará, assim, a centrar-se no desenvolvimento e dinâmicas posteriores dos *espaços de identificação* emergentes dos concertos de Porto e Lisboa que, “a 5 ou 6 de Fevereiro”, levariam os organizadores do protesto da *Geração à Rasca* a convocá-lo, e a inspirar os termos em que foi feita a sua convocatória (Público online, 26/02/2011, consultado a 18/08/2011).

Notaremos que a *intersticialidade* continuará a manifestar-se como carácter essencial nesta fase, removendo as barreiras que pudessem existir à disseminação e desenvolvimento dos *espaços de identificação* entretanto surgidos. Em *sites de redes sociais* e noutros cujos modos de funcionamento se lhes assemelham, especialmente no que diz respeito às formas de participação dos utilizadores e à sua própria *identificação* nas conversações e comentários *online*, o *anonimato* é privilegiado (Recuero, 2009: 119). Não apenas devido ao distanciamento físico mas também pela recorrente utilização de *nicknames*, alcunhas codificadas pelo próprio utilizador que, inúmeras vezes, apenas identificam o próprio perante o próprio, sem que outros elementos de auto-apresentação sejam adicionados. Já em meados dos anos 1990, em *A Vida no Ecrã*, a socióloga norte-americana Sherry Turkle nos descrevia, enquanto cibernautas, como indivíduos *em constante invenção de nós mesmos* (Turkle, 1997: 13). Afirma a autora que, *anónimos*, somos capazes não só de brincar com a nossa própria identidade como com muitas outras que dificilmente assumiríamos no mundo *real* (Turkle, 1997: 16). O *anonimato* dos ambientes virtuais “*abre campo a que os indivíduos exprimam facetas inexploradas de si próprios*” (Turkle, 1997: 273). Já vimos²¹⁰ que, numa lógica de intervenção no espaço público, isto é, quando os utilizadores-espectadores *anónimos* da internet pretendem aceder aos *espaços de aparência* em que se configura a acção política moderna, toda esta potência criativa do *anonimato* surge

²¹⁰ Ver discussão no capítulo 2 da II Parte, em especial nas alíneas 2.2., 2.3.3. e 2.3.4.

enfraquecida, revelando-se como *disempowerment*. Não será difícil percebermos porquê: a *cidadania* opera sempre num espaço de visibilidade, como *identificação* e não como ausência desta. Dá-se, pois, no *espaço de aparência*, um conflito aparentemente insanável, que esvazia o poder de acção transformadora que o *anonimato* possa possuir originalmente. Contudo, ao longo da nossa investigação teórica do espaço público contemporâneo, estudámos também outros aspectos que, de certo modo, questionam estas noções. Subsumem-se esses aspectos, naquilo que aqui nos interessa debater, à ideia de que, ao contrário do que sucedia na *polis* antiga, se assistiu, com a modernidade, a uma inversão progressiva que fez com que o *espectador* tenha deixado de *aparecer* na *ágora*, o que os *media* tecnológicos apenas têm reforçado, desde logo, através da noção de presença/ausência física. Operando a partir da sua esfera *íntima*, progressivamente sujeito à diluição narcótica numa *imagem-libido*²¹¹, o *espectador* parece sucumbir ao *consumidor* e ao *utilizador*, mergulhando num paradoxo que o anula como potencial sujeito de acção, isto é, que o anula como *cidadão*. Mas a ideia de *intersticialidade*, na qual circulam e se alimentam as cinéticas do *anonimato* descritas por Santiago López-Petit, significa que talvez seja necessária uma alteração à chave de leitura contemporânea do problema.

Os *espaços de identificação*, entendidos numa dimensão intersticial a partir de *espaços de anonimato*, significarão, no seio de um pensamento do *ser-espectador*, uma ultrapassagem da noção de *espaços de aparência*. Isto é, nos *interstícios* em que viaja sem barreiras a *palavra anónima*, esta pode ser interpretada como potência de acção política mesmo que escape às categorias modernas da acção cidadã: à *palavra anónima* deixa, desde logo, de interessar qualquer *identificação* prévia do sujeito de enunciação, mas o que transporta essa palavra como potência geradora de *identificações* em *espaços-tempo* partilháveis intersubjectivamente. Este será, na verdade, um dos aspectos que têm sido analisados à luz do *novo* da potencialidade tecnológica das redes informáticas, em fenómenos como o protesto da *Geração à Rasca* ou em todos os que aparentemente sublimam um papel politicamente mobilizador e potencialmente gerador de cidadania²¹²: esquecem-se, contudo, essas análises, de estudar a *palavra anónima* e a sua *intersticialidade* intrínseca, substituindo-as constantemente por uma mera análise dos seus modos de disseminação técnica (por exemplo, como palavra *transmediática*), que dificilmente

²¹¹ Consultar desenvolvimento deste conceito na alínea 3.3. do capítulo 3 da II Parte.

²¹² Mas não apenas. Note-se como esta dispensa de *identificação* prévia entre o interveniente anónimo e a imanência de um dado sujeito de enunciação pode abrir também o caminho a todo o tipo de dislates sobre matérias do quotidiano, patente, por exemplo, nos conteúdos das caixas de comentários a notícias publicadas por órgãos de informação na internet, gerando como reacção invariável o questionamento de uma verdadeira cidadania *online*. O que, bem visto, confirma o que atrás escrevemos sobre a potência criativa do *anonimato*: este, liberto de amarras, abre-se ao novo, à criatividade e, aí, através da enunciação inovadora, à possibilidade de imanência de novos sujeitos de enunciação. Acontece, porém, que nem sempre esta energia criativa será aplicada num sentido de elaboração que seria o sentido da cidadania, mas antes, num sentido de pura destruição.

escapará à viagem de superfície. O presente trabalho analítico deverá, pois, interessar-se mais pela *palavra anónima* e pelos seus modos sociais de disseminação, que nos devolverão muito mais informação sobre as possíveis dinâmicas dos *espaços de identificação* e a sua relação com o que emerge à visibilidade, do que pelos modos especificamente técnicos.

Admitir analiticamente a *intersticialidade*, após o seu diagnóstico empírico, significará, assim, a superação da *identificação* dos sujeitos de enunciação pelos conteúdos significativos dessa enunciação. É certo que uma análise assim fundada corre, teoricamente, o risco de resvalar na infinita multiplicação, em vozes virtuais aparentemente diversas, de um único sujeito de enunciação. Julgamos, no entanto que, no caso que analisamos a partir da sua concretização visível como protesto da *Geração à Rasca*, esse risco metodológico está ultrapassado, devendo pressupor-se, antes, uma grande probabilidade de *identificação* entre diferentes *nicknames* ou nomes de utilizadores registados intervenientes no fluxo comunicacional e a potencial formulação, indeterminada e aberta, de múltiplos sujeitos da enunciação. Em *S/Z*, Roland Barthes (1999: 38) recorda-nos, precisamente, que quanto mais indeterminado é o sujeito de enunciação, mais o *texto* se evidencia como *plural*. É assim que nos encontramos, pois, perante a disseminação e consequente interpretação social da canção *Parva que Sou* na internet, nos dias seguintes à sua apresentação nos concertos do Porto e de Lisboa.

Baseando-nos num critério simples do número total de visionamentos, ao qual corresponderá uma maior disseminação quantitativa através da partilha na internet (pelos *sites de redes sociais*, pelos blogues ou pelo correio electrónico, por exemplo), mas também, através dos sites dos *media* (quando começaram a publicar notícias sobre o assunto, nos primeiros dias de Fevereiro de 2011), atentaremos, antes de mais, nos comentários deixados por utilizadores registados no YouTube, nos dias que se seguiram à colocação *online*, a um desses vídeos. *'Deolinda – Parva que sou, Coliseu do Porto. Assim damos a volta a isto!'* (MrJmsaude) foi colocado no servidor na própria data em que foi captado, o dia 23 de Janeiro de 2011. Até ao dia 14 de Março de 2011 às 23:45, data e hora em que foi feita a recolha empírica para este trabalho (cujo objectivo consistiu essencialmente em recolher os comentários produzidos até ao protesto, embora incluía alguns produzidos nos dois dias que se seguiram, contudo, em quantidade negligenciável tendo em conta a análise que pretendemos realizar que não é de âmbito quantitativo) este vídeo registava um total de 368888 visionamentos e 874 comentários de utilizadores sendo, de longe, o que mais valores absolutos registava. No YouTube, os comentários de utilizadores, distribuídos em páginas de dez comentários cada, são visualizados de acordo com

a ordem inversa da sua colocação cronológica, o que significa que para encontrar os mais antigos é necessário viajar até à última página²¹³. Uma análise sequencial evolutiva terá, pois, de se basear nessa ordem cronológica inversamente linear da visualização dos conteúdos²¹⁴.

Os mais antigos comentários a este vídeo revelam, desde logo, aspectos que podemos relacionar com cada um dos dois grandes *espaços de identificação* que diagnosticámos a partir da análise sincrónica: o que emana das *identificações* com o sujeito concreto da enunciação que se oculta, *os Deolinda*, e o que se elabora a partir do sujeito abstracto que emerge, a *'Deolinda'*.

Num dos primeiros comentários listados, o utilizador *'lydieadem'* escreve que *"fui ao concerto e adorei a música"*, o que denuncia a formulação de um conjunto de ligações, prefiguradas antes e definidas durante o concerto, que se relacionam mais com o sujeito concreto do que com o abstracto, e confirmará ainda o que afirmámos sobre a importância dessas *identificações* prévias na formação de um previsível conjunto de *espaços de identificação* induzidos a partir do discurso artístico e homogeneizados sob *identificações* do e com o sujeito concreto, prévio, da enunciação. Assim se justifica, por exemplo, o facto de o utilizador *'lydieadem'* afirmar que foi ao concerto, o que podemos supor ser verdade. Contudo, outro utilizador, *'lowlifehyppie'*, cujo comentário é imediatamente anterior, já fizera uma interpretação que, para além de partir de uma das ligações possíveis com o sujeito concreto (através da enunciação de *identificações com* a vocalista Ana Bacalhau) sugere a formulação de uma outra ordem de *identificações*: *"esta mulher é fantástica, temos que sair à rua"*²¹⁵. Trata-se da mais antiga referência que o nosso trabalho de recolha encontrou à *identificação* entre a acção política sugerida mas não concretizada pela *'Deolinda'* nos versos da estrofe VI de *Parva que Sou* e a sua possível interpretação como *mobilização* para a acção. Interpretações de idêntico teor surgem, de facto, formuladas seguidamente pelos utilizadores *'MissTufa'* e *'DrBirrento'*. Enquanto o primeiro (ou primeira?) constata um carácter *revolucionário* em *Parva que Sou* que considera já não existir na música

²¹³ Deve, no entanto, reconhecer-se o inconveniente metodológico de o YouTube não fornecer informação rigorosa sobre a data e hora de colocação *online* dos comentários que, certamente, facilitaria a nossa análise. Superaremos esta questão através de uma análise cronologicamente linear, baseada nos modos sequenciais de visualização dos comentários já enunciados.

²¹⁴ Há ainda um aspecto relacionado com a visualização dos comentários no YouTube que pode levar a alguma confusão: o facto de existir também a possibilidade de cada utilizador comentar os comentários de outros (ou os próprios), isto é, de cada comentário poder resultar numa conversação assíncrona própria, à semelhança do que acontece em *sites de redes sociais* como o *Facebook*. A visualização destas sequências próprias de conversação é possível de diferenciar da sequência principal a partir de uma codificação simples que consiste na indicação, no cabeçalho de cada comentário, do utilizador cujo comentário está a ser debatido, através do símbolo '@' seguido do nome desse utilizador: por exemplo, num dos comentários mais antigos da sequência que estamos a analisar, '@MissTufa' significa que o comentário que se segue pretende *debater* ou *responder* a um comentário feito anteriormente pelo utilizador *'MissTufa'*. Outro aspecto que diferencia estas sequências próprias é o de a colocação cronológica dos comentários ser linearmente sequencial, ou seja, ao contrário do que sucede na sequência principal, os comentários aos comentários surgem sequencialmente arrumados a seguir aos comentários a que se referem.

²¹⁵ A grafia original é *"esta mulher eh fantastica temos q sair a rua"*. No presente trabalho, sempre que nos exemplos citados se verificar a enunciação linguística a partir de grafias alternativas como as que são profusamente utilizadas na internet, optaremos por fazer a correcção ortográfica, referindo essa alteração, em notas de rodapé, sempre que notarmos diferenças substanciais entre a forma original e a forma corrigida. Noutros casos, julgaremos desnecessária essa referência e assumiremos, desde logo, a versão corrigida como válida.

desde o “25 de Abril” (de 1974) – no que é contestado pelo utilizador ‘jcsv79’ que dá como exemplos uma peça da banda Xutos e Pontapés e outra de Jorge Palma das décadas de 1990 e 1980, respectivamente –, concluindo, num segundo comentário (em que utiliza o título de uma outra peça dos Deolinda à qual é atribuído conteúdo político)²¹⁶, que “*pode ser que seja desta que o movimento perpétuo associativo dos portugueses vá em frente*”, o segundo escreve que “*esta letra é o espírito fiel da nossa época. Mas... parvos não podemos ser!*”. A confirmação de que a canção *Parva que Sou* terá sido geradora de, pelo menos, uma totalização espacializada e sincrónica de *identificações* surge-nos alguns comentários adiante. O utilizador ‘foamtricot’ (ver recorte) afirma ter estado no concerto de Lisboa, testemunhando que “*foi divinal ver a reacção do público ao ouvir esta música pela primeira vez... e sentir os arrepios dessa ligação imediata*”.

:) Estive na versão de Lisboa e foi um momento incrivelmente bonito..
Até porque foi divinal ver a reacção do público ao ouvir esta música a primeira vez..
e sentir os arrepios dessa ligação imediata... até à emoção dela, como talvez não pudesse deixar de ser... que outro melhor elogio podem estes artistas ter, melhor que este... Sorrisos Espontâneos e Palmas de pé. Bem-Haja Deolinda*
foamtricot há 1 mês

O facto de ‘foamtricot’ referir que esteve *em Lisboa* sugere, no entanto, que, apesar do que já analisámos nos concertos do Porto, terá sido apenas depois dos dois concertos de Lisboa, uma semana depois, que começou a formular-se, de facto, na internet, uma *especialização* de grande escala destas *identificações* através de uma intensificação da partilha e do visionamento do vídeo *online*. Este comentário é, por ordem cronológica, o décimo quinto da sequência. Se considerarmos o número de comentários que o vídeo suscitaria depois (até 14 de Março, ou seja, passadas seis semanas, registava já 874 comentários), verificaremos tratar-se de um número relativamente reduzido, o que sugere que, nesta fase, toda a partilha tenha permanecido ainda relativamente restrita, essencialmente fundada na *intersticialidade* anónima da internet e longe de quaisquer *espaços de aparência*. As seis semanas que se seguiram significariam, pois, um progressivo emergir à visibilidade que conferirá escala, diversidade e miscibilidade aos *espaços de identificação* que tomariam o espaço público a 12 de Março de 2011. Daí que seja importante, à nossa investigação, este jogo permanente entre o sincronismo e o assincronismo, sendo que no primeiro se funda a reunião dos *espaços-tempo* e no segundo, a sua separação, que permite a reconstituição analítica das suas dinâmicas.

²¹⁶ Sobre a existência de significações políticas na peça *Movimento Perpétuo Associativo* dos Deolinda, da qual, por exemplo, faz parte o verso “*agora sim, damos a volta a isto!*” que foi adaptado no título do vídeo cujos comentários estamos a analisar, consultar os artigos *Quem disse que já não se fazem hinos?* (Visão, 3/02/2011, pp. 32) e *Deolinda vão editar o seu ‘hino’ ao precariado* (DN online, 3/02/2011, consultado a 15/09/2011).

De facto, os sinais de uma dinâmica evolutiva interpretativa dos *espaços de identificação* iniciais gerados a partir do discurso da *'Deolinda'*, que terão surgido, primeiramente, dos modos sincrónicos das *identificações* nos concertos, estender-se-iam e definir-se-iam assincronicamente. E tornam-se cada vez mais claros ao avançarmos cronologicamente nos comentários registados. O rasto mobilizador inicial transforma-se gradualmente numa mobilização concreta, que se constituirá também numa primeira resposta à acção sugerida mas não concretizada pela *'Deolinda'* no final de *Parva que Sou*. de um *tem de se fazer algo* começa a passar-se ao *algo que tem de se fazer*. O utilizador *'SakkiPT'* formula essa sugestão de passagem à acção concreta escrevendo que *"agora é não baterem só palmas, é juntarem-se à luta, é virem para a Rua, é reclamarem a condição de geração com futuro! Temos de ser a geração que reclama os seus direitos! Empregos com direitos, escola pública, ensino superior para todos!"*. Trata-se de um apelo cuja formulação é bastante interessante quando a analisamos à luz do nosso modelo. Na verdade, ele sugere, não apenas, uma interpretação transformadora em potencial acção política dos *espaços de identificação* gerados com *Parva que Sou* ao referir, nomeadamente, a passagem de um *'não baterem só palmas'* (que é, concretamente, o que se observa nos vídeos) para um definido *'virem para a Rua'* (o que coincide com a interpretação sugerida no comentário anterior do utilizador *'lowlifehyppie'*), mas sugere também a possível preexistência de grupos que *já estão em luta*, aos quais o público que aplaudiu as estreias de *Parva que Sou* é convidado a *juntar-se*. Sabendo-se, como já referimos na análise contextual, que existiam, há vários anos, em Portugal, movimentos cívicos e organizações como o *FERVE* ou os *Precários Inflexíveis*, e embora se trate de um convite à junção com colectivos não determinados na enunciação (porém subdeterminados nas *identificações* dos porquês da sua *luta* que se podem ligar às sucessivas *identificações* que configuram a condição da *'Deolinda'* na canção), percebe-se que possamos estar perante uma primeira sugestão de fusão dos novos *espaços de identificação*, emergentes dos concertos e da partilha *online*, com *espaços de identificação* preexistentes, relativos às situações contextuais relatadas na peça musical. Relativamente a estes, a falta de *identificação* institucional ou organizacional concreta abre-se à indefinição dos *espaços de identificação* gerados a partir de *Parva que Sou*. Trata-se, assim, de formular a concretização da mobilização de um modo *aberto*, que se alimenta do mesmo carácter *comum* e *anónimo* já percebido nos novos *espaços de identificação* originados nos concertos.

Os comentários registados em sequência assíncrona não se limitam, no entanto, a revelar apenas as ligações que os originaram ou as suas directas evoluções interpretativas subjectivas. À

medida que surgem, tornam-se elementos *conversacionais*, intersubjectivos: se há, por um lado, comentários que apenas remetem ao sujeito de enunciação concreto ou abstracto e à enunciação propriamente dita, outros começam a comentar comentários anteriores, tanto através de comentários que remetem directamente, numa lógica conversacional, ao autor dessa enunciação particular (através do uso de um código informático que é compreendido como resposta directa, que atrás explicámos em nota de rodapé), como de comentários posteriores que, genericamente, se constituem sobre *identificações* de sinal oposto, tornando progressivamente complexa a construção discursiva e a dinâmica evolutiva dos *espaços de identificação* que aí se vão construindo e evidenciando.

Para que a nossa análise possa evidenciar essa cinética evolutiva, a partir da informação empírica recolhida, torna-se necessário que possamos aplicar-lhe uma solução teórica de leitura que abra à noção de *conversação* ou *interacção* a troca de argumentos observada nestes ambientes *online*. Trata-se, como iremos constatar, de argumentos que são, inúmeras vezes, meramente lançados à corrente, não possuindo em si qualquer outra intencionalidade que não seja a de se juntarem a esse fluxo comunicativo²¹⁷. Apesar de nestas trocas e turnos de fala podermos entender a noção de *debate*, este está sempre limitado ao esgotamento dos argumentos de cada interveniente, não se pretendendo, a cada momento, a obtenção de qualquer consenso ou sequer de um esboço de acordo.

Julgamos que a proposta de uma *teoria interaccionista da argumentação*, recentemente elaborada pelo investigador da Universidade do Minho, Rui Alexandre Grácio, contém suficiente abertura para poder permitir a sua aplicação a ambientes no seio dos quais não se pode assumir qualquer *capital simbólico* ou *reconhecimento* prévio dos interlocutores²¹⁸. Grácio (2010: 13-15) defende que a argumentação não tem de ter um âmbito técnico, isto é, não é um *meio para* atingir a *persuasão* dos restantes interlocutores, ou para resolver conflitos, mas algo que fazemos *uns com os outros*. O autor introduz o conceito de *interacção argumentativa*, no seio do qual

²¹⁷ O que parece conflitar com a relação que, a partir de Ducrot, José Augusto Mourão e Maria Augusta Babo estabelecem entre a *argumentação* e a *enunciação*, considerando-se que, no seio de uma teoria dos actos da linguagem, “*como elemento de comportamento, toda a enunciação é uma argumentação, dado que todo o enunciado está em relação com outros que está destinado a fazer admitir (pressuposições) ou com a ajuda dos quais será ele próprio admitido (topoi)*” (2007: 204). De facto, nem sempre estas relações surgem determinadas nos enunciados sucessivos que se apresentam na sequência que temos vindo a analisar. Provavelmente porque se trata aqui da elaboração de um texto *plural*, no sentido de Barthes, diríamos mesmo, hipertextual, no qual o sujeito de enunciação é difuso ou indeterminado. Deve notar-se, contudo, que as teorias da *argumentação* laboram sobre a *persuasão como fim* (Grácio, 2010: 13) e pressupõem uma comunicação *vis-à-vis*, problema que, como discutiremos adiante, consideramos ser satisfatoriamente vencido por uma aplicação a ambientes *anónimos*, onde se verifiquem trocas de argumentos, da teoria da *interacção argumentativa* de Rui Alexandre Grácio.

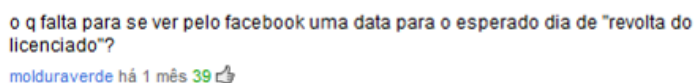
²¹⁸ Na verdade, a proposta de Grácio é ainda ancorada na lógica de funcionamento do *campo social* de Bourdieu (Grácio, 2010: 14), que se funda no princípio do *reconhecimento do capital simbólico* dos jogadores. Consideramos, no entanto, que os princípios teóricos enunciados por Grácio para a *interacção argumentativa*, são resistentes a ambientes originariamente *anónimos*, isto é, nos quais qualquer interacção está, à partida, liberta desse reconhecimento, como os ambientes que nos preparamos para estudar.

considera que “argumentamos (...) por sermos instados a ligar com o conflitual e com o controverso”, ou seja, “porque o estar em desacordo, o questionar, o equacionar os assuntos de uma forma diversa e o confrontar para problematizar se revelam suficientemente importantes para que valha a pena argumentar” ou, ainda, “porque consideramos ter uma palavra a dizer e que os nossos argumentos devem merecer atenção” (Grácio, 2010: 15). A chave teórica de Grácio permitirá, pois, num âmbito de aplicação alargado à interacção entre *anónimos*, que possamos deslocar para a noção evolutiva de *espaços de identificação* a possibilidade de que essa evolução seja interpretável a partir de trocas argumentativas efectuadas em contextos de conversação que não partam, forçosamente, do *reconhecimento* prévio dos interlocutores, ou seja, em contextos formulados a partir de uma sequência cronológica de turnos de fala mais ou menos compostos, mais ou menos síncronos, com mais ou menos interlocutores.

Após uma primeira série de comentários cujo conteúdo é de aprovação geral relativamente aos diversos aspectos de *identificação* imediata e de *identificação* interpretativa que emanam das estreias de *Parva que Sou*, revelando uma construção aparentemente consensual a partir dos *espaços de identificação* originários, eis que aqueles que resultam da interpretação da peça musical começam a ser colocados a teste, por *identificações* contrárias. O primeiro utilizador que contesta a interpretação mobilizadora que se desenha é ‘Ponte83’: “E se em vez de irem para a rua fossem trabalhar? E se em vez de acharem que estudaram para serem escravos fossem fazer aquilo que gostam? Arrisquem... são escravos por vossa culpa. Façam empresas, desenvolvam o país e deixem de se armar em coitadinhos”. A resposta a este comentário surgirá através do utilizador ‘Shponglolep’ que esclarece que “não sei se sabe, mas para se ser precário, é preciso estar a trabalhar (...). E quem se arma em coitadinho é a prima. Lutamos todos os dias, esfalfamo-nos todos os dias para que você ande a fazer comentários idiotas no YouTube”. ‘Ponte83’ responderá de seguida afirmando que é “dono de uma empresa que vale perto de 20 milhões em bolsa” e que gosta do que faz. Um dos aspectos a reter é, desde logo, o facto de a resguarda quase total de *identificação* deste utilizador (que se esconde atrás de um *nickname* decifrável apenas pelo próprio, podendo ‘Ponte’ relacionar-se ou não com o seu nome, o que continuará a revelar-se muito ténue como ligação *identificativa*), não se constituir como factor de impedimento da conversação com outros. No fundo, trata-se aqui de uma conversação em que, como já referimos, interessa muito pouco um sujeito prévio da enunciação, mas aquilo que é enunciado. Daí que sejam as *identificações* imanentes dessa enunciação que estão mais em jogo. Ou seja, ao começar por contrariar e interpelar as interpretações mobilizadoras para uma acção de rua

formuladas até aí, *'Ponte83'* está já a construir, de e para si, uma primeira ordem de *identificações* que se podem subsumir, no imediato, a um *ser contra*. Mas é quando, posteriormente, *se identifica* como suposto potencial empregador e empresário bem sucedido que o debate, de facto, se desenvolve, pouco interessando, para o caso, se o que está a ser afirmado é ou não verdade. O utilizador *'JosePedroSilvaSousa'* indicia-o na sua resposta, ao escrever que *'isso é que é mais preocupante. É você ser dono de uma empresa de 20 milhões e ser tão inculto que não sabe como funciona o mundo real onde se estuda durante 10 anos e vive-se em casa dos pais'*. Outro utilizador, *'kurotenshijam'*, diz desconfiar da veracidade da afirmação de *'Ponte83'* mas *"também pouco me interessa"*, considerando depois que, se essa empresa existe *"é porque não foi criada nos últimos 5 anos. Vá você agora começar a fazer uma empresa nos tempos que correm, sem o seu dinheirinho ou sem um pai que lhe empreste as 'calças' e a malta depois fala"*.

O YouTube tem uma funcionalidade que permite uma medição comparativa da popularidade destas respostas entre os diversos utilizadores registados que participam ou seguem as conversações. É possível a qualquer utilizador com registo no YouTube declarar se *'gosta'* ou *'não gosta'* do que viu ou do que leu, através do uso voluntário de dois botões, que representam uma mão com o polegar apontado para cima e uma mão com o polegar apontado para baixo, que surgem ao lado de cada comentário colocado na sequência. Trata-se, pois, de uma ferramenta que, possuindo menor valor de análise, nos auxilia a perceber uma possível espacialização, mais quantitativa, de *identificações* imediatas relativas a cada comentário colocado no debate. Assim, cingindo-nos ao debate acima descrito, notaremos que, enquanto os comentários de *'Ponte83'* registam valores nulos, os dos outros utilizadores que lhe respondem registam valores positivos, embora baixos (entre os 2 e os 4 *'gostos'*), o que indicará uma tendência relativa de maior aprovação, isto é, uma tendência para maior afirmação das *identificações* que configuram a ideia de mobilização, que se confirmará quando o utilizador *'molduraverde'* pergunta *"o que falta para se ver pelo Facebook uma data para o esperado dia de 'revolta do licenciado?'"*, à qual corresponde um total de 39 *'gostos'* (ver recorte abaixo).



o q falta para se ver pelo facebook uma data para o esperado dia de "revolta do licenciado"?

molduraverde há 1 mês 39 👍

A formulação desta questão denuncia um elemento repetidamente presente em vários comentários anteriores: a falta de concretização da mobilização, sob um modo *identificável* como *não basta falar em acção, é necessário agir*. Denuncia ainda uma determinada percepção da efectiva *espacialização das identificações* relativas à ideia de mobilização, que haviam evoluído a

partir das interpretações subjectivas e intersubjectivas de *Parva que Sou* e da *interioridade comum* de que se alimentou esse processo. Não sendo mensurável, essa *espacialização* social e temporal surge aqui percebida subjectivamente como finalmente suficiente para uma passagem efectiva da palavra ao acto, sob a forma de uma indagação enunciada como ‘*o que falta?*’. Esta vinha sendo posta em causa na sequência de comentários ao vídeo por expressões como “*falamos, falamos, e é tudo bonito quando é falado*” (*‘kurotenshijam*) ou “*isto é verdade, mas a maior verdade é que nós não fazemos nada para mudar*” (*‘mjsm60*). Trata-se, no entanto, de um acto determinado e cuja *identificação* principal, a manifestação de ‘*revolta do licenciado*’, não dá espaço a dúvidas, ligando-se às *identificações* formuladas pela canção. É, assim, natural que um ‘*dia de revolta do licenciado*’ recolha, nesta fase, muito mais opiniões favoráveis do que outras formas e razões de luta que, na sequência cronológica de comentários foram até propostas antes desta, e com a referência explícita de uma data e do tipo de acção.

O comentário de ‘*angelinasequeira*’ apela a um protesto distinto, a 14 de Fevereiro, fazendo uso de uma retórica de ‘*orgulho nacional*’ e ‘*de um país que todos amamos*’, *identificada* com uma afirmação efectiva desse orgulho durante o Euro 2004²¹⁹, através do uso público, generalizado, da bandeira nacional, mas colocando sobre ela uma faixa negra como forma de protesto (ver recorte).

Porque não, tal como o hastear de bandeiras no Euro 2004 para demonstrarmos o orgulho nacional, fazermos o mesmo mas com uma bandeira nacional com uma faixa negra? Nem todos nós podemos dar ao luxo de fazer greves, mas todos nós podemos demonstrar a nossa indignação perante esta classe política que não nos representa nem defende os nossos interesses futuros. Dia 14 de Fevereiro coloquem uma bandeira com uma faixa negra. Por um país que amamos mas que todos os dias vemos morrer aos poucos.

[angelinasequeira](#) há 1 mês

Este comentário surge, na sequência cronológica, imediatamente antes do apelo à marcação de um ‘*dia de revolta do licenciado*’. Não provocará, no entanto, quaisquer reacções. De facto, as *identificações* em que se funda parecem, neste momento, relativamente desajustadas e não concorrentes com as que vêm construindo os *espaços de identificação* que temos vindo a analisar. Remete-se aqui para uma “*indignação perante esta classe política que não nos representa e não defende os nossos interesses futuros*” ao mesmo tempo que se refere que “*nem todos nós podemos dar ao luxo de fazer greves*”. Os colectivos de enunciação que daqui emergem, tentando fundar-se num ‘*nós*’ que possa incluir os colectivos emergentes dos concertos dos Deolinda, ao tocar, por exemplo, em elementos *identificadores* como os ‘*nossos interesses*

²¹⁹ Campeonato da Europa de futebol de 2004, organizado por Portugal. Durante o tempo de duração do campeonato, as varandas e janelas de casas e os automóveis de muitos milhares de portugueses foram decorados por símbolos alusivos a Portugal, como a bandeira nacional ou os cachecóis com as cores nacionais normalmente usados nos estádios de futebol.

futuros’, denunciam-se também num conjunto de elementos divergentes mais ou menos explícitos. O principal deles será, nesta altura, mais do que o carácter de protesto contra uma *‘classe política que não nos representa’*, o facto de se propor aqui uma forma de protesto que, apesar de se afirmar no espaço público, não implica totalmente a rua, quer ao centrar o protesto na colocação de uma *‘faixa negra’* sobre a bandeira nacional, quer ao afirmar que nem todos podem *‘fazer greves’*, o que pode ser interpretado, de modo relativamente implícito, como uma desmobilização de um certo tipo de acção política centrada na rua. Já verificámos, contudo, que a evolução interpretativa dos *espaços de identificação* emergentes dos concertos dos Deolinda se vinha já fazendo no sentido de uma efectiva acção de rua, que se parece definir aos poucos nas conversações *online*. Existe, por outro lado, nestes *espaços de identificação*, uma certa homogeneidade de *identificações*, configurada, desde logo, pela *identificação* de uma *geração sem remuneração* que, *para ser escrava precisa de estudar*, ou seja, uma homogeneidade intersubjectiva que torna mais imediatamente *comum* algo como a *revolta do licenciado* em detrimento de outros modos de *identificação* relativos aos vários contextos que constituem o ambiente. Verificaremos, no entanto que, até 12 de Março de 2011, esta aparente homogeneidade evoluirá também no sentido efectivo de uma heterogeneidade momentaneamente fusional no espaço público: o protesto que toma as avenidas e praças portuguesas terá características que incluirão também os *espaços de identificação* denunciados em comentários como os de *‘angelinasequeira’*. A nossa análise não deverá, pois, perdê-los de vista.

Ao avançarmos na sequência cronológica perceberemos como vão evoluindo os *espaços de identificação*, e como se vão revelando cada vez mais *plurais*, ao mesmo tempo que, encontrando um fundo *comum*, se podem manter *ligados* tornando-se potencialmente aditivos. Convém, pois, que nos situemos nessa linha sequencial: estamos, ainda, numa fase prematura de desenvolvimento das *identificações* que conduziriam ao protesto da *Geração à Rasca*. Trata-se de uma fase essencialmente *intersticial*, que se desenvolve muito mais em *espaços de anonimato*, apesar de nestes existir uma permanente dinâmica eruptiva de superfície, que se intensificará ao ponto de atingir um *visível total* correspondente com o que definimos tradicionalmente como espaço público. Um dos aspectos interessantes desta dinâmica eruptiva é o facto de a interpretação de *Parva que Sou* e respectivas reacções imediatas aos próprios concertos aí se desenvolverem: apesar de se situarem num plano imediato visível, há neles elementos que, como vimos, nos remetem para imediatas dinâmicas *intersticiais*, através do jogo subjectivo das

identificações. O ponto em que nos encontramos será, pois, o de um desenvolvimento prévio da ideia de protesto. Trata-se de o fazer emergir à superfície, a partir desta cinética intersticial.

Como veremos adiante, dá-se uma curiosa evolução neste caso que contém em si um poderoso carácter metafórico: a própria criação de novos espaços de conversação em plataformas *online* que elaboram sujeitos de enunciação mais concretos, como o Facebook, em relativa substituição do anonimato inicial prevalente em plataformas como o YouTube, ilustra a naturalidade da evolução do protesto no sentido da visibilidade: o protesto só pode ser, enfim, configurado como *acção de cidadania no espaço público tradicional* se deixar de ser meramente intersticial, isto é, se se passar a constituir em torno de elementos mais concretos e objectivos de *identificação*, nos quais a *visibilização* de um sujeito de enunciação se torna mais importante. Haverá, pois, uma diferença fundamental entre a manutenção das conversações e debates num ambiente *anónimo* como o YouTube (no qual, como vimos, interessa muito mais a enunciação do que o seu sujeito), e o seu transporte para ambientes que privilegiam já uma muito maior *identificação* objectivadora do sujeito de enunciação. Mas há também um aspecto no qual a *intersticialidade* participa decisivamente: é nela que se busca a *interioridade comum* que permite uma primeira percepção de que a subjectividade pode ser espacializada de modo intersubjectivo, isto é, pode ser partilhada. Esta primeira fase torna-se, por isso, absolutamente fulcral naquilo que será a formulação de uma mobilização para o protesto de rua porque, nesse momento, quem a enuncia como sujeito concreto, já conhece e partilha desse fundo *comum* no qual está já realizada uma primeira espacialização. O facto de a fazer emergir à visibilidade dar-lhe-á escala, embora não se faça sem inúmeros problemas.

A percepção de que a rua pode vir a ser o destino da evolução dos *espaços de identificação* emergentes dos concertos dos Deolinda, começa a assumir centralidade nas discussões no YouTube, também, sob modos de questionamento que disparam o debate para mais amplos ambientes contextuais. A entrada do utilizador *'mgarry'* na sequência, contestando a lógica de uma hipotética acção de rua *identificada* geracionalmente, provocará uma conversação que envolve vários utilizadores, em que entram novos elementos, que começam por um questionamento da legitimação dos mais jovens como *sujeitos políticos*. Esse questionamento emerge na relação dos jovens portugueses com a *democracia representativa*, através da promoção de uma confusão recorrente entre participação nas eleições e participação política, ou seja, colocando-se aí em causa o seu sentido de *cidadania* cuja desqualificação é consequentemente

identificada com uma menor legitimidade para a acção política (ver recorte que reconstitui uma parte da conversação, em que estão destacadas as entradas do utilizador 'mgarry').

sair a rua para quê? os jovens nem votar foram e agora agaram-se a uma música e falam em protestar, era só vê-los no dia das eleições nos centros, nos cafés, cinemas... já no dia da greve foi lindo ver filas completas para centros comerciais, restaurantes cheios... e para acabar quando iniciam as férias "escolares" que tal em vez de fazerem 2 meses de férias irem trabalhar um pouco, sim porque não é vergonha fazer algo que não corresponde ao nosso curso... olhem a vossa volta e veja como fazem na Europa.
mgarry há 1 mês

@mgarry tem toda a razão, estes jovens são uma vergonha, queixam-se por terem os direitos violados, deviam é estar calados, é isso q o bom português faz! As eleições, tudo culpa dos jovens, 53% de Portugal são jovens preguiçosos cm vontade de fzr compras e tomar café! Ninguém se deve queixar de nda, isto tá bem assim e é o melhor país do mundo!

Por esta altura já deve ter percebido q estou a gozar consigo.. boa! Inutil mal informado! Aposto que o 12º lhe bastou quando nem se falava de desemprego.

molduraverde há 1 mês 3

@mgarry e tem os dados que comprovam a sua teoria que foram os jovens que não foram votar? Posso-lhe apostar que quem mais se está a lixar nisto são os jovens que acabaram de sair da faculdade e duvido muito que esses jovens não tenham ido votar. Já agora visto que 1 milhão de eleitores nos livros já nem se encontram vivos ou simplesmente nem lá deviam de estar, acho que esta ideia de que os portugueses não votam é uma mentira. Nos livros havia 9 milhões de eleitores... acredita mesmo nisto?

mestresombra há 1 mês

@mgarry em primeiro lugar, não sabe se os jovens não foram votar. em segundo lugar, não sei quem viu nos cafés, cinemas e centros, mas, se os viu atrás dos balcões, é sinal de que percebeu melhor esta música do que dá a entender. acerca das "férias escolares"... não, não vale a pena. Irem trabalhar um pouco? experimente alistar-se na Randstad ou na Select. talvez aprenda uma ou duas coisas acerca da precariedade. já agora, eu vivo "na Europa". há menos gente pouco informada como você. e é tudo.

ShponglotheP há 1 mês 4

@ShponglotheP sim tens razão foram 53% de reformados e de pessoas no activo que não foram votar, abre os olhos claro que foram os jovens que ã votaram ou vives noutra planeta? vocês estão a defender o quê, o direito de não trabalhar, trabalho precário não é vergonha há muita gente que vive disso e cada vez mais, melhor do que viver à conta dos país até aos 30 anos não?... acordem e mexam-se
mgarry há 1 mês

O que nos interessa, em termos analíticos, num debate como este (que não termina neste ponto), não são tanto, para já, os termos dissensivos em que se desenvolve, mas a constatação de que, a partir de certa altura, este tipo de conversação mais complexa e composta começa a surgir de forma algo recorrente na sequência cronológica que estamos a observar. Embora não nos encontremos em condições objectivas de o provar inequivocamente (devido à falta de registo de data e hora das entradas, dados que o YouTube não permite obter), esta constatação sugere-nos, por um lado, um incremento das interacções em quantidade e, por outro, um estreitamento do intervalo temporal entre elas: o grande assincronismo inicial das conversações, que atrás verificámos no facto de serem relativamente esparsas na primeira semana, antes dos concertos de Lisboa, parece aproximar-se agora de um relativo mas, obviamente, nunca completo sincronismo. Este aspecto pode estar relacionado com o que a investigadora brasileira Raquel Recuero designa o *espalhamento ou migração das conversações*

assíncronas. De facto, enquanto a conversação síncrona *online* se caracteriza por ser feita, normalmente, num “*único espaço, onde as interações podem ocorrer numa identidade temporal próxima, de forma semelhante à conversação face-a-face*” e em que “*os pares conversacionais são facilmente discerníveis*” (Recuero, 2009: 120), a conversação assíncrona tanto pode dar-se num só espaço como espalhar-se por vários (blogues, *sites* de redes sociais, etc.) e envolver mais do que dois interagentes. Os elementos que encontramos nestas conversações assíncronas misturam, pois, uma certa discernibilidade dos pares conversacionais na sequência cronológica²²⁰ (o que se poderá relacionar com a possibilidade de uma certa co-presença temporal), com o surgimento de vários interagentes na mesma conversação, e sugerem-nos assim a possibilidade de um cada vez maior espalhamento, isto é, de uma progressiva espacialização das interações relativas a este vídeo através de um incremento da sua partilha *online*.

Uma espacialização geradora de escala e, conseqüentemente, de um estreitamento dos intervalos temporais de interação, explicaria o facto de, na sequência cronológica de comentários, encontrarmos um cada vez maior número de debates com estas características: ao YouTube começam a confluir, não apenas, os que se *identificam* com o que se passou nos concertos do Porto e Lisboa ou aqueles que se acham previamente *identificados* com os Deolinda, mas também os que, não tendo testemunhado os concertos, se encontram em *identificações* relativas a *Parva que Sou* e os que as interpretam no sentido de uma acção de rua concreta, como, finalmente, os que porventura já só estão em desacordo, *não se identificando* com estas últimas, e visitam a página do vídeo no YouTube para manifestarem esse desacordo. Se o YouTube funciona como local de confluência de um número crescente de diferentes interagentes e se observa a multiplicação dos debates misturando características síncronas em conversações assíncronas, isso poderá sugerir uma dispersão e multiplicação dos pontos de partida.

Socorrendo-nos novamente das metodologias de Raquel Recuero (2009: 122-125), de análise estrutural das conversações em *sites* de redes sociais, se tivermos em conta que a estrutura destas conversações não parece revelar qualquer *capital simbólico* previamente adquirido pelos interagentes, ou seja, não se revela qualquer *reconhecimento* prévio, não decorrente das *identificações* formuladas a partir do próprio teor manifesto dos comentários colocados *online* na página do vídeo, é credível a hipótese de que cada interagente surge no YouTube a partir de diversos e pouco coincidentes pontos de origem. Torna-se, pois, natural, o

²²⁰ Realce-se, mais uma vez, que a visualização da sequência cronológica real não corresponde à apresentação sequenciada que o nosso recorte acima sugere. A sequência real é, de facto, intervalada por algumas (poucas) entradas de outros comentários não relacionados com esta conversação. A mesma foi reconstituída para o nosso recorte, com o objectivo de evidenciar a estrutura sequencial real da conversação.

facto de os debates, já fundados num *anonimato* original que plataformas como o YouTube alimentam, se darem, de facto, entre intervenientes que não se conhecem, reforçando-se o interesse, apenas, daquilo que é enunciado²²¹: se assim for, estaremos próximos da noção de uma *ágora* virtual, na qual a co-presença de actores e espectadores é garantida integralmente a partir de *espaços de intimidade* e de *anonimato* e na qual apenas *aparecem* os enunciados plurais e não os sujeitos da enunciação: uma *ágora* na qual a política só pode existir de modo *intersticial*, circulando como *palavra anónima* e *hipertextual*, fora das categorias tradicionais do espaço público, o que ultrapassa o enquadramento habermasiano que parte de um pré-povoamento em que se constituem, para o debate de temas específicos, esferas públicas efémeras, compostas de sujeitos de acção dispostos *vis-à-vis* (Habermas, 1997: 32).

Note-se que, como já referimos, apesar da abertura teórica que nos propomos explorar, é também no plano do *reconhecimento* dos interlocutores ou interagentes que se continua a situar o registo dos estudos da *argumentação*. Encontramo-lo na formulação teórica de Rui Alexandre Grácio (2010: 14), na sua obra *A Interação Argumentativa*. Ao encararmos a possibilidade de interacções argumentativas no seio de *espaços de anonimato*, ou seja, recuperando a formulação de López-Petit (2010: 109), interacções fundadas numa *verdade livre de sentido*, estaremos a libertar, desde logo, os interagentes dessa pré-condição de *reconhecimento*, intensificando também o desinteresse dos interagentes na obtenção de consensos. Todos se reconhecem *anónimos*, todos se reconhecem *comuns*: os argumentos são trocados através de turnos de fala num espaço em branco, no qual apenas os enunciados são lançados à *identificação* deixando de interessar, ou mantendo aberto e indeterminado, o sujeito de enunciação. Daí que, também neste aspecto, se demonstre, tal como já denunciámos nas nossas reflexões teóricas do capítulo 2 da II Parte, que um estudo dos *espaços de identificação* só possa ocorrer numa possibilidade de pré-existência relativamente a noções mais estabilizadas e territorializadas como o *campo social* de Bourdieu e, também por isso, seja muito menos enquadrável na *acção comunicativa* habermasiana. Habermas só poderá ser, assim, chamado à presente análise, no momento em que o protesto passe a definir-se em *espaços de aparência* o que, como temos vindo a constatar, parece ser algo que escapa à formulação originária do presente caso, mesmo em momentos em que a partilha de *identificações* parece ocorrer no visível: trata-se, na verdade, de um visível feito

²²¹ Este aspecto da prevalência do enunciado surge exemplificado quando, na sequência de comentários, sem se observar sequer qualquer estrutura dialógica directa, à formulação de uma pergunta “*que esperam se forem para a rua?*” considerando-se que “*o que falta é empreendedorismo*” (*MegaZics*) a resposta se percebe vários comentários depois, não por ter sido colocada estruturalmente no *site* como resposta mas pelo seu teor específico, ao questionar “*quando uma pessoa não tem sequer dinheiro para pagar uma renda vai fazer o quê? Ser empreendedor de quê?*” (*heldersantos77*).

de demasiados *interstícios* e de jogos de *ocultação* que permitem a manutenção da subjectividade na intersubjectividade, ou seja, a manutenção do *anónimo* e a afirmação de uma *interioridade comum*.

Isso começa a suceder, de facto, a partir desta evolução em escala dos *espaços de identificação* decorrentes dos concertos de Lisboa e Porto, que se dá, notoriamente, após os dois concertos de Lisboa, nos últimos dias de Janeiro e nos primeiros de Fevereiro de 2011. Mas até que a nossa análise de sequência cronológica encontre os primeiros sinais desta emergência à visibilidade total, intensifica-se a constatação que atrás fizemos: num caldo essencialmente dissentivo e polifónico multiplicam-se alguns debates e desenvolvem-se aspectos singulares das *identificações* disparadas a partir da enunciação da *'Deolinda'*. Tratam-se, a partir de diversos ângulos de abordagem, assuntos como o da *emigração* dos jovens, ora vista como proactividade (*'Megazics'*), ora como solução de recurso (*'SimOes'*); reclama-se o *fim dos recibos verdes* e o *direito a um subsídio de desemprego* para os trabalhadores independentes, elaborando-se explicações sobre as novas obrigações fiscais decorrentes do código contributivo em vigor a partir de Fevereiro de 2011 (*'Odiaxere'*); discutem-se as reacções do público à interpretação ao vivo de *Parva que Sou*, ora depreciando uma *"gente tão parva sempre a interromper com palmas e gritos"* (*'sorh'*) ora testemunhando, pelo contrário que *"a quem lá esteve, as palmas e os assobios não incomodaram nada, ouviu-se tudo do início ao fim"* (*'MissTufa'*); lamenta-se, enfim, o *"país de ovelhas"* (*'9am87'*) em que se vive, renovam-se disponibilidades genéricas para a acção com um *"há que haver força para lutar"* (*'MsJelliel'*) ou um *"agora temos de gritar basta!"* (*'Lowpro68'*) e confessa-se que *"chorei ao ouvir tal é a revolta que me vai na alma!"* (*'cissaqrt'*).

3.4. Das profundezas cinéticas às erupções no visível

Nos primeiros dias de Fevereiro de 2011, isto é, menos de uma semana depois dos dois concertos de Lisboa, os *media* tradicionais entram no processo de disseminação, o que significa que o fenómeno deixa de ser iminentemente *intersticial* e *anónimo* para passar a ter de ser analisado, igualmente, de acordo com as lógicas de funcionamento dos *espaços de aparência* mediáticos, nos quais as dinâmicas de *identificação* se fundam muito mais na *identificação* dos sujeitos de enunciação e na navegação veloz da superfície do visível que se funda, igualmente, na *identificação imediata*. Na sequência cronológica de comentários que temos vindo a seguir, o utilizador *'RadioactiveRosca'* dá, precisamente, conta da emergência do fenómeno ao espaço público mediatizado, contabilizando também, à data, o número de visionamentos que o vídeo já registava no YouTube: *"quase 40000 view numa semana... e notícia no noticiário da RTP1, às*

20:55 de 2 de Fevereiro de 2011". A peça de reportagem a que se refere o utilizador 'RadioactiveRosca', da autoria da jornalista Sandra Felgueiras, seria carregada a 3 de Fevereiro no YouTube pelo mesmo utilizador ('MrJmsaude') que também carregara o vídeo cujos comentários estamos a analisar, e foi aí que a pesquisámos e consultámos.



A peça jornalística desenvolve-se a partir da notícia, que seria difundida no mesmo dia por outros *media*, de que os Deolinda haviam tomado a decisão de editar *Parva que Sou*²²², que o pivô da RTP José Rodrigues dos Santos diz já se ter tornado “a canção de intervenção do momento, e tudo porque fala da situação em que vivem os milhares de desempregados licenciados do país” (MrJmsaude). Será, precisamente, no caso particular de um desses *desempregados licenciados* que a reportagem de Sandra Felgueiras se centrará. Começa, contudo, por reproduzir os primeiros segundos do vídeo anterior de 'MrJmsaude', início que, como sabemos, coincide com os acordes e verso iniciais da interpretação de *Parva que Sou* no Coliseu do Porto, a 23 de Janeiro. Em *voz-off*, a jornalista informa então que “este vídeo já foi visto no YouTube mais de 39 mil vezes. E isto, em menos de uma semana” (*idem*), mostrando um grande plano do contador de visionamentos do vídeo no YouTube, com o número 39397, o que é confirmado no plano seguinte, um plano geral do ecrã do vídeo no YouTube, no qual também é possível perceber a mesma contagem.

A peça de reportagem prossegue, voltando de novo à reprodução do vídeo, na qual é possível escutar os versos iniciais da estrofe II: “*porque isto está mal e vai continuar, já é uma sorte poder estagiar*”. A jornalista da RTP esclarece, então, introduzindo o caso individual que a reportagem torna *exemplar*, que “*dos Coliseus do Porto e Lisboa, onde os Deolinda ousaram tocar este tema pela primeira vez, às redes sociais, foi apenas um instante. O poder da letra, embalado pela voz doce de Ana Bacalhau, tornou esta música no novo hino da geração de Ricardo*”. A reportagem vai sendo, entretanto, ilustrada por imagens de redes sociais reproduzindo a partilha e

²²² A informação foi distribuída pela agência Lusa, a partir de um comunicado dos Deolinda, e publicada em vários *media*, no dia 3 de Fevereiro. Contrariamente ao que é referido pelo utilizador 'RadioactiveRosca' no comentário que acima citámos, a peça da RTP não foi emitida ano Telejornal do dia 2 de Fevereiro mas no do dia 3. A data correcta é referida pelo utilizador 'MrJmsaude' na página do vídeo no YouTube e pode ser confirmada, por exemplo, através das notícias que vão correndo na barra de 'ticker', no rodapé do ecrã, como a da morte da actriz Maria Schneider, desaparecida a 3 de Fevereiro de 2011. Trata-se de um erro de datação que consideramos, no entanto, negligenciável no âmbito da nossa análise.

respectivos comentários ao vídeo, antes de passar para Ricardo Barata, *identificado* como *desempregado licenciado* que começa por afirmar a sua *identificação com* a letra de *Parva que Sou*, dizendo “*sou da geração casinha dos pais*”. Ricardo reconhecerá de seguida que “*a minha vontade é sair de casa, há muito tempo. Acho que é uma aspiração legítima de um jovem de 25 anos querer sair de casa, querer ter a sua vida, o seu ordenado. Mas sei que não tenho grandes possibilidades de sair de casa*”. Sandra Felgueiras remata este testemunho descrevendo, precisamente, a exemplaridade da *identificação* de Ricardo Barata *com* a letra de *Parva que Sou*. “*Ricardo é um dos milhares de desempregados licenciados que se reviu em cada estrofe desta canção*”. E prossegue, esclarecendo que o seu entrevistado “*é mestre em ciência política mas ao fim de quase 20 anos a estudar, dizem-lhe que não tem arte para ofício nenhum neste país*” (*idem ibidem*).

Após mais um testemunho em que Ricardo Barata conta as respostas que recebeu numa feira de emprego, nomeadamente as que referiam uma suposta desadequação entre o seu perfil de formação e o que “*o mercado de trabalho procura*”, a reportagem recentra a narrativa nos Deolinda e no modo como a banda foi surpreendida pela constatação das *identificações* geradas por *Parva que Sou* durante as prestações ao vivo nos Coliseus. A reportagem fecha com uma declaração conclusiva de Ricardo Barata: “*acho que era a hora de irmos para a rua protestar como deve ser*” (*idem ibidem*).

Uma análise ao conteúdo da peça jornalística de Sandra Felgueiras permite-nos, pois, constatar que a mesma opera uma síntese de alguns dos aspectos que temos vindo a anotar no processo iniciado pelos concertos dos Coliseus. Constata, desde logo, e quantifica uma *especialização* das *identificações*, desenvolvida ao longo desses dias, através da contagem do número de visionamentos do vídeo de ‘*Mr.Jmsaude*’ do concerto de 23 de Janeiro e de todas as generalizações discursivas que promove a partir da exemplarização do caso individual tratado: tanto o uso da expressão ‘*geração de Ricardo*’ como o facto de o descrever como ‘*um dos milhares de desempregados licenciados que se reviu em cada estrofe*’ colocam Ricardo no seio de um colectivo que tem a particularidade de se *identificar com* elementos da letra de *Parva que Sou*. Isto, apesar de se perceber que o entrevistado fala apenas por si próprio e testemunha o seu caso. Mas fá-lo no seio da *identificação com* o colectivo descrito pela canção dos Deolinda ao assumir que ‘*sou da geração casinha dos pais*’ e quando, na conclusão, afirma que chegou a hora de ‘*irmos*’ para a rua protestar. E, ainda, ao coincidir na *identificação interpretativa* do conteúdo da canção. A operação de *visibilização mediada* que a peça jornalística da RTP realiza dará, assim,

conta de uma primeira emergência ao visível partilhado, *exterior*, de um processo que se havia desenvolvido até aí através de uma partilha *interior*, *intersticial* e *comum*, mas cuja espacialização pluridimensional e em escala já se tornará difícil de ocultar das dinâmicas de superfície da *interface mundo*. O facto de conferir forma concreta e individual, isto é, representacional, a um sujeito de enunciação que partira de uma *comunidade* essencialmente *anónima* mas, acima de tudo, o facto de, a partir desse sujeito concreto, construir um sentido *identificável* com os sentidos emergentes da *interioridade comum*, não deve ser dissociado da evolução do fenómeno, tanto nos seus ulteriores desenvolvimentos intersticiais como na sua progressiva emergência à *visibilidade* que o viria a configurar e conter no espaço público, como *acto de cidadania*.

Como já deixámos subentendido, os primeiros ecos dos concertos de Lisboa e Porto nos *media* portugueses não se limitaram à RTP. Na mesma data de emissão da peça jornalística de Sandra Felgueiras no principal jornal da estação pública de televisão, é possível encontrar também referências em publicações como a revista *Visão* ou *sites* de internet de *media* tradicionais como o semanário *Expresso* ou o jornal *Diário de Notícias*. Tal ter-se-á devido, em parte, ao facto de os Deolinda terem emitido, nesse mesmo dia 3 de Fevereiro, um comunicado, a cujo conteúdo já fizemos referência, que motivou, certamente, o desenvolvimento dessa informação no plano noticioso. Mas o mesmo não se pode afirmar de outros planos de *visibilidade mediada* como os que surgem nas análises e artigos de opinião publicados nesse e nos dias seguintes, ainda sem que tenha chegado aos *media* qualquer notícia da existência de uma convocatória para o que viria a ser o protesto da *Geração à Rasca*.

Aí, os respectivos autores já tratam de perscrutar na profundidade do fenómeno as suas possíveis interpretações, isto é, procuram entendê-lo a partir da *comunidade* intrínseca que emerge da *interioridade comum* percebida e partilhada a partir dos concertos. Será o que leva, por exemplo, a jornalista Áurea Sampaio a escrever na *Visão* que “*a arte dos Deolinda traduz o som (ainda) abafado em muitos corações. E por isso tem tanta força*” (*Visão*, 3/02/2011, pp. 44) ou o também jornalista Nicolau Santos a concluir, no *Expresso*, dois dias depois, que “*Parva que Sou’ é mais do que o ‘Talvez F...’ de Pedro Abrunhosa*²²³. *Aí visava-se quem estava no poder. Aqui a raiva é mais ampla e dirigida a quem contribuiu para criar esta situação*” (*Expresso*, caderno de Economia, 5/02/2011, pp. 5). E se Áurea Sampaio considera que se está a formar socialmente a *argamassa da revolta* (*Visão*, 3/02/2011, pp. 44), Nicolau Santos manifesta não ter dúvidas de

²²³ Peça editada pelo músico, cantor e compositor Pedro Abrunhosa, em 1994, que continha uma crítica implícita aos detentores do poder da altura (na fase final dos governos maioritários de Cavaco Silva). O conteúdo político foi tornado mais explícito durante os concertos que Pedro Abrunhosa e os Bandemónio deram pelo país durante o Verão desse ano, marcado igualmente pelos *buzinões* da ponte 25 de Abril.

que “a revolta desta geração está, para já, nas palavras de Ana Bacalhau. Mas vai saltar para as ruas” (Expresso, caderno de Economia, 5/02/2011, pp. 5). É, entretanto, de uma geração “*principescamente tramada em nome de regalias intocáveis*” (Expresso, 5/02/2011, pp. 37) que trata a análise de Henrique Raposo nesta edição do Expresso de 5 de Fevereiro de 2011, insistindo na ideia de um problema intergeracional. Na semana seguinte, os mesmos ecos são igualmente concretizados por Pedro Norton, na Visão, como reflexos de um “*problema da insuficiência de legitimidade intergeracional da democracia*”, considerando normal “*que esta geração se sinta pouco apegada a um regime que – sem sombra de legitimidade – a traiu e ‘tramou’*” (Visão, 10/02/2011, pp. 42). Por estas análises se percebe um conjunto de distintas percepções do fenómeno que o tentam compreender a partir de chaves de leitura mais amplas do que as que, à partida, emergem apenas de uma leitura evolutiva das *identificações* de superfície que nele se vão produzindo e reproduzindo, e que a nossa análise tem tentado decompor. O que aqui se tenta alcançar são, pois, os níveis mais profundos dessas *identificações*, a sua verdadeira radicação social. O que, confirmando-se, nos sugere que uma verdadeira *especialização de identificações* em escala só se pode operar quando as suas dimensões superficiais interagem com outras dimensões *identificativas*, quando o que emerge ao visível respira um ar do tempo que é também um ar profundamente contextual. Ressalta daqui, mais uma vez, a importância de uma descrição detalhada do contexto em que se desenvolve o protesto da *Geração à Rasca*, que auxiliará certamente a sua melhor compreensão como protesto que resulta e reúne uma *pluralidade* de *espaços de identificação*, nos quais se vão manifestando caracteres de *intersticialidade*, *espacio-temporalidade*, *pluralidade*, *organicidade* e *hipertextualidade*.

A primeira semana de Fevereiro de 2011 revelar-nos-á, pois, uma evolução cada vez mais complexificadora. Se, por um lado, se verificam as primeiras erupções do fenómeno na superfície do visível, é nas suas dinâmicas profundas, intersticiais, que continuaremos a observar a sua cinética intrínseca, tornando-o muito mais rico do que aquilo que dele é partilhável na *interface mundo*. De facto, toda a emergência superficial há-de relacionar-se com a *representação*. Sabendo, como sabemos, que o fenómeno evoluiu no sentido de um conjunto de manifestações de rua, configuradas como *actos de cidadania*, será na superfície do visível que melhor compreenderemos como se transformaram dinâmicas intersticiais no sentido da visibilização, isto é, como do *anónimo* e do *comum* emergiu o *cidadão*. São as próprias lógicas de funcionamento dos *espaços de aparência mediáticos* que, numa primeira análise, o induzem.

Já o diagnosticámos na peça jornalística da RTP. Para que a *interioridade comum* originária se transforme no sentido de um *aparecer* público, essa transformação necessita de se operar também ao nível dos *espaços de identificação*: estes, fundados originariamente em *identificações* que se elaboram e circulam como *palavra anónima*, que dispensa sentidos *ab anteriori* e não se interessa pela concretização de um sujeito de enunciação (que a poderia produzir, em última análise, como consenso numa lógica de acção comunicativa), nunca produzirão efeitos configuráveis no espaço público tradicional se não acomodarem essa concretização, isto é, se não admitirem a sua redução representacional. Os *media* constituem, assim, e reduzem, esse sujeito de enunciação concreto e visível à poderosa metáfora de um *dar a cara*. E, a partir do momento em que alguém *dá a cara*, a *interioridade comum*, *anónima*, ganha rosto, transforma-se no sentido da *exterioridade*, abrindo-se à *identificação de* – que é uma *identificação* à qual a *imagem-mapa* veloz e lateral e a representação à superfície bastam, para produzir *reconhecimento*. Mas a *interioridade comum* não desaparece.

Na sequência cronológica de comentários no YouTube (MrJmsaude), após o momento que atrás nos levou a constatar e analisar as primeiras erupções no visível, surgem novas e discrepantes linhas de debate. Nos comentários de vários utilizadores geram-se, por exemplo, questionamentos em torno de aspectos múltiplos, que poderemos situar num plano relativamente abstracto de reflexão e, nalguns casos, de oposição entre um complexo pano de fundo social e os elementos constituintes das *identificações* aditivas e fusionais que vão formulando, evolutiva e dinamicamente, os *espaços de identificação* do fenómeno, tais como: a utilidade (*‘josefernandes17’*), a qualidade (*‘nunnomelo’*) ou a adequação ao mercado de trabalho da formação superior em Portugal (*‘Blogdoveloso’*, *‘utubesurfblank’*, *‘1985mrm’*) que são, a certa altura, debatidas como constatação de que *“estamos desempregados por termos excesso de qualificações”* (*‘EvilGillie’*) - comentário que se destaca na sequência por registar um total de 37 *‘gostos’* - ou, mesmo, como sentimento de *revolta dos licenciados* e de todos os que, *“ao longo dos últimos 30 anos, têm sido enganados com curselhos de pretensa formação profissional que tem servido para enganar os números do desemprego”* (*‘umdodois’*); a legitimidade das gerações mais velhas que *“lixaram as gerações mais novas, mas não admitem que por causa deles pagamos nós”* (*‘nasanokianike’*); a comparação entre a situação de quem está *“a estagiar e ser explorado, ou ser escravo dos recibos verdes, após anos de sacrifícios e estudo”* com a de *“pessoal que recebe rendimento mínimo (...) e que além de serem sustentados pelos escravos, ainda gozam de quem os sustenta”* (*‘Celf1g’*); ou, ainda, a percepção das dificuldades acrescidas

de acesso ao mercado de trabalho devidas a situações de alegado favor, que ultrapassam o mérito formativo, como a “*vaga nalguma empresa que provavelmente já estará destinada ao filho do amigo do administrador*” (‘*nunnomelo*’) e as “*cunhas²²⁴ atrás de cunhas... só tem trabalho quem pertencer a um partido político ou tiver pai rico*” (‘*TheMorthals*’). Nestes debates emerge, pois, uma multiplicidade tal que qualquer tentativa de homogeneização e solidificação dos *espaços de identificação*, cuja evolução pretendemos acompanhar na nossa pesquisa, se revelará vã. A sua homogeneidade no visível deverá ser entendida apenas como *aparente*, o que significará entender os *espaços de identificação* como dinâmicos, orgânicos, plurais e dificilmente permanentes. É a sua *organicidade* que, revelada como *carácter* por uma analítica cinética, nos empurra para fora dos raciocínios da *identidade*: onde esta é reificação e permanência, a *identificação* é volatilidade, movimento, presença e ausência, ligação e desligação.

Apesar de a *organicidade* se revelar como dinâmica da multiplicidade das ligações (na qual se mostram também caracteres como a *pluralidade* e a *hipertextualidade*), é em debates que colocam em jogo *identificações* verdadeiramente antagónicas relativamente aos *espaços de identificação* emergentes dos concertos dos Deolinda, que mais se evidencia a energia emergente de uma *interioridade comum* e, aí, de novo, essa vulcânica eruptiva própria da *intersticialidade*.

O utilizador ‘*xtraportugal*’, que afirma viver em França, garante que a vida não é melhor noutros países relativamente a Portugal, e fornece dados como os custos, em França, do arrendamento ou da alimentação, considerando que “*vocês são estúpidos*” e, efectuando uma paráfrase ao presidente americano John F. Kennedy, “*pensem o que é que vocês podem fazer pelo vosso país*”. Esta entrada motivará seis respostas de diferentes utilizadores, nas quais se comparam os custos fornecidos por ‘*xtraportugal*’ em França com os correspondentes custos em Portugal, e ainda os respectivos salários mínimos, considerando que “*comparar França e Portugal é que é uma grande burrice*” (‘*nunnomelo*’), uma vez que “*até podia ser cinco euros alugar uma casa, que tinhas de os pedir aos papás*” e que “*sabes lá o que se passa cá, ouve a letra da música, não há trabalho remunerado!!!*” (‘*tabaleao*’) ou ainda que “*isto não está fácil para ninguém, mas aqui ninguém se queixa do difícil que é trabalhar para ganhar a vida: queixamo-nos de não haver trabalho onde queiram pagar pelas qualificações que temos*” (‘*NrowS*’). Constata-se, pois, em debates como este, que regularmente se irão repetir, a existência de *identificações* profundas, ligadas a um fundo verdadeiramente *comum* que parece manifestar-se em força

²²⁴ Entenda-se a aplicação da palavra *cunha* nesta frase tal como o jargão popular português a interpreta, isto é, como forma subreptícia ou corrupta de obtenção de favores.

sempre que é agitado por *identificações* antagónicas. Ou que emerge, igualmente, num apoio sólido a certas tomadas de posição como as que, aparentemente, remetem para sujeitos de enunciação exteriores a estes *espaços de identificação*. Será o caso da entrada do utilizador ‘maezinha50’ (ver recorte abaixo).

sou"maezinha" de duas criaturas fantásticas desta geração inteligente, culta e competente. Que desperdício! Quem perde é este desgraçado país! (até os "país" já são todos contratados!) Esta letra é inteligentíssima pela sua simplicidade. Parvos, pequeninos, poucochinhos, são estes políticos que não veem que já ninguém lhes dá crédito. Muito bem, Deolinda! A vossa canção é emocionante para os pais que acham que é pela cultura que se deve investir nos filhos. Não desistas, geração da casinha dos pais.

maezinha50 há 1 mês 46 👍

O elevado número de ‘gostos’ (46) deste comentário torna-o um dos que, quantitativamente, mais manifestações de acordo positivo receberão em toda a sequência cronológica em análise. Como é óbvio, mais uma vez, a condição inerente de *anonimato* do utilizador ‘maezinha50’ impede qualquer verificação da veracidade da sua *identificação* como mãe “de duas criaturas fantásticas desta geração”. Mas, tal como já sucedera, este facto não impede as reacções de apoio de 46 utilizadores distintos, o que significa que, em *espaços de anonimato*, as *identificações* se gerarão antes a partir do que é enunciado, isto é, não pressupõem quaisquer *identificações* prévias, derivadas do sujeito de enunciação. E, neste caso, encontramos vários aspectos concorrentes e concordantes: uma suposta *mãe* que, a partir de uma afirmação de pertença a *outra geração* se *identifica com* o que é afirmado pelo sujeito de enunciação colectivo abstracto a que *esta geração* se parece reportar; que relata também a situação de *precarização* que toma conta da sua própria geração, o que a *identifica com* um fundo social mais abrangente do que o que é sugerido na formulação original dos *espaços de identificação* a partir de *Parva que Sou*, e que manifesta uma *falha de identificações* relativamente à *representação política* (que será também desenvolvida adiante, de formas mais ou menos assertivas, por utilizadores como ‘mdc310179’, ‘usergiojp’ ou ‘TheMorthals’, sendo particularmente interessante a formulação do utilizador ‘jcsv79’ ao concluir que os militares que fizeram o 25 de Abril de 1974 “entregaram os direitos de uma nação a um meia dúzia de actores escondidos nas sombras, que hoje dominam o nosso cenário político e controlam os mecanismos de decisão do futuro e rumo do nosso país”)²²⁵.

É interessante notar que, à medida que a argumentação se torna mais complexa e dissonante (o que não significa, no entanto, dissentiva ao ponto de ser interpretável como

²²⁵ É interessante verificar também que o mesmo *fundo interior comum* se manifesta, igualmente, nas reacções a comentários entendidos como antagónicos aos *espaços de identificação* formulados a partir dos concertos dos Deolinda, como será o caso de um comentário do utilizador ‘pedro6111’ que suscitaria várias respostas de desagrado, visíveis na sequência cronológica mas sobre o qual a única coisa que sabemos, através do YouTube, é que “este comentário recebeu demasiados votos negativos”, não estando o seu conteúdo efectivo, imediatamente visível. Só poderemos, pois, interpretar por extrapolação o seu sentido e orientação originais, relativamente aos *espaços de identificação* em elaboração, através das respostas que o comentário recebeu.

totalmente antagónica), tornando assim mais complexos os *espaços de identificação* daí emergentes, surgem debates mais aprofundados sobre assuntos que, à partida, só estariam levemente implícitos nos *espaços de identificação* originários. Recordar-nos-emos de como, num dos vídeos analisados, Ana Bacalhau *identifica* implicitamente a peça *Parva que Sou* com a *reflexão* (eleitoral) que os cidadãos portugueses estavam convocados a fazer nos dias dos concertos dos Deolinda no Porto. Como já vimos, esse elemento *identificador* surge posteriormente nos debates a partir de diversas expressões, subsumindo-se nomeadamente como questionamento da *representação política*. O debate suscitado por uma entrada do utilizador ‘*carezza6969*’ (ver recorte abaixo) irá demonstrar, no entanto que, ao contrário do que poderia sugerir uma certa lateralidade do assunto relativamente ao tema mais obviamente central do discurso elaborado pela peça dos Deolinda, ou seja, a precariedade dos jovens portugueses (especialmente os detentores de formação superior), o problema da *falha (ou crise) de representação* é, de facto, essencial para se entender o protesto da *Geração à Rasca* como acto de cidadania que busca em si uma via alternativa de acção política.

Que parvo sou eu ... reclamo reclamo ... mas na altura de votar e poder mudar qq coisa fico em casa?
presidencias com abstenções superiores a 50%, o pais tem os lideres que merece
triste, mas é mesmo assim...
carezza6969 há 1 mês

Na verdade, o questionamento de ‘*carezza6969*’ parece remeter, apenas, para o contexto próximo das eleições presidenciais de 23 de Janeiro de 2011, nas quais, como atrás notámos, a abstenção atingiu valores sem precedentes na história portuguesa do pós-25 de Abril de 1974. Mas o modo como está feito é o de uma interpelação directa a *cidadãos*, resultantes da noção de cidadania que a *democracia representativa* configura: cidadãos livres que participam na decisão do destino comum através do voto em eleições. Cidadãos que são, por isso, responsáveis pelos representantes que têm. Trata-se aqui, pois, de estabelecer uma relação *identificativa* entre a participação em eleições democráticas e a qualidade da representação política e, conseqüentemente, de deduzir uma desqualificação da cidadania, por generalização da não participação eleitoral como não participação política.

As diversas derivações interpretativas desta interpelação originariam um dos debates mais complexos e compostos desta fase imediatamente anterior à convocatória do protesto da *Geração à Rasca*²²⁶. Um debate que, por isso, revela também uma assinalável riqueza analítica, pelas

²²⁶ Sabemo-lo porque, como adiante demonstraremos, ao ser convocado através da criação de uma página no Facebook, o protesto foi também anunciado por um dos seus organizadores na sequência de comentários que estamos a analisar.

distintas *identificações* que formula, mas que não deixam de se poder reunir em *espaços de identificação* como os que emergiram totalizados nas manifestações. Ou seja, julgamos ser em debates como este que se tornam mais perceptíveis os sinais da *pluralidade* dos *espaços de identificação*, que lhes permitem evoluir no sentido do encontro, mas se podem igualmente revelar como disruptivos das aparentes unidades formadas no *espaço-tempo*, pulverizando-as.

Partindo da interpelação de ‘*carezza6969*’, formula-se uma estrutura conversacional quase imediata, desde o acordo inicial dado pelo utilizador ‘*MoonlightSongs87*’, que motivará, da parte de outro utilizador, ‘*JSMachacaz*’, a formulação da questão “*votar em quem?! Existe alternativa?!*”. Residirá, pois, nesta questão, a chave que permite compreender o desenvolvimento ulterior do debate (ver recortes abaixo)²²⁷.

@carezza6969 concordo 100%

...não que um seja muito melhor que outro, mas o comodismo da geração faz com que nem se lute por mudar algo...o mais engraçado é que não votam...mas queixam-se, e se for preciso, ainda dizem que a culpa é do povo que votou neste ou naquele...é de tuga mesmo...sacudir a água do capote e queixar-se de ser um pobre coitadinho...é o cinismo dos dias de hoje...

MoonlightSongs87 há 1 mês

@MoonlightSongs87 Votar em quem?! Existe alternativa?!

JSMachacaz há 1 mês

O debate desenvolver-se-á em duas estruturas conversacionais que, aparentemente, são independentes, embora entrecruzem as várias *identificações* de que partem e que elaboram. Nesta primeira, que envolve dois interlocutores (‘*MoonlightSongs87*’ e ‘*JSMachacaz*’), jogam-se essencialmente as noções de qualidade da representação política e de participação nas eleições, que remetem para a entrada que o originou. Os dois interlocutores invertem, contudo, a relação inicialmente estabelecida por ‘*carezza6969*’. Já não se trata de considerar a qualidade dos políticos como consequência directa da fraca participação eleitoral dos cidadãos, mas de discutir a elevada abstenção como forma adequada para a promoção da qualidade desses políticos. Espelham-se aqui duas posições divergentes mas não totalmente antagónicas, relativamente à questão da *crise da representação*: enquanto ‘*MoonlightSongs87*’ concorda na falta de qualidade dos eleitos, mas *identifica* abstenção e conformismo manifestando a ideia de que a alternativa, pelas eleições, ainda subsiste, ‘*JSMachacaz*’ insiste na questão de falha de um sistema representativo que não deixa qualquer “*alternativa credível*” (ver recortes).

@JSMachacaz ...como costumo dizer "do mal...o menos"...a abstenção e o conformismo...o "estou-me nas tintas porque simplesmente tudo é mau" não são solução...mas bem...cada um com a sua opinião :)

MoonlightSongs87 há 1 mês

²²⁷ Destaques cromáticos da nossa autoria, pretendendo individualizar apenas os turnos de fala.

@MoonlightSongs87 Não existe alternativa credível no espectro político nacional... ou existe?!
JSMachacaz há 1 mês

@JSMachacaz ...é quase tudo de bradar aos céus, contudo, tal como disse e repito...acho que conseguimos ter melhor...de uma escala de 0 a 10, temos muitos 0s, alguns 1s... e pronto, um ou dois aparentam chegar ao 2, no máximo 3 lol

o facto é que as pessoas tendem a colocar todos no mesmo saco... alternativas há...podem não ser MUITO melhores...mas sempre são alternativas, e pelo menos, um pouco melhores

MoonlightSongs87 há 1 mês

A segunda estrutura conversacional é mais complexa. Envolve um total de cinco utilizadores distintos, que entram sucessivamente num debate que se centrará na noção do *voto em branco* como protesto contra a falha da representação política. O debate parte, igualmente, de uma resposta do utilizador *'BaraoVermelho'* ao primeiro comentário de *'carezza6969'* e começará pelo esclarecimento, por parte do utilizador *'morphixx1984'*, de uma informação errónea, que circulara insistentemente na internet sobre uma hipotética repetição ou anulação das eleições a partir do apuramento de mais de 50 por cento de votos brancos, informação cujo desmentido já merecera a emissão de uma nota oficiosa pela Comissão Nacional de Eleições (2010: online). Apesar de assente (um dos utilizadores, *'miguelnglopes'*, entrará apenas no debate para reconhecer que *"julgava que os 50 por cento de votos brancos obrigavam a novas eleições"*), ou não contestada essa desmistificação inicial, o debate manterá o foco na oposição entre o protesto por abstenção e o protesto por voto branco ou nulo, e respectivas significações como actos políticos (ver recortes).

@carezza6969 mto verdade....eu cá fiz mais de 400kms (ida e volta) para ir votar em branco....mas fico decepcionado com o resto dos que se queixam que nem sequer la foram....uma coisa é 50% de abstenção (significa que nem querem saber) outra coisa mto diferente seria 50% de votos em branco (significa que querem saber, mas n se revêm em nenhum dos candidatos), eram obrigados a refazer as eleições com outros candidatos! Há mto desempregado que não merece esse estado, mas ha mto ignorante tb...

BaraoVermelho há 1 mês 3

@BaraoVermelho Os votos brancos ou nulos não obrigam a refazer as eleições qualquer que seja a percentagem.

Artigo 119

"1 — A votação em qualquer assembleia de voto e a votação em todo o círculo só são julgadas nulas

quando se hajam verificado ilegalidades que possam influir no resultado geral da eleição no círculo.

2 — Declarada a nulidade da eleição de uma assembleia de voto ou de todo o círculo, os actos

eleitorais correspondentes são repetidos no segundo domingo posterior à decisão."

morphixx1984 há 1 mês

@morphixx1984 sim, mas serve para se tirar elações, é facil para a parasitagem que anda na politica vir às televisões dizer que o povo não se interessa, que eles são os defensores da moralidade e do pudor legitimamente eleitos, clamar que o povo "está com eles".. seguramente o discurso teria de ser diferente quando um cavaco ou um socrates fossem eleitos nestas circunstacias, saberiam que têm de ganhar a confiança do povo, e talvez tudo fosse diferente quando surgissem casos: BPNs e Freeports

carezza6969 há 1 mês

@careza6969 São os políticos que fazem as leis logo é óbvio que a lei os proteja. Os políticos deviam ser responsabilizados criminalmente pela má administração que fazem do estado. Se assim fosse o país não estava como está. E esta nova "polémica" sobre a redução do número de deputados só mostra o quanto muitos deputados estão agarrados à cadeia e pouco se importam pelo superior interesse do país.
morphixx1984 há 1 mês

@morphixx1984 ... sim é um facto, mas o povo português já tem na sua história uma página feliz de que não tolera ilegalidades, e de que é capaz de fazer algo, o 25 de abril foi isso mesmo, e um governo / presidente da república ou 1º ministro eleito com um "aviso" de 50% votos brancos (que não confiamos em vóces), seguramente não dormiria tão descansado À noite
careza6969 há 1 mês

Após um pedido de esclarecimento do utilizador *'miguelnglopes'* para que *'morphixx1984'* informe sobre a legislação a que se refere a sua primeira entrada (a resposta deste é "*Lei Eleitoral para a Assembleia da República*"), correspondendo de seguida o reconhecimento a que acima fizemos referência, o debate terminará com uma nova fase dialógica que envolverá, agora, os utilizadores *'jscv79'* e *'morphixx1984'* (ver recortes).

@morphixx1984
Põe-te no lugar de 1 político, corrupto ou honesto, para a situação tanto faz...
És Primeiro-ministro, ou PR, tb tanto faz... que ilações retiravas de uma eleição com 60% ou mais de abstenção (abstenção não votante)?
a) Sofre tudo de preguiça e desleixo patriótico e nacionalista, e, desinteressados pelo seu e pelo futuro do país foram para a praia, cinema, Centro Comercial?
b) se calhar alguém não está contente com a classe política e c esta "diz que é uma espécie de democracia"?
jscv79 há 1 mês

@jscv79 Para mim, a abstenção é um protesto silencioso. É preciso que as pessoas saiam à rua e se manifestem ruidosamente contra este estado de coisas se querem ser ouvidos e para que algo mude.
Sem isto, seja qual for a abstenção, vamos continuar a ouvir os festejos destes políticos e dos (poucos) que os apoiam na noite das eleições. Ainda nas últimas eleições a abstenção apenas mereceu um breve apontamento dos comentadores que se repete eleição após eleição e o resultado prático é nulo.
morphixx1984 há 1 mês

@morphixx1984
Concordo, não deixas de ter razão, mas a abstenção não votante é também uma das armas que se pode utilizar. Repara, o regime democrático, a democracia assenta no direito ao voto - enquanto direito universal - e na participação activa do cidadão na vida política, no entanto, e sem retirar o valor e o significado que um acto eleitoral deve ter, a não participação activa em sinal de descontentamento pode e deve ser interpretado como uma forma de desacreditação do sistema...
jscv79 há 1 mês

@morphixx1984
... mas claro, actos destes isolados, não obstante, representarem uma tendência crescente, podem ser desvirtuados do seu real significado e sujeitos a manipulações dos mais diversos interessados, se não se fizerem acompanhar outras formas de protesto.
jscv79 há 1 mês

O acordo a que, aparentemente, se chega no final deste debate (que só pode ser lido, no entanto, como um acordo entre os seus dois intervenientes finais), é o de que um protesto dirigido à representação política não terá efectividade se se restringir à noção do voto, a um protesto através das eleições, seja pela abstenção seja por formas de voto contestatárias do sistema de representação partidária ou individual. Trata-se, entretanto, de um debate que evidencia a partilha, entre os seus intervenientes, de uma profunda *crise de identificação* relativamente à

representação, embora com diferentes matizes: o acordo geral é estabelecido em torno da esfera política concreta, isto é, dos representantes efectivamente eleitos nas eleições em Portugal, sendo recorrentemente citados os nomes do primeiro-ministro, José Sócrates, e do presidente da República, Cavaco Silva. Todos os intervenientes no debate se consideram mal representados. As expressões variam desde “*o país tem os líderes que merece*” (‘*careenza6969*’) a um “*é quase tudo de bradar aos céus*” (‘*MoonlightSongs87*’) ou “*muitos deputados (...) pouco se importam pelo superior interesse do país*” (‘*morphixxx1984*’), e há quem considere que “*não existe alternativa credível no espectro político nacional*” (‘*JSMachacaz*’) e que a utilização do voto em branco como protesto em eleições faria com que a esfera política fosse obrigada “*a refazer as eleições com outros candidatos*” (‘*BaraoVermelho*’) ou fosse, pelo menos, interpretável como um sinal de que “*não confiamos em vocês*” (‘*careenza6969*’). A mesma partilha de *identificações* já não se afirma, no entanto, quando o problema é lido a partir de um ponto de vista mais teórico, ou seja, quando a discussão se foca na possibilidade de uma “*não participação activa*” que o utilizador ‘*jcsv79*’ propõe como “*forma de desacreditação do sistema*”, isto é, encarando-se a *abstenção* nas eleições como acto político.

É possível anotarmos nesta discussão uma dificuldade que encontraremos expressa na evolução dos *espaços de identificação* manifestos no protesto da *Geração à Rasca*. O quadro configurador da *cidadania*, no seio de um sistema representativo democrático, só autoriza a definição do *cidadão* como *eleitor*, não admitindo a dissociação dos dois conceitos: o *cidadão* que se abstém de votar é, neste quadro, desqualificado como tal, por abdicação de direitos e por incumprimento de deveres, e o seu gesto de negação não é, assim, legitimável como acto político, podendo ser legível como um “*sacudir a água do capote*” (‘*MoonlightSongs87*’) ou, no máximo, como um “*protesto silencioso*” que pode ser desvirtuado “*do seu real significado*” (‘*jcsv79*’). Para que possa dar expressão a um quadro de revolta individual ou colectiva contra o funcionamento de todo o sistema político, o *cidadão* é forçado a valer-se de outros dispositivos de acção, não parecendo ser, tal como ‘*jcsv79*’ escreve no seu raciocínio final, suficiente a abstenção quando não é acompanhada “*doutras formas de protesto*”. Serão, precisamente, esses dispositivos de acção num quadro de cidadania, que vão ser activados com a convocatória para o protesto da *Geração à Rasca* e é aí que nos parece residir um dos aspectos que lhe conferirão uma aparência homogénea. Que, como sabemos, e decorre da própria emergência plural dos *espaços de identificação* em que se funda, que cruza dinamicamente, não existe de facto. Trata-se, contudo, de elementos *identificativos* que, como temos vindo a notar, se encontram presentes desde muito

cedo na constituição do fenómeno: já se encontram implícitos como resposta possível ao discurso da *'Deolinda'* nos Coliseus, o que sugere, novamente, a noção de uma espacialização dessas *identificações* partilhadas originárias que se totalizará como protesto no espaço público tradicional.

Este debate manterá, ainda, vários ecos na sequência cronológica, sendo outros os utilizadores que formularão juízos semelhantes, em sentido, aos que aqui analisámos. Vale a pena relevar um desses juízos, estabelecido num plano de reflexão teórica do problema, em que a *falha de representação* é lida a partir do conformismo social e da sujeição ao consumismo. Aponta-se, nesse comentário do utilizador *'tereantu'*, para a existência de uma clara linha de demarcação entre as esferas sociais e a esfera política, ao considerar que *"eles (os políticos) ouvem, mas como o povo se conforma em ir ver as montras ao shopping ao domingo, como movidos por um deus ou profeta da felicidade do consumo, eles assobiam para o ar e promovem-se uns aos outros"*. A este comentário seguir-se-á, na sequência, um outro que, não sendo explicitado como resposta, sugere tratar-se de uma interpretação do anterior. Começando por concluir que *"o apelo ao conformismo sempre foi uma característica predominante nas sociedades ocidentais"*, apela, dirigindo-se ao colectivo indefinido emergente da espacialização que estamos a analisar, a que *"não se deixem manipular pelos poderes"* (*'Vera63C'*). Mais tarde, um outro utilizador escreverá mesmo que *"talvez tenha chegado a hora de criar um movimento/partido/seja o que for, com bases patrióticas, constituído por pessoas politicamente virgens e cujo único objectivo seja o de melhorar o estado da nação"* (*'joaoyoutuve'*).

Outros ecos, de discussões anteriores, em que se afirmam outras *identificações*, como as que se referem à peça musical ou ao seu sujeito de enunciação concreto, à possibilidade de uma acção de rua ou à impotência de transformar o *querer-viver* que aqui encontra enunciação como acção efectual ou à impossibilidade de conjugar formação superior com um futuro profissional em Portugal, vão preenchendo também a sequência cronológica de entradas de um número crescente de diferentes utilizadores. Surgirá, entretanto, mais uma significativa manifestação de acordo (56 *'gostos'*), relativa à entrada de um utilizador que, escrevendo em castelhano, afirma a *identificação* da situação em Espanha com a que é descrita para Portugal (ver recorte).

En España la situación es idéntica. La mayoría de los jóvenes preparados (dos títulos universitarios, un máster, tres idiomas extranjeros) estamos igual que los portugueses en estar desempleados, sin dinero para nada, sin futuro.

No hay fronteras para la explotación.

Debemos unirnos porque todos somos víctimas.

volksstuermer há 1 mês 56 🍌

Uma leitura sucessiva da sequência, demonstrar-nos-á, pois, que, apesar de todas as ramificações e ligações *hipertextuais* do *texto plural* que, aos poucos, se vai elaborando, ele contém uma narrativa complexa cuja *identificação* comum, isto é, a *identificação que se espacializa*, de facto, *ligando* a maior parte de outros eventuais *espaços de identificação*, fundados em ligações distintas que coexistem numa mesma temporalidade, é a de um *é preciso fazer algo* que se subsumirá à ideia de um *protesto de rua*. Um desses *espaços de identificação*, certamente o mais decisivo de todos na elaboração desta *identificação* comum que contém em si o princípio de acção, é o da *geração sem remuneração*, que é também um espaço de espaços, no seio do qual se multiplicam inúmeras *identificações*. Mas já teremos notado que, sendo central, não é nem homogéneo nem único. Seria certamente pouco rigorosa uma conclusão que aceitasse a identidade entre espaços definidos a partir, por exemplo, da *geração sem remuneração* e da *crise da representação política*. Essa identidade surge negada no modo como o utilizador 'Vera63C' define uma clara linha de demarcação entre um *eu* e um *vocês*, situando-se *fora* do espaço que esse *vocês* poderá definir, quer a partir de um sujeito de enunciação, quer a partir de um sujeito de acção. Ao contrário do que sucede na assumpção verbal da pertença a um *nós*, pela esmagadora maioria dos utilizadores que se afirmam *dentro* do colectivo indefinido dos *espaços de identificação* da *geração sem remuneração*, o utilizador 'Vera63C' situa-se num *exterior*. Esse é, contudo, um *exterior* que contém um potencial fusional com um *interior*. Potencial que surge, aliás, de forma mais óbvia no caso do *exterior* definido a partir da enunciação do utilizador 'volksstuermer' que, escrevendo em castelhano, conclui que "*somos todos vítimas*" ou quando, adiante, o utilizador 'estan17' escreve, também em castelhano, que "*no México se passa algo de similar*" e que "*é preciso fazer uma revolução mundial pelo futuro de todos nós e pelo futuro da humanidade*". Tanto num caso como noutro, o que se sugere é uma *comunidade* que já não tem um *interior* ou um *exterior*, definidos e delimitados por noções de uma mera espacialidade estática territorial, mas que é potencialmente fusional e aditiva (e, conseqüentemente, frágil) a partir das *identificações* que a ela podem confluir e que dela podem irradiar, ou seja, tratar-se-á de uma *comunidade* dinâmica, definível a partir de um *comum*, que é, como já vimos, gerado numa *interioridade* que se afirma como *força* na disseminação exteriorizada e na interiorização da *palavra anónima*. A percepção *identificativa* dessa *força* surge, aliás, expressa, na sequência cronológica de comentários, através da quantificação comparativa, que se poderá supor referente ao número de visionamentos do vídeo, estabelecida em relação a uma manifestação ocorrida na

Sérvia a 5 de Fevereiro de 2011 (D24am online, 5/02/2011, consultado a 2/10/2011), numa nova entrada do utilizador *'TheMorthals'* (ver recorte).

70 mil na Sérvia Hoje revoltaram-se contra o desemprego e o primeiro ministro...aki temos oitenta mil??? estamos a espera de quÉ???? dia da manifestação espera-se
TheMorthals há 1 mês 5

Descontando a obviedade de uma comparação exagerada, entre dois contextos objectivamente incomparáveis (o número de manifestantes num protesto de rua em Belgrado, convocado pela oposição ao poder político vigente, com o número de visionamentos de um vídeo musical no YouTube), o que merece ser aqui destacado é a comparação de escala que o utilizador *'TheMorthals'* promove. Ele está, na verdade, a subsumir mais uma vez a percepção de uma espacialização em escala, considerando que esta se demonstra através do número de acessos ao vídeo (o que faz, localizando-se num *aqui* virtual que mais não é do que o *lugar* do vídeo, que é também um *lugar de contagem*), interpretado, através de uma generalização abusiva, como número de expressões individuais de vontade de que *algo se faça*, número que é, então, directamente comparável em grandeza com o protesto verificado na Sérvia. Não será alheio a essa percepção reforçada, o facto de, em apenas dois dias (entre 3 de Fevereiro, sinalizado na nossa sequência cronológica pela referência sincrónica à emissão da peça jornalística da RTP, e 5 de Fevereiro, data desta manifestação em Belgrado, que é referida como tendo ocorrido “*hoje*”), ter duplicado o número de visionamentos deste vídeo (de quarenta mil para oitenta mil)²²⁸, dando expressão a um efeito que adiciona a uma eventual intensificação da partilha *online*, que já havíamos percebido antes da peça da RTP, o efeito multiplicador da *visibilização mediada* que se produzira, entretanto, do fenómeno dos Coliseus. Os *espaços de identificação* que evoluem sincronicamente já não podem, assim, esquecer analiticamente a sua emergência ao visível, mesmo que ainda episódica.

Note-se, entretanto, o modo como *'The Morthals'* reformula uma *identificação* que permanece, ligando, neste caso, o protesto na Sérvia ao que *ainda não aconteceu* em Portugal: “*dia da manifestação espera-se*”. Esta não surge, contudo, isolada. Para ser reformulada a partir da manifestação de Belgrado torna-se necessário esclarecer esta acção como uma *revolta contra o desemprego e o primeiro-ministro*. Será, assim, interessante perceber como, mais uma vez, a possível mas volátil noção de um *interior* não surge como oposição ou fechamento a um *exterior*

²²⁸ Na verdade, apenas seis comentários depois, na sequência cronológica, é possível confirmá-lo através de uma entrada do utilizador *'Malamack'* que refere que “*somos muitos a sentir isto, pelo menos 476 e quase 95000 pessoas que perderam tempo a ver esta música fantástica*”. Sendo clara a referência ao número de visionamentos registado no momento, pode presumir-se que o número 476 se refere ao outro factor que é contabilizado nas páginas destes vídeos no YouTube, ou seja, o número de comentários entrados.

nos *espaços de identificação* que evoluirão para as ruas portuguesas a 12 de Março de 2011: uma das suas forças residirá, precisamente nesse jogo entre *abertura* e *indeterminação* que temos vindo a encontrar em momentos sucessivos da nossa análise. Sendo que a *abertura* se manifesta, como estamos a constatar, tanto em fluxos de fora para dentro como de dentro para fora, e a *indeterminação* como movimento tendencial ou imprevisível desses fluxos, o que as relacionará com a própria *identificação* como fenómeno cinético.

É a *abertura* que permite, por exemplo, que utilizadores cuja fala se estabelece a partir de sujeitos da enunciação aparentemente exteriores à *geração sem remuneração*, como o “*nós, os da geração dos 50*” do utilizador ‘*Neves950*’, possam igualmente afirmar a partilha da condição de uma diferente vida *precária*, autobiograficamente descrita como “*trabalhámos para os nossos pais, mais tarde para nós e agora para os filhos a quem, com sacrifício, demos um curso superior*”. Ou seja, na *abertura* e *indeterminação* dos *espaços de identificação* originários, perceberemos melhor um potencial aditivo e fusional, mas também substractivo e estanquizante de uma *organicidade* que os torna miscíveis ou exclusivos, mas que não é imediatamente perceptível ao olhar que se estabelece, apenas, sobre a superfície do visível.

Daí que dificilmente venhamos a encontrar nas operações sucessivas de *visibilização mediada*, prévias às manifestações de 12 de Março, sinais dessa *organicidade*: o protesto da *Geração à Rasca* só terá sido percebido como intergeracional, isto é, como fusão, no espaço público tradicional, de *espaços de identificação fundados em intervalos geracionais*, depois de sair às ruas. Teremos, assim, boas razões para supor que a aplicação analítica deste carácter de *organicidade* será decisiva para que se possam compreender melhor os fenómenos eruptivos contemporâneos no espaço público, quer os que se assumem como fenómenos de escala, configurados a partir dos conceitos tradicionais de cidadania e, por isso, mais fundados na *abertura* do que na *indeterminação*, quer fenómenos marginais que fundarão a sua *organicidade*, muito mais, na *indeterminação* do que na *abertura*.

Este conjunto de elementos assumirá importância pela verificação empírica que deles se fará nas próprias manifestações de rua de 12 de Março: os *espaços de identificação* aí reunidos são já muito mais amplos e complexos do que os que à partida emergem do momento dos Coliseus. Encontrá-los-emos, porém, bem antes, tanto nos percursos intersticiais da *palavra anónima* como em alguns dos elementos *identificadores* formulados na própria convocatória para o protesto, que é anunciada, por mais do que uma vez, na sequência cronológica de comentários

que temos vindo a observar, pelo utilizador *'jlabrincha'*²²⁹ (ver recorte). A convocatória definitiva, cuja citação parcial fizemos no início do presente estudo de caso, não corresponderá, no entanto, àquela que é partilhada inicialmente na sequência de comentários, o que sugere, pelo menos, a ideia de que terá sido posteriormente revista, pretendendo, precisamente, reflectir uma maior *abertura dos seus espaços de identificação* originários.

Protesto da Geração À Rasca - 12 de Março - Av. da Liberdade, Lisboa
Protesto apolítico, laico e pacífico.
- Pelo direito ao emprego!
- Pela melhoria das condições de trabalho e o fim da precariedade!
- Pelo reconhecimento das qualificações, espelhado em salários e contratos justos!
Porque não queremos ser todos obrigados a emigrar, arrastando o país para uma maior crise económica e social!
(Procura no facebook por "Protesto da Geração À Rasca" e adere)
jlabrincha há 1 mês 37

3.5. O jogo das *identificações* no acesso a espaços de aparência

Sabemos que foi no final da primeira semana de Fevereiro de 2011, *"a 5 ou 6 de Fevereiro"*, que o protesto surgiu sob a forma da sua convocatória inicial, feita através da criação de uma página dedicada no Facebook, por um dos seus organizadores, João Labrincha (Público online, 26/02/2011, consultado a 18/08/2011). Na verdade, a convocatória torna-se visível a partir dos mesmos interstícios que temos vindo a observar, mas opera já sob modos de visibilização que a tendem a aproximar e fazer permanecer à superfície: ao nascer no *site* de rede social Facebook e não no YouTube, por exemplo, a página do protesto da *Geração à Rasca* significa o estabelecimento de uma relação evolutiva de todo o processo com o *acto de cidadania* em que se tornaria. Apesar de tanto o YouTube como o Facebook permitirem aos seus utilizadores registados uma resguarda de *identificação* que os pode tornar perfeitos *anónimos*, o que é regra no primeiro é muito mais excepção no segundo: de facto, verifica-se que, desde que surgiu, em 2004, o Facebook sempre *encorajou a identificação* a partir do efectivo *nome próprio*, ao cruzar e multiplicar, através de *"um conjunto de especificações técnicas, requisitos de registo e de normas sociais"* (Gross & Acquisti, 2005: 2), mais modos de *identificação* do que a maior parte dos restantes *sites* de redes sociais e plataformas como o YouTube, promovendo uma implícita marginalização de quem mantém o *anonimato* como modo de presença (New York Times online, 13/05/2011, consultado a 4/10/2011)²³⁰.

²²⁹ Que, como veremos, é um *'nickname'* que remeterá, com relativa obviedade, para João Labrincha, um dos organizadores do protesto e co-criador da página do mesmo no site da rede social Facebook.

²³⁰ Num artigo intitulado *"Facebook, foe of anonymity, is forced to explain a secret"*, publicado em Maio de 2011, o jornalista Michael Helft, especialista em assuntos de tecnologia do New York Times, cita uma declaração do principal fundador do *site* de rede social, Mark Zuckerberg, para demonstrar que, desde o início, o Facebook sempre promoveu a *identificação* real em detrimento do anonimato ou formas eufemísticas de preservação deste como o pseudonimato. Nessa citação, Zuckerberg afirma que *"ter duas identidades de si mesmo é sinal de falta de integridade"*

No YouTube, como vimos, um endereço de correio electrónico e um *'nickname'* de apresentação, que podem não ter, do ponto de vista de outros utilizadores, qualquer relação *identificativa* imediata com o utilizador que os regista, bastam para efectuar um registo e ser-se, ainda assim, legitimado como interlocutor para todo o tipo de conversação. O utilizador pode, depois, criar uma página pessoal, que assumirá o aspecto e as funções de um canal de partilha de vídeos. Já em *sites* de redes sociais como o Facebook, se é certo que também um endereço de correio electrónico basta para o registo inicial, a apresentação do utilizador é feita através de um *perfil* de que fazem parte um *nome* (que pode corresponder ou não a um nome próprio) e vários outros dados facultativos de auto-apresentação como fotografias, dados pessoais e biográficos, preferências pessoais. Acontece que, através do uso de mais complexos *"níveis de controlo de visibilidade"* (Gross & Acquisti, 2005: 2), os designados *privacy settings*, o Facebook tende, de facto, a promover uma criação de perfis fundada muito mais na *identificação* real do utilizador do que no seu pseudonimato ou total *anonimato*. Os investigadores norte-americanos Ralph Gross e Alessandro Acquisti demonstraram que existe, nas características diferenciadoras deste tipo de *sites*, uma proporcionalidade inversa entre a *visibilidade dos perfis*, isto é, entre a acessibilidade não controlada, através de restrições seleccionáveis pelo próprio utilizador, ao seu perfil, e a *identificação*: quanto maior a primeira, menor a segunda (*idem*). Daí que, enquanto *sites* como o YouTube, que se fundam na interacção entre *anónimos*, não realizem mais do que uma função específica de partilha de vídeos e da discussão que se gera em torno de cada um²³¹, *sites* de redes sociais, como o Facebook, formulem tecnicamente um campo de possibilidades que induz os utilizadores a partilharem inúmeros aspectos da vida privada e do quotidiano e, por isso, a construir uma *auto-apresentação* de tipo *identitário*, fundada em ligações sociais pré-existentes ou relativamente às quais a ligação *online* parece surgir como supletiva. Ou seja, já não é o *anonimato* que descreve, *per se*, as interacções em ambientes *online* como o Facebook (Zhao *et al.*, 2008: 1816-1836).

(New York Times online, 13/05/2011, consultado a 4/10/2011), ideia que terá presidido, desde sempre, à forma como Zuckerberg e a sua equipa foram construindo o Facebook, desde 2004.

²³¹ Constituinte-se, como considerámos num trabalho anterior de análise ao YouTube (Loureiro, 2007: 163-172), sobre uma explosão tecnicamente mediada da *libido* que, na verdade, produz um sujeito que, só emergindo *obediente* se pode *realizar como imagem*. Contudo, como já percebemos das reflexões sobre o que conceptualizámos como *imagem-libido* (alínea 3.3. do capítulo 3 da II Parte), será redutor pensarmos que apenas em ambientes sociotécnicos originariamente anónimos como o YouTube, se dará essa explosão libidinosa, essa narcose narcísica, que encontra compensação nos momentos de resposta interactiva do Outro, como o número de cliques ou comentários (ou, como lhes chamámos então, de *accionamentos*). Moisés de Lemos Martins defende, aliás, que um mesmo *controlo da subjectivação* se mantém em dispositivos nos quais podemos diagnosticar um menor anonimato originário, como o Facebook: no fundo, o resultado será idêntico, e um *sujeito libidinosamente sujeito* (expressão nossa) continua a ser aí produzido como *"dócil e útil"* (La Rocca & Martins, 2009: 111). A nossa investigação presente poderá sugerir, contudo, se se limitar a uma leitura dos seus níveis mais superficiais, que a emergência deste sujeito como *cidadão* negaria, a partir destes mesmos ambientes sociotécnicos, essa produção de sujeitos *dóceis e úteis*, que entenderíamos como meros *consumidores e utilizadores*. É aqui que, mais uma vez, encontramos as teses de Santiago López-Petit (2010: 169): o que é hoje, o *cidadão*, senão, ele mesmo, o *sujeito sujeito* pela sua própria confinamento institucional? O que é hoje o *cidadão*, senão, ele mesmo, o eufemismo, mobilizado pela mobilização infinita, de um suposto mas contido e dominado *sujeito político*?

Uma consequência possível destas constatações é a de que, contrariamente ao que atrás defendemos relativamente ao YouTube, *sites* como o Facebook poderão ser já estudados a partir da aplicação metodológica do conceito bourdieudiano do *campo social* e correspondente noção de *capital simbólico* (Valenzuela *et al.*, 2008; Recuero, 2009: 125). Uma equipa de investigadores coordenada por Sebastián Valenzuela concluiu mesmo que é possível estabelecer uma relação entre a intensidade da participação no Facebook, e nos grupos criados no Facebook, e noções como “*satisfação, confiança social e participação cívica e política*” (Valenzuela *et al.*, 2008: 31), apesar de reconhecer também que o Facebook “*não é uma panaceia para a democracia*” (Valenzuela *et al.*, 2008: 34). Estaremos, assim, em condições de abordar as interações no Facebook a partir de uma perspectiva que não descarta o *site* como *espaço de aparência* e, por isso, o pode aproximar, em certa medida, de uma conceptualização tradicional de espaço público.

Na verdade, apesar de partirem de uma *visibilidade técnica* idêntica (são tão visíveis os comentários colocados numa página de vídeo do YouTube, cujo acesso esteja pré-definido como *público*, como os conteúdos e conversações colocados numa página configurada como *pública*²³² no Facebook), estas interações situar-se-ão já num plano muito mais próximo da superfície do visível do que as que observámos e analisámos no YouTube: a diferença não é estabelecida tecnicamente, mas através dos respectivos graus de *identificação dos* intervenientes. Acontece, porém, que uma caracterização conceptual do Facebook como *espaço de aparência* recua no momento em que, apesar dessa maior proximidade à superfície do visível, constatamos que, tal como especificamente ocorre no caso em análise (o da criação de uma *página de evento*, pública, para a qual são convocados, indiferenciadamente, utilizadores registados no Facebook, que não têm de possuir qualquer ligação social prévia), ainda não é de uma situação *vis-à-vis* que estamos a falar, mas apenas de uma *co-presença à distância*, ou *telepresença*, que mantém ainda uma natural resguarda à *identificação*: a página do evento *Protesto da Geração à Rasca* criada por João Labrincha remete-nos, pois, para um território fluido e aberto de interação comunicacional, no qual a pública *imagem-mapa* que coordena a superfície do visível, essa veloz e luminosa *interface mundo*, pode conviver, sem o perceber, com a muito mais íntima e privada *imagem-líbido*. A noção do *interstício* não pode, ainda, abandonar totalmente a nossa perspectiva analítica.

Seguindo esta linha de análise, o que atrás afirmámos significará que o único e efectivo *capital simbólico* de partida só pode ser *reconhecido*, num ambiente virgem como a página no

²³² Como foi o caso tanto da página do vídeo dos Deolinda no Coliseu do Porto, de ‘*Mr.Jmsaude*’, no YouTube, como da página do evento *Protesto da Geração à Rasca*, criada por João Labrincha, no Facebook.

Facebook do *Protesto da Geração à Rasca*, aos criadores da página e organizadores do protesto, cujos nomes são listados na página de entrada (ver recorte, registado cerca de uma hora antes da hora e data do protesto, 12 de Março de 2011²³³).

The image shows a screenshot of a Facebook event page. On the left is a poster for the protest with the text: 'PROTESTO 12 MARÇO 15:00 HORAS PORTO R. BATALHA LISBOA AV. LIBERDADE' and 'GERAÇÃO À RASCA'. The main content area shows the event title 'Protesto da Geração À Rasca', location 'Avenida da Liberdade -> Rossio - Lisboa / Praça da Batalha -> Praça D. João I - Porto', and organizers 'João Labrincha, Alexandre De Sousa Carvalho, Paula Gil, António Frazão'. A comment by Davide Guimarães is visible at the bottom of the screenshot.

Mesmo o *capital simbólico* de partida dos criadores da página não corresponderá a muito mais do que isso mesmo: o *reconhecimento* como *criadores* da página, que evoluirá para um *reconhecimento* mais amplo e significativo como *organizadores* do protesto. Essa evolução ser-lhes-á, aliás, *reconhecida* nas primeiras *representações* deles efectuadas pelos *media* tradicionais. Em meados do mês de Fevereiro, o jornal Público, apresentaria João Labrincha, Alexandre de Sousa Carvalho e Paula Gil, como “*um desempregado, um bolseiro e uma estagiária*”, atribuindo-lhes o facto de terem *inventado* o protesto da *Geração à Rasca* e, simultaneamente, apesar de todo o discurso jornalístico apontar para a efectiva inexistência de uma organização de suporte ou de qualquer estratégia institucionalizada de mobilização, conferindo-lhes já o estatuto de *organizadores* (Público online, 26/02/2011, consultado a 18/08/2011; Pinto, 2011: 29).

À excepção dos quatro nomes listados na página do protesto (João Labrincha, Alexandre de Sousa Carvalho, Paula Gil e António Frazão), todos os restantes possuirão apenas *capital simbólico* de partida para quem os *reconheça* de ligações prévias, não fazendo, inicialmente, parte desse *reconhecimento*, a presença ou adesão a esta página. Pode pressupor-se, assim, uma parcial coincidência originária, e uma *transferência*, entre os *espaços de identificação* que mobilizam adesões para esta página e um *campo social* praticamente *plano* que a mesma está a

²³³ Devido às características técnicas das páginas de eventos criadas no Facebook, as mesmas são fechadas pelo *site* após passadas as datas definidas. Consequentemente, o recorte para o qual remetemos é um registo que deixou de poder ser verificado *online* após as 15:30 do dia 13 de Março de 2011, hora e data que os criadores da página referiram como finais para o evento em causa. Daí a importância documental do registo gravado que apresentamos neste trabalho.

elaborar, o que vale por dizer que, na situação inicial, (quase) todos confluem *anónimos* à página do novo evento no Facebook.

Entre 5 de Fevereiro e 12 de Março de 2011, contudo, as relações de *capital simbólico* no seio do grupo em formação sofrerão alterações - o que se percebe facilmente em relação ao *capital simbólico* dos *criadores* da página que, “*sem planos de acção, deram por si a definir turnos, de forma a garantirem a ‘omnipresença’ no Facebook*” (Pinto, 2011: 29), mas sucederia, também, com o surgimento espontâneo, a certa altura, de “*um grupo de pessoas, alheio ao núcleo da organização, o qual garantia o cumprimento de todas as regras daquele espaço que dispensava filtros*” (*idem*). Mesmo num espaço que se afirma como *não filtrado*, esta noção do aparecimento de *moderadores*, além de confirmar evoluções esperadas num *campo social* em formação, resultante da fusão e configuração no visível de *espaços de identificação* originários, confirmará igualmente a tendência de emergência à visibilidade que já denunciámos em dinâmicas precedentes: uma emergência que necessitará sempre da instituição, mesmo que insípida, da *mediação*: num visível que já se pressupõe *público* torna-se necessária a criação de *espaços de controlo da mediação*, nos quais, tal como julgamos suceder neste caso, as eventuais *identificações* originárias serão contidas e discursivamente orientadas para o propósito final de realizar um *acto de cidadania no espaço público*. Nessa emergência, menos eruptiva do que as anteriormente observadas e, por isso, mais consistente e permanente, dar-se-á uma transferência das *identificações* anteriormente espacializadas para um *campo social* que se formula, tentando manter-se *aberto*, mas que se há-de institucionalizar aos poucos, perdendo definitivamente a sua originária *indeterminação*²³⁴. Não alheio a esta evolução expectável será o facto de as novas interacções pressuporem já um princípio de *identificação de*, que não existia ou possuía expressão negligenciável, na situação anónima originária. Ou seja, todas as dinâmicas que nos preparamos para detalhar terão, previsivelmente, o sentido tendencial da superfície do visível, não pretendendo mais do que uma *visibilização partilhada* e, conseqüentemente, *mediada*, que transmuta *identificações com* em *identificações de* e estas em formas imediatas das primeiras, através do *reconhecimento*.

O nosso olhar irá, assim, entreter-se na multiplicidade de manifestações que tendem a superficializar os *espaços de identificação* originários. Assomando à superfície, estes não se

²³⁴ Não caberá no âmbito do presente estudo de caso a análise à posteriori intensificação de uma institucionalização *de facto*, com a criação, imediatamente após o protesto, do espaço de debate *online* designado Fórum das Gerações e da posterior criação, impulsionada pelo mesmo grupo de organizadores, do Movimento 12 de Março: <http://www.movimento12m.org/>. Essa eventual análise futura não poderá, no entanto, negligenciar a evolução prévia que estamos a pesquisar, que propõe uma compreensão do fenómeno anterior à sua totalização no visível como fusão de *espaços de identificação*.

anulam. Mas as suas novas dinâmicas no visível influenciarão, certamente, toda a sua *organicidade*, modificando-os: fundados em *identificações* de profundidade, alimentadas pela *força interior* de ligação *intersticial* da *palavra anónima*, qual poderá ser o seu destino quando deles se formar a *imagem pública* (ou *imagem-mapa*) que os totaliza e reduz como *representação* no visível? Trata-se de uma questão a que o presente trabalho já não irá responder. Pode, apenas, perceber indícios de possíveis caminhos, ao desenhar-se, precisamente, até ao momento em que essa *imagem-mapa* se forma.

Devido à gigantesca quantidade de informação produzida por todos os aderentes e participantes na página do evento no Facebook entre 5 de Fevereiro e 12 de Março de 2011, e porque já fizemos uma análise a contextos próximos de produção discursiva anónima, tomámos a decisão metodológica de restringir a nossa análise às entradas cujos autores seriam imediatamente *reconhecidos* pelos restantes como detentores de um *capital simbólico de partida* no novo campo de interação: incidiremos a nossa atenção na produção discursiva configurada a partir dos três elementos que, desde cedo, assumiram esse estatuto no seio do campo e o viram *reconhecido* nos *media* tradicionais, ou seja, João Labrincha, Alexandre de Sousa Carvalho e Paula Gil. Interessa-nos também compreender como é que, a partir de um sujeito de enunciação aparentemente aberto e descentrado, se configurou uma mediação enunciativa concretizada como *acção* efectual no *espaço público* que, como declarariam posteriormente no livro *Á Rasca – Retrato de uma Geração, “não descambou”* (Pinto, 2011: 30). Ou seja, interessa-nos compreender como é que a *mediação* altera as relações originárias dos *espaços de identificação* como *espaços de anonimato*, com a sua emergência à visibilidade e consequente institucionalização.

As características de visualização do Facebook facilitam, muito mais do que o YouTube, a tarefa de reconstituição de eventuais estruturas conversacionais originadas em cada uma das entradas, dado que se apresentam, por ordem cronológica e devidamente datados, os respectivos turnos de fala, *identificando* os autores de cada turno. O Facebook possui, ainda, um botão de *‘gosto’* (mas, ao contrário do YouTube, não tem um botão *‘não gosto’*), para cada entrada e comentários subsequentes, o que nos pode autorizar algumas análises particulares de escala. Por outro lado, apesar de se constatar eminentemente escrita, a produção discursiva dos intervenientes em conversações no Facebook não pode ser apenas analisada a partir dessa produção, mas a partir da noção de uma composição textual complexa que pode consistir exclusivamente de texto escrito ou também, simultaneamente ou não, de texto imagético e sonoro,

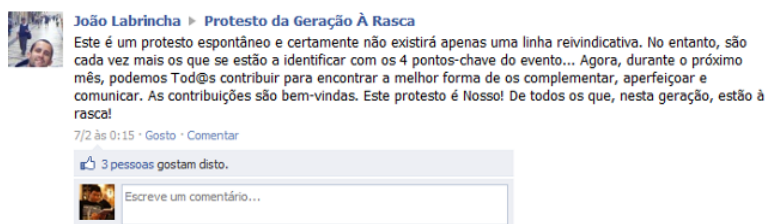
disponível no próprio Facebook ou em servidores externos, que podem ser conectados por *hiperligação* a partir de funcionalidades do próprio *site*.

De acordo com a informação que recolhemos no Facebook a 13 de Março de 2011, a página do protesto da *Geração à Rasca* foi criada por João Labrincha às 14 horas e 19 minutos do dia 5 de Fevereiro de 2011, um sábado. Poucos minutos depois, o criador do *evento* colocaria *online* a sua entrada inaugural (ver recorte).



A *transferência de identificações* que atrás referimos surge imediatamente expressa nesta entrada de João Labrincha. O *nós* que aqui surge implícito como sujeito de enunciação é *o mesmo* que já antes encontrámos, na *geração sem remuneração*, que Labrincha descreve como “*a geração mais qualificada de sempre no nosso país*”. Ao juntar à entrada uma hiperligação para o vídeo de ‘MrJmsaude’, captado a 23 de Janeiro de 2011 da interpretação de *Parva que Sou* no Coliseu do Porto, Labrincha promove a realização da *mesma identificação interpretativa* que já emergira do colectivo especializado a partir desses momentos originários, concretizando-a com a formulação “*querem fazer de parvos os membros da geração mais qualificada...*” mas “*vamos mostrar-lhes que não somos!*”. Não restarão dúvidas de que encontramos aqui uma coincidência entre *identificações*. Há, contudo, uma diferença fundamental de significação que esta formulação contém relativamente a formulações aparentemente idênticas, antes analisadas: o *sentido* a extrair da entrada inaugural de João Labrincha é já um sentido que evolui da *transferência* do mesmo conjunto de *identificações* para o novo espaço. Ou seja, a construção contextual da página de Facebook do protesto da *Geração à Rasca* contém em si o potencial de modificação das *identificações* de origem, canalizando-as para um sentido reformulado: a *acção* nele definida, com designação e tipo, localização, data e hora. Já não se trata apenas de clarificar a principal *identificação interpretativa* originariamente emergente de *Parva que Sou* como *protesto*, mas de a tornar concreta, ou seja, de a tornar *visível*, de a fazer emergir da *intersticialidade* onde circulara sem aparentes amarras, para a tornar *partilhável* em escala.

Significa isto que a *transferência de identificações* não será um mero fenómeno cinético inócuo, isto é, as suas dinâmicas não respondem apenas a partir da noção da ligação hipertextual imediata que se limita a transferir texto, mas obedece sempre a uma *espacio-temporalidade* que contém em si factores, mesmo que nem sempre perceptíveis, de *mediação*. Já as havíamos observado na *transferência de identificações* entre os concertos dos Deolinda nos Coliseus e o que se passara de seguida. Nessa transferência inaugural, fundada em *espaços de anonimato* nos quais se oculta o sujeito de enunciação para emergir a pureza virginal da própria enunciação, o efeito mediador perceber-se-á não na modificação imediata e *fechamento* do sentido mas, pelo contrário, num estabelecimento *comum* e, por isso, *aberto*, do sentido, cuja eventual elaboração colectiva advém mais de uma *força interior anónima* do que de um consenso potencialmente obtido de processos racionais de acção comunicativa intersubjectiva. Daí que se possa falar de uma *mediação sem amarras* ou, nos termos de Bragança de Miranda, numa *pura medialidade* (2008: 176). O que analisamos aqui é, pelo contrário, uma *transferência de identificações* para *espaços-tempo* sobre os quais começa a poder agir uma *mediação controlada*, tendente a formular e configurar um *acto de cidadania*. Esta *mediação controlada* não incide, contudo, sobre a totalidade dos *espaços de identificação* que, agora, evoluem para a visibilização, mas apenas sobre as suas intersecções com o visível: é a configuração do protesto como *acto de cidadania* que interessa desenhar, muito mais do que toda a teia de *identificações* mais ou menos profundas que a ele conduzirão. Ou seja, falamos de um trabalho discursivo que pretenderá transpor para *espaços de aparência* a noção originária de *abertura*, mas que, por se definir no seio do espaço público tradicional, abdicará progressivamente da sua *indeterminação* de partida. Quase todas as entradas iniciais dos organizadores na página do Facebook irão reflectir os princípios essenciais que orientam esse trabalho, definido invariavelmente a partir de um sujeito de enunciação colectivo, situado mas *não fechado*, na *geração sem remuneração* (ver recortes).



João Labrincha ▸ **Protesto da Geração À Rasca**
 É direito votar, tal como o é protestar. Este protesto é uma oportunidade de usarmos desse direito para dizermos o que achamos merecer (que não é, certamente, este pântano laboral onde nós e o país se está a afundar).
 Quanto aos "não participantes", não é fácil analisar as motivações. Mas deixo a música para alertar eventuais desprevenidos.

Deolinda - Movimento Perpétuo Associativo
www.youtube.com

7/2 às 23:59 · Gosto · Comentar · Partilhar

Alexandre De Sousa Carvalho ▸ **Protesto da Geração À Rasca**
 Lanço assim o repto a todos os que falaram sobre alargar o protesto e a todos os que o desejariam "descentralizar" para que não pensem neste evento como "restrito" a Lisboa. Comecem a falar uns com os outros (se possível nesta página para facilitar a organização e mobilização), falem com organizações locais (assoc^o juvenis/estudantis/culturais/etc) que queiram apoiar e possam ajudar na disponibilização de transportes, para que o façam no vosso local ou para vos trazerem a Lisboa. Todos nós temos a ganhar com isso.

9/2 às 0:13 · Gosto · Comentar

Stanislav Petrov gosta disto.

Stanislav Petrov Subscribo
 9/2 às 22:19 · Gosto

Escreve um comentário...

Um olhar panorâmico sobre estas entradas iniciais dos organizadores na página de Facebook do protesto devolve-nos, desde logo, a evidência de que entrámos num novo terreno de produção discursiva, que passou a definir uma *finalidade, identificando-a* no visível. Onde tudo era *indeterminado*, agora surge progressivamente *definido e delimitado*: a “avenida da Liberdade”, os “quatro pontos-chave do evento”²³⁵ com os quais “são cada vez mais os que se estão a identificar”, a organização espontânea de uma logística de apoio e de transporte, junto de “associações juvenis/estudantis/culturais (...), para que o façam no vosso local ou para vos trazerem para Lisboa”. As *identificações* em que se funda são, contudo, as mesmas ou, como afirmámos, foram objecto de uma *transferência*. A subtil diferença entre uma hipotética manutenção da *indeterminação* e a progressiva *delimitação* da principal *identificação* resultante da interpretação feita do discurso da ‘Deolinda’ nos Coliseus, reside na sua configuração ou não para, e no, espaço público tradicional. Toda a operação de visibilização em *espaços de aparência* requer uma delimitação definidora. A concretização *indeterminada* da mesma *interioridade comum* em que se fundará o protesto da *Geração à Rasca*, produziria resultados no visível totalmente distintos da sua progressiva definição: estaríamos a falar, certamente, de uma vulcânica eruptiva, no limite, de uma política do caos que poderia acontecer onde menos se esperaria. Mas a *cidadania* conceptualmente operada a partir do *espaço público moderno* nada tem a ver com erupções súbitas e inesperadas. Rejeita-as mesmo. É configurada e contida. Como afirma João Labrincha,

²³⁵ Que estão enunciados na última entrada que analisámos na sequência do YouTube (do utilizador ‘jlabrincha’), e que são: i) “Pelo direito ao emprego!”, ii) “Pela melhoria das condições de trabalho e o fim da precariedade!”, iii) “Pelo reconhecimento das qualificações, espelhado em salários e contratos justos”, iv) “Porque não queremos ser todos obrigados a emigrar (...)”.

legítima tanto as noções de *participação pelo voto* como de *participação pelo protesto*. São ambas um *direito* que os *cidadãos* podem exercer.

Não surpreenderá, por isso, que no primeiro debate verdadeiramente configurador do protesto como *acto de cidadania*, suscitado por João Labrincha na página do protesto da *Geração à Rasca*, participe também Alexandre de Sousa Carvalho. As posições de ambos constroem e reforçam uma ténue noção de *consenso* em torno da *identificação* entre o protesto, a cidadania e, conseqüentemente, as suas emanações conceptuais, como o é a rejeição da violência²³⁶. Esse debate surge imediatamente a seguir a opiniões colocadas na página por outros aderentes, que colocam em dúvida a eficácia política de um protesto *pacífico* (ver recortes).



The screenshot shows a Facebook post by João Labrincha titled "Protesto da Geração À Rasca". The post text reads: "Caros Carlos Vilaça e J Sean Rose Sales. Este é, realmente, um protesto pacífico e é esse carácter que nos está a unir. Comprendemos que haja muita revolta contida mas, se agora temos a razão do nosso lado, não a percamos com actos que fomentem a nossa divisão." It has 10/2 likes and 15:05 timestamp. Below it are two replies from Alexandre De Sousa Carvalho and Flávio Santos. Alexandre's reply discusses pacifism and the need for a unified movement. Flávio's replies discuss different types of pacifism and the role of unions.

João Labrincha ▶ **Protesto da Geração À Rasca**
Caros Carlos Vilaça e J Sean Rose Sales. Este é, realmente, um protesto pacífico e é esse carácter que nos está a unir. Comprendemos que haja muita revolta contida mas, se agora temos a razão do nosso lado, não a percamos com actos que fomentem a nossa divisão.
10/2 às 15:05 · Gosto · Comentar

Alexandre De Sousa Carvalho Sabemos que nem todos se revêem no pacifismo dada a revolta contida ao longo do tempo. No entanto, um grupo largo de pessoas revê-se num protesto nestes moldes, dado privilegiar a união em vez da divisão. E tem sido o divisionismo que nos tem impedido de demonstrar com maior eficácia o nosso descontentamento. Peço-vos que se juntem ao movimento, e concentrem-se no sentido de justiça deste apelo/protesto. O movimento está aberto à participação de todos enquanto cidadãos, independentemente da cor partidária, credo religioso, etc. Há um sentido de justiça que nos une, e só em conjunto podemos ter força para fazermos a diferença.
10/2 às 15:15 · Gosto · 1 pessoa

Flávio Santos Há vários tipos de pacifismo. Os burgueses, quais pastores, podem muito bem com a revolta do seu gado quando este já não possui erva verdejante para pastar. Existem os cães e as cercas que os confinam.
Não me parece que o facto de um grupo largo de pessoas se rever nesse tipo de protesto justifique o argumento. A moderação é uma virtude: demasiada paciência e pacifismo, e vamos do berço à cova que nem santos do Capital, mártires menores a serem registados no Cónone, de forma colectiva. Demasiada violência e destruímos as bases daquilo que pretendemos construir.
Tal como Durruti afirmou no decurso da Guerra Civil Espanhola: "Somos nosotros los que hemos construido los palacios y ciudades en España, América y todo el mundo. Nosotros, los obreros, podemos construir nuevos palacios y ciudades para reemplazar a los destruidos [...]. No tenemos a las ruinas [...]. La burguesía podrá hacer saltar en pedazos su mundo antes de abandonar el escenario de la historia."
Uma das coisas boas deste protesto é ser apartidário. A Classe não precisa de Partidos, nem de precisões sindicais com serviços de ordem. E em vez de passeios do descontentamento, precisamos de massas inamovíveis: precisamos do Egipto aqui, mas almejando mais.
10/2 às 17:01 · Gosto

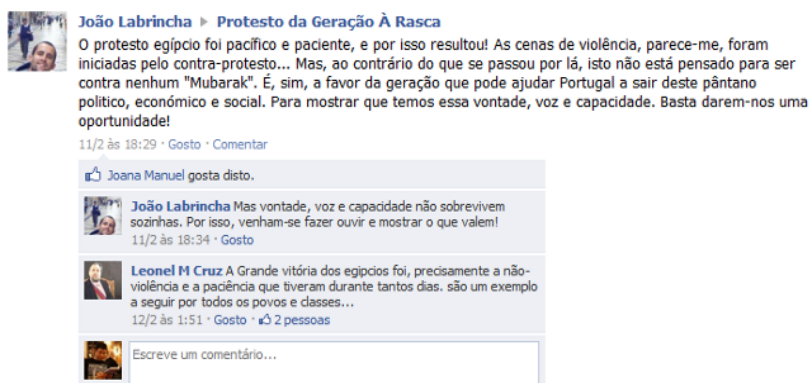
Flávio Santos E há outras vias, "pacíficas", que devem ser tentadas. Onde estão as Greves Gerais? Uma greve de um dia assusta muito pouca gente. Onde estão as greves selvagens, e as redes de solidariedade paralelas?
10/2 às 17:03 · Gosto

Escreve um comentário...

Note-se, desde logo, neste debate, a emergência de um reformulado *sujeito de enunciação*, que decorre da aquisição de *capital simbólico* por parte dos criadores do protesto (que assumem a detenção e administração desse capital) e da *transferência de identificações* que atrás analisámos: a *geração sem remuneração* transmuta-se, agora, nas palavras de Alexandre de Sousa Carvalho, num *movimento*, que "está aberto à participação de todos enquanto cidadãos". A

²³⁶ A este propósito, Bragança de Miranda escreve, em *Política e Modernidade* que "toda a política do direito à palavra é uma forma de suspensão de toda a violência" (2008: 71).

interioridade comum que se afirma da *força do anonimato* na *geração sem remuneração* surgirá, agora, *transferida* e configurada para o espaço público como continuada afirmação de um *consenso*. promove-se o *aparecimento* de um *movimento de cidadania* sobre o acordo de que é preciso protestar contra a situação da *geração sem remuneração*, mas que rejeita formas de protesto não compagináveis com a acção política prefigurada pela *cidadania*. Para tal, são aduzidas a esta *identificação* que se configura como acto de cidadania, outras *identificações*, que se ligam a contextos de acção política próximos e efectivos, como os movimentos revolucionários que, nos países árabes magrebinos, começam a produzir efeitos visíveis de mudança no espaço público e nas esferas políticas respectivas. As *identificações* que interessam, contudo, aduzir e fundir, e que surgem explícitas em mais uma entrada de João Labrincha, são as que ligam elementos como *acção política* e *não violência* e, não tanto, *acção política* e *revolução* (ver recorte). Toda a construção discursiva dos criadores da página é, assim, orientada para a definição de uma *acção de cidadãos* que só pode, naturalmente, configurar-se mediante a aceitação tácita, por todos, da definição normativa do *cidadão*, isto é, o protesto far-se-á *dentro da lei* e não contra a lei, podendo, apesar disso, almejar a *mudança política*.



Começa a tornar-se, assim, evidente, a evolução sofrida pelos *espaços de identificação* originários a partir da *transferência* tendente a levá-los como *totalidade* à superfície do visível. Percebe-se, ainda, e mais uma vez, a evidência da *pluralidade* desses *espaços de identificação* originários, e da sua presença *orgânica* no desenvolvimento do processo. É, contudo, da tendência *totalizadora* da mobilização, manifesta através de uma construção discursiva do *consenso*, que retiramos ilacções importantes acerca das dinâmicas de *fechamento do sentido*, removendo as *indeterminações* originárias: o protesto, cujo sujeito de enunciação começa a definir-se agora como *movimento de cidadania*, é objecto de uma progressiva definição e delimitação.

A constatação dessa progressiva delimitação do protesto não impede, contudo, a manutenção discursiva da sua *abertura*. O discurso nunca se fechará totalmente, nem mesmo ao

seu mais evidente sujeito de enunciação originário, ou seja, pretende manter-se o mais aberta possível a *identificação* entre o *acto de cidadania* em definição e os potenciais destinatários do discurso mobilizador. Daí que o protesto seja também definido como “*espontâneo*” e, no qual, “*certamente não existirá apenas uma linha reivindicativa*”. Também a sua localização, inicialmente definida como a Avenida da Liberdade em Lisboa, será igualmente colocada em aberto: “*não pensem neste evento como ‘restrito’ a Lisboa*”. Esta *abertura* manifesta-se, entretanto, a partir de uma elaboração discursiva mais complexa que, por vezes, como atrás referimos, abandona mesmo o sujeito de enunciação colectivo em que se fundara, e o novo sujeito de enunciação resultante da *transferência de identificações*, para surgirem outros, concretos e eventualmente individuais, apenas possíveis num contexto fusional de *identificações de* com *identificações com* em que já é possível a *identificação* pelo exemplo, isto é, a *identificação* que se funda num *reconhecimento* social que só pode advir da aquisição prévia, mesmo que insípida, de *capital simbólico*. Formulações como a que João Labrincha efectua, num dos seus primeiros contributos, em que substitui o *nós* originário por um *eu* exemplar, denunciam, pois, que estamos já, de facto, a tocar assumidamente a superfície do visível (ver recorte).



É interessante sublinharmos a diferença fundamental entre a mesma enunciação, cujo sujeito não fosse *identificável*, e a que aqui temos como objecto de análise: no anonimato, o sujeito de enunciação, mesmo que afirmado a partir de um *eu*, é um *comum*. O sentido desta enunciação, se elaborada nesse *comum* que podia ser um *qualquer*, surgiria esvaziado, sem efeito: o *comum* tem pais ou não tem, o *comum* é *indiferente*. Provavelmente, nem fará sentido elaborar uma tal enunciação a partir do anonimato. O sujeito que emerge nesta precisa enunciação é, pelo contrário, um sujeito concreto e individual, um *eu identificável* e é o próprio sentido da enunciação que se torna dependente desse *reconhecimento*, isto é, o sentido é, aqui, decisivamente preenchido por essa *identificação* no seio do *campo social*. O facto de João Labrincha afirmar que vai trazer os pais ao protesto não significa que o vá realmente fazer, mas a enunciação utiliza aqui o capital simbólico adquirido por João Labrincha como *criador* da página para promover nos restantes aderentes a sua própria *identificação* pelo exemplo: “*traz também os teus*”. O sentido que aqui se pretende transpor, sintetizado nesta *identificação* é, pois, o de que o

protesto também pode ser alargado a gerações que convivem directamente com a *geração sem remuneração* e que, como afirma o comentário de Vanessa Lopes, “*também estão a pagar esta factura*”. Mas este comentário, afirmado também a partir de um *eu*, é igualmente demonstrativo da efectualidade do tipo de *identificação* que aqui Labrincha promoveu: se o *criador* da página encontra na sua situação individual razões para levar os pais ao protesto, porque é que os restantes aderentes à página o não poderão fazer também? Outro interessante aspecto, que demonstra a naturalização da emergência à visibilidade que estamos a observar, é o próprio equacionar da hipótese de todos trazerem os pais ao protesto. Nenhuma acção política que não fosse configurável no espaço público tradicional poderia supor uma tal hipótese. Trata-se de uma *abertura* directamente relacionável com o *acto de cidadania* que está em elaboração.

Entretanto, é configurado pelos seus criadores como *acto de cidadania* que o protesto começa a entrar no *campo de batalha do visível*. Este atinge, como sabemos de Virilio (1994: 14), um campo bem mais vasto de análise do que a dicotomia visível/invisível. É um campo de batalha, precisamente, porque o visível acelerado e lateral da contemporaneidade, que subsumimos como *interface mundo*²³⁷, se tornou de tal modo intenso e cinético que deveio intensamente ofuscante: o *campo de batalha do visível* é, assim, o campo imaterial de uma ruidosa guerra permanente, feita de batalhas sucessivas, que nunca está totalmente ganha. A *visibilidade* passa, pois, a ter de ser entendida não pela específica imagem produzida de algo, mas como algo que tem de ser, forçosamente, *identificado* numa imensa superfície de imagens. Isto é, a *visibilidade* só se conquista quando se constata a produção social de uma imagem que é, simultaneamente, distinta e distinguível, contendo o potencial de ser *imediatamente identificada*. Daí a importância que a operação selectiva de *visibilização mediada* exerce sobre os modos de acesso a esse visível partilhável: a *visibilização mediada* (Thompson, 2008: 15-38) é a operação de mediação que *isola* e potencia a *identificação imediata* das imagens da *interface mundo*, surgindo configurada social e politicamente como *espaço público*, isto é, emergindo como resultado visível de cada uma das sucessivas batalhas. O que, como vimos, sendo virtualização e substituição, provoca um efeito de *rarefação* sobre o espaço público, subsumindo o *espaço público mediatizado* à totalidade do espaço público: o que não *aparece* nos *media*, parece já não existir.

Ou seja, se atentarmos no facto de que qualquer *movimento de cidadania* é configurado para uma acção normativamente formatada, ou instituída, no espaço público moderno, atendendo

²³⁷ Consultar desenvolvimento conceptual no capítulo 2 da II Parte.

também às condições contemporâneas de funcionamento deste, *a condição de visibilidade torna-se condição de existência*. Daí que se constate que, no seio desta maquinaria operativa que medeia e produz *o visível que efectivamente partilhamos*, todas as erupções de superfície que pareçam denunciar uma progressiva conquista da visibilidade, sejam celebradas como vitórias (ver recortes).

The image displays three screenshots of Facebook posts from the 'Protesto da Geração À Rasca' page. The first post is by Alexandre De Sousa Carvalho, dated 8/2, with 8 likes and a comment from Raquel Freire. The second post is by João Labrincha, dated 11/2, with 4 likes and several comments from Teresa Paula and João Labrincha. The third post is also by João Labrincha, dated 12/2, with 3 likes. Each post includes a profile picture, a name, a title, a text description, a timestamp, and interaction options like 'Gosto' and 'Comentar'.

Tal como já havíamos constatado para a peça jornalística produzida pela RTP a propósito dos concertos dos Deolinda nos Coliseus, também nas primeiras erupções mediáticas após a criação da página de Facebook do protesto notaremos a redução representacional de algumas das principais *identificações*. É igualmente possível perceber alguns dos efeitos da *transferência de identificações* verificada entre a fase mais intersticial do fenómeno e a sua fase actual de emergência à visibilidade.

A peça da TVI que João Labrincha refere (TVI, 12/02/2011, consultada a 11/10/2011), emitida a 12 de Fevereiro de 2011, parte de uma estrutura narrativa (imagética e textual) bastante semelhante à que a RTP havia emitido antes da criação da página do protesto, utilizando igualmente como elemento central os vídeos mais vistos no YouTube da interpretação nos Coliseus de *Parva que Sou*. Mas não deixa de ser, desde logo, revelador, o facto de a TVI *identificar* a sua

peça através de uma *síntese de identificações* que, na verdade, reduz a uma *identificação imediata* toda a operação de *transferência* verificada entre a fase intersticial e a nova fase de progressiva visibilização do protesto no espaço público: “*Geração ‘parva’ dá a cara*”.

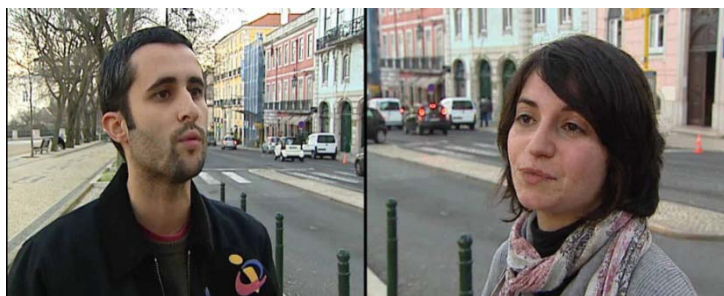
Na frase escolhida pela TVI, e na forma como a peça da jornalista Ana Sofia Cardoso²³⁸ está estruturada, subjaz a *transferência* verificada entre a interioridade da *geração sem remuneração* e a nova exterioridade da *geração à rasca*: uma e outra surgem ligadas pela palavra mais presente de todo o discurso da ‘*Deolinda*’: ‘*parva*’. A peça jornalística da TVI insiste, aliás, no destaque por repetição do refrão da canção, “*que parva que eu sou*”, para ilustrar as várias declarações que reproduz e para construir, precisamente, essa *identificação*. A estrutura da peça obedece também a essa construção: tal como a peça da RTP, começa por reproduzir o vídeo de ‘*Mr.Jmsaude*’ captado no Coliseu do Porto a 23 de Janeiro de 2011, legendando alguns dos versos entoados por Ana Bacalhau. A partir de imagens deste e de vídeos captados de outros locais da sala, descreve *Parva que Sou* como “*quase um hino da nova geração*” que “*acordou os jovens para os problemas que não os deixam dormir: desemprego, precariedade e baixos salários*”. Fazendo a constatação genérica de que “*Parva que Sou é a música que a muitos toca, abraça quase toda uma geração*”, o texto jornalístico concentra então a atenção em dois casos de jovens desempregadas ou com fracas perspectivas de futuro, Rita Gordo e Margarida Barata (ver recortes).



O refrão da canção, “*que parva que eu sou*” é, tanto na apresentação de um caso como na do seguinte, repetido, como que a sugerir subliminarmente a existência, reforçada pelo texto de Ana Sofia Cardoso, de um eco interior que *liga* Rita a Margarida: “*do outro lado de Lisboa está outra história, mas a música é a mesma*”. Este aspecto torna-se particularmente interessante nesta peça, dado que nos remete, subtilmente, para a noção de *interioridade comum* que atrás estudámos e que surgirá, deste modo, *representada* no trabalho de mediação jornalística.

²³⁸ A autoria da peça é, por nós, estabelecida não a partir do *site* da TVI nem do vídeo da peça, o qual apenas está designado pelo título, mas a partir da secção de ‘*media clipping*’ do blogue oficial do protesto da *Geração à Rasca*: <http://geracaoenrascada.wordpress.com/clipping/>.

A diferença estrutural essencial relativamente à peça da RTP tornar-se-á evidente na segunda parte do trabalho da TVI e reflecte, precisamente, a nova *transferência de identificações* entretanto verificada: enquanto a peça da RTP partira da 'Deolinda' e das *identificações* geradas pelo discurso desta, para chegar aos Deolinda e à sua constatação testemunhal dessas *identificações*, a da TVI parte da 'Deolinda' e das *identificações* originárias para chegar à constatação da sua efectiva *transferência* para uma nova espacialidade: de uma *interioridade comum*, de *espaços de identificação* indeterminados e abertos para um *movimento de cidadania* concreto, *representante* de uma geração, que *dá a cara* no espaço público. Depois de estabelecer os casos de Rita e de Margarida como *representativos* das *identificações* geradas e espacializadas a partir da canção e de quem com esta se sentiu *identificado*, afirmando, por exemplo, que “*para estas e para outros tantos jovens a música caiu que nem uma luva. Tornou-se um sucesso nas redes sociais. Em três semanas, os vídeos do concerto foram vistos mais de 500 mil vezes*”, a peça de Ana Sofia Cardoso refere que “*um grupo de jovens disse, também, basta*”, ilustrando a frase dita pela jornalista com imagens da página de Facebook do protesto da *Geração à Rasca*. Todas as *identificações* antes sintetizadas pela peça jornalística são, agora, assumidas e condensadas no espaço público mediatizado por *um grupo de jovens*, concreto, que *dá a cara* pelo protesto resultante, precisamente, da evolução espaço-temporal dessas *identificações* originárias (ver recortes).



As entrevistas com dois dos jovens que *dão a cara*, João Labrincha e Paula Gil, confirmam esta sucessiva cadeia de ligações que concretizam a *transferência de identificações* num processo de progressiva emergência do fenómeno ao visível. O anonimato originário, se já fora abandonado pelos *media* no modo como tornam visível e representável, pelo *exemplo*, o *ser qualquer* (o que sucede tanto no caso apresentado pela peça da RTP como nos dois tratados na peça da TVI), está definitivamente ultrapassado no processo de visibilização do protesto da *Geração à Rasca*: o grupo de jovens que criaram a página no Facebook, nela assumindo as suas respectivas *identificações de*, a partir dos perfis pessoais de cada um no *site* da rede social, é o mesmo que surge agora no

espaço público mediatizado, a *dar a cara* pelo protesto e pelas significações que ele transporta e que fazem parte das dinâmicas múltiplas que nele evoluem como *espaços de identificação*.

É possível confirmarmos estas ilações, igualmente, no texto da reportagem que a jornalista Natália Faria assinaria na edição do jornal Público do dia seguinte ao da emissão da peça na TVI. A reportagem, intitulada *“Uma ‘manif’ de rua para mostrar que ‘o país é que está a ser parvo’”*, começa por se situar num momento de registo: *“são 14 horas e 4 minutos de sábado, 12 de Fevereiro, e 1377 pessoas já anunciaram que vão participar no protesto da geração à rasca, marcado para 12 de Março, na Avenida da Liberdade, em Lisboa”* (Público online, 13/02/2011, consultado a 28/08/2011). É interessante constatar, desde logo, o facto de a jornalista do Público interpretar o número de adesões à página (e o conseqüente número de respostas afirmativas) como um número exacto de *pessoas*. O contexto discursivo pressupõe, pois, que o ambiente virtual do *site* de rede social Facebook é composto a partir de uma *identificação* directa entre perfil criado e indivíduo, o que o significa como *espaço de aparência* e já não de anonimato. Sendo, obviamente, uma assumpção não inteiramente verificável, não deixa de conter uma dada significação, que resulta dos modos como o Facebook é interpretado socialmente como contexto de interacção. Assume, também, que um algo, que é concreto e visível, se irá passar num local e hora definidos, no espaço público: *“1377 pessoas já anunciaram que vão participar”*.

O texto de Natália Faria prosseguirá fornecendo uma lista de possíveis (mas não muito diferenciados) *espaços de identificação* que o protesto quer *juntar*. *“todos os que não têm emprego, nem salários. Os que se arrastam de estágio em estágio e nunca receberam um subsídio de férias, sequer de desemprego porque nunca descontaram para isso. Os que adiam a vida na incerteza dos recibos verdes. Os que, mesmo super-qualificados, resistem a emigrar. Os milhares de jovens que compõem a ‘geração sem remuneração’ de que fala a música dos Deolinda”* (Público online, 13/02/2011, consultado a 28/08/2011). A peça do jornal Público inclui também citações de uma entrevista a João Labrincha, *“um dos organizadores”* (*idem*) que, à semelhança de uma declaração de Paula Gil à reportagem da TVI (que podemos ligar, novamente, com a *identificação* interpretativa originada no verso *‘e parva eu não sou’* do final da canção dos Deolinda, que resultaria, a partir da *interioridade comum*, na noção indeterminada e aberta de um *protesto*), afirma que *“o país é que está a ser parvo por não aproveitar as nossas potencialidades”* (*idem ibidem*). Tal como os trabalhos jornalísticos anteriormente analisados, também a peça de Natália Faria procura testemunhos que possam *representar* o *comum*. Fá-lo através de uma cineasta, Raquel Freire, e de um jornalista, João Pacheco, cujos depoimentos

auxiliam a construção discursiva de um determinado contexto social que será analisado, finalmente, pelo sociólogo Elísio Estanque como de “*crescente descontentamento, marcado pela recusa de um certo enquadramento e de uma certa filiação ideológica, que evidencia a incapacidade das forças organizadas - sindicatos, partidos...- se assumirem como canais para onde estas vozes descontentes possam direccionar-se*” (*idem ibidem*).

Mais uma vez notamos que à superfície do visível assomam aspectos que temos vindo a diagnosticar nas dinâmicas evolutivas mais intersticiais dos *espaços de identificação* do fenómeno. Como vimos, estas dinâmicas, que pressupõem a elaboração de novas *identificações* a partir de um solo originariamente plano, fundado na *interioridade comum*, ou a simultânea e conseqüente reelaboração narrativa, síntese e transferência de *identificações*, jogam também com a *identificação pela desidentificação*, nomeadamente quando tratamos da vasta questão da *representação*, que resulta num vazio problemático.

Trata-se de um vazio que, na verdade, circula toda a questão: porque a *desidentificação* o pressupõe na origem mas igualmente porque a *identificação* daí resultante só é sustentável nesse vazio (no fundo, partindo das premissas de Santiago López-Petit, diríamos que esta *identificação pela desidentificação* será uma das raras *identificações* possíveis numa *interioridade comum*). O que significa que qualquer preenchimento do vazio, isto é, qualquer emergência ao visível, nomeadamente a *visibilização mediada* que opera de acordo com mecanismos representacionais, tornará problemáticos os *espaços de identificação* aí originados: a emergência ao visível está, pois, relacionada com a efectiva fragmentação, tornando meramente aparente uma eventual visão totalizadora dos *espaços de identificação*. Estes serão sempre *múltiplos* e *plurais*, apenas existindo ou resistindo num *espaço-tempo* em que as ligações que os espacializam estão *on*. Percebe-se aqui toda a problemática da *institucionalização* que configura a evolução dos *movimentos de cidadania*, bem percebida por López-Petit em *O Estado-Guerra* (2010: 166). Daí que a questão da manutenção da *abertura*, que temos vindo a reflectir, se tenha tornado um problema tão premente para uma acção política que se pretenda continuar a configurar a partir do espaço público moderno, isto é, uma *acção de cidadania* que parta, simultaneamente, de uma *indeterminação* originária, mas que possa também *auto-determinar-se* sem se deixar confinar institucionalmente.

Julgamos estar, aqui, perante um *novum* da política contemporânea: ele coloca-nos perante os paradoxos de um espaço público que, ao funcionar de acordo com operações mediadoras baseadas na *representação*, confina o *cidadão* num dispositivo político totalmente fundado na *visibilidade da aparência*, funcionalizada pela *identificação imediata* ou *identificação*

de, desqualificando-o como *sujeito político*: um dispositivo de individualização no qual o *cidadão* emerge apenas como *consumidor* e *utilizador*, isto é, como *sujeito sujeitado*. É, pois, natural que, apanhada nesta camisa-de-forças, a acção política subjectiva procure linhas de fuga e que nem sempre estas se manifestem consonantes com as concretizações virtualizadas de um conceito moderno de espaço público totalmente fundado na *representação*: nem sempre a pressão resultante deste *mal-estar* será contida nos limites tradicionais da cidadania, como já se observou em fenómenos sociais de grande impacto no espaço público, como as noites de distúrbios do Outono de 2005, nos *banlieues* de Paris ou, mais recentemente, nas erupções de grande violência do Verão de 2011, nos *outskirts* de Londres e de várias outras cidades do Reino Unido²³⁹. Mas para se manifestar em larga escala no espaço público, recolhendo, no imediato, o maior número possível de adesões (ou seja, para que possa ser assumido e partilhado como um *problema público*), o *mal-estar* tem de ser ainda contido em mecanismos que aceitem a configuração confinada do *cidadão* moderno: o complexo jogo das *identificações* tem, pois, de ser jogado num campo o mais *aberto* possível, numa permanente dicotomia de utilização e inutilização de *capital simbólico*, ou seja, procurando manter a dinâmica plural e a profundidade orgânica e mais anónima dos *espaços de identificação* e jogando, na superfície do visível, a *representação* como mera legitimação discursiva de um *sujeito de enunciação aberto*: o que significa evitar a todo o custo quaisquer formas estabelecedoras de hierarquia ou escalas ordenadas de *capital simbólico*, fazendo com que as tensões geradas na *visibilidade* tenham de ser intersubjectivamente geridas e partilhadas.

Quem *dá a cara* é, na verdade, o *sujeito de enunciação* (o *movimento da 'geração à rasca'* emergente da transferência de *identificações* da *'geração sem remuneração'*) e não o *organizador* ou o *criador da página*. A *visibilização mediada* deste *sujeito de enunciação* o mais aberto possível far-se-á, assim, a partir desta noção de partilha de tensões que pressupõe, também, uma partilha o mais alargada possível da própria *visibilidade*: mesmo como *movimento de cidadania*, o protesto tentará sempre orientar as suas formulações discursivas no sentido de um *descentramento de representações*, que implica uma aparente ausência de *líderes*, *porta-vozes* ou *representantes*.

²³⁹ É interessante notarmos o poder da metáfora da *periferia*: as erupções violentas mais inesperadas parecem ser, de facto, profundamente *marginais*: manifestam-se num espaço público que está afastado do *centro*, que não é partilhado por todos, o *guetto*. As manifestações que procuram a tomada política do *centro* têm, pelo contrário, de abandonar a *indeterminação* originária e conter na configuração da cidadania, todas as margens a que possam estar, inicialmente, *abertas*. Como já o sugerimos, a complexidade e riqueza destes fenómenos merece uma reflexão científica aprofundada, e julgamos que a chave de leitura que propomos através do nosso modelo hipotético, em especial na elaboração que se inspira nos trabalhos de Santiago López-Petit sobre os *espaços de anonimato* e sobre a *política nocturna*, poderá auxiliar essa reflexão, ao abrir a compreensão de erupções mais ou menos súbitas e não institucionalizadas no espaço público como manifestações no visível de uma política intersticial e originariamente não filtrada em espaços de controlo da mediação, que terá mais hipóteses de surgir e de se alimentar das dinâmicas mais vulcânicas das margens.

Isto, apesar das dificuldades naturais desse caminho, quando ele se faz, precisamente, no sentido da superfície mediada do visível, tentando fazer com que essa originária *identificação pela desidentificação* faça também parte dos *espaços de identificação* abrangidos pelo protesto. Mas também, paradoxalmente, contando com as facilidades que, à superfície, o trabalho dos *media* igualmente produz, ao procurar representar no visível os *exemplos* do *ser qualquer*, esse *ser-precário*, que se manifesta no fenómeno. Neste sentido, as primeiras peças jornalísticas sobre o protesto, se significam a primeira emergência efectiva à visibilidade dos *organizadores*, fá-los surgir de um *anonimato* originário que nunca se reduzirá totalmente a uma *representação* directa e única. Ou seja, até 12 de Março, apesar das sucessivas emergências de cada um, ou do grupo, ao espaço público mediatizado, nunca se reduzirá ou sintetizará nos *organizadores* uma *identificação* total, imediata e exclusiva, entre eles e o protesto da *Geração à Rasca*.

Das dificuldades que mencionámos atrás, uma das que, certamente, mais se manifestará em latência, é o facto de o protesto estar a avançar para a visibilidade como *movimento de cidadania* não institucionalizado que, para poder tomar as ruas em data e hora definidas, tem de ser configurado no espaço público moderno como tal, o que implica também a realização de actos de normalização e conformação legal. Para que estes actos se concretizem, é necessário que haja *cidadãos* que tacitamente actuem *em nome de* outros, ou seja, em sua *representação* (ver recortes)²⁴⁰.



Trata-se de uma elaboração discursiva que, no entanto, não se constrói só por si mesma, mas define-se também, constantemente, a partir de interacções ambientais, de evoluções sincrónicas relativamente ao contexto, que delimitam politicamente, como espaço público, os

²⁴⁰ Interessante observar nestes recortes a quantidade de '*gostos*' alcançados por cada uma das entradas, muito superior à que se verifica em todas as restantes até agora analisadas. Servirá esta quantificação para demonstrar também o específico efeito de *representação* que esta acção de configuração do protesto como *acto de cidadania* tem.

espaços de identificação que o protesto quer totalizar. O trabalho de manutenção de um carácter *aberto* e dinâmico, que pretende ligar o maior número possível de *identificações* gerará, pois, momentos de conflito com a sua progressiva *determinação*: o protesto pretende mostrar-se *aberto* mas nem tanto que admita abraçar todo o tipo de *espaços* cujas *identificações* constituintes apenas coincidam, por exemplo, numa noção vazia de *protesto*. A *identificação* pelo protesto terá de ser sempre preenchida de uma significação partilhada e contida. O sujeito de enunciação que se tenta afirmar como *movimento de cidadania* e produzir o protesto como *acto de cidadania*, elaborará, assim, os seus limites no visível através da utilização de diversos mecanismos de produção de discurso, como a definição de um *manifesto* (Blogue do Protesto Geração à Rasca, 12/02/2011, consultado a 28/08/2011) e a *demarcação* implícita ou mesmo reactiva a possíveis infiltrações (ver recortes).

 **João Labrincha** ► **Protesto da Geração À Rasca**
Manifesto publicado no blog do protesto

Protesto da Geração À Rasca
geracaoenrascada.wordpress.com

Nós, desempregados, "quinhentoseuristas" e outros mal remunerados, escravos disfarçados, subcontratados, contratados a prazo, falsos trabalhadores independentes, trabalhadores intermitentes, estagiários, bolseiros, trabalhadores-estudantes, estudantes, mães, pais e filhos de Portugal.

12/2 às 20:38 · Gosto · Comentar · Partilhar

2 pessoas gostam disto.

 Escreve um comentário...

 **João Labrincha** ► **Protesto da Geração À Rasca**
A ORGANIZAÇÃO DO PROTESTO DEMARCA-SE DE TODOS OS MOVIMENTOS DE CARIZ NEO-NAZI, XENÓFOBO OU DE ÍNDOLE ILEGAL!

18/2 às 15:56 · Gosto · Comentar

4 pessoas gostam disto.

 **Pedro Feijó** oi? houve confusões? :s
18/2 às 16:01 · Gosto

 **João Labrincha** É só um esclarecimento!
18/2 às 16:01 · Gosto

 **Bernardo Santos** é de incluir no texto no cima da página, não?
18/2 às 16:06 · Gosto

 Escreve um comentário...

 **Paula Gil** ► **Protesto da Geração À Rasca**
ESCLARECIMENTO:
1 - Não existe qualquer relação entre este protesto e qualquer outro que se venha a realizar na Avenida da Liberdade.

2 - Nunca enviámos qualquer lista de reivindicações. O nosso manifesto é o único documento associado ao protesto.

19/2 às 3:23 · Gosto · Comentar

5 pessoas gostam disto.

 **Pedro Alvim** está a ficar mais complicado, portanto. nada que não se esperasse...
vá... coragem ppl!!!
19/2 às 3:26 · Gosto · 3 pessoas

 **Luis Feliciano** Compreendo o vosso manifesto e compreendo que queiram desmarcar-se do mail que anda a circular, mas Salgueiro Maia disse na noite de 25 de Abril de 1974: Há três tipos de Estados: O Estado Capitalista, o Estado Socialista e o Estado a que chegámos. Não é possível uma tertúlia como a que se está a discutir aqui sem esmucarmos como chegámos ou estado a que chegámos, nem teriam já mais de 11000 participantes no vosso invento se não tivéssemos chegado ao estado a que chegámos.
19/2 às 3:34 · Gosto

 Escreve um comentário...

A administração de tensões entre *espaços de identificação* intra-conflituais, ou relativa a *espaços de identificação* definidos discursivamente como *exteriores* mas considerados, mesmo assim, como ameaças à estabilidade da totalidade visível que se quer construir, é uma tarefa discursiva que nem sempre poderá ser feita no sentido da obtenção do consenso. O *interior* do próprio espaço comunicacional definido a partir do que está visível na página do protesto no Facebook é irrestrito, à partida. Qualquer aderente à página pode nele publicar o que quiser sem restrições técnicas prévias ou quaisquer formas de pré-validação, o que torna permanentemente vulnerável todo o trabalho de configuração de um espaço consensual, fundado em *identificações* solidamente estabelecidas, que é continuamente procurado pelos criadores do protesto. Daí que nem sempre seja possível manter o princípio de *abertura*, sendo necessárias algumas operações mais radicais de fechamento, através de uma definição de *margens* claras e precisas, de um *interior* e de um *exterior* (ver recortes).

 **João Labrincha** ▶ **Protesto da Geração À Rasca**
 EXTREMA-DIREITA AMEAÇA PROTESTO PACÍFICO E DEMOCRÁTICO
 Chegou-nos a informação de que os organizadores do movimento "1 milhão na Avenida da Liberdade pela demissão/regeneração de toda a classe política" teriam enviado uma missiva à comunicação social que nos associava ao seu movimento. Serve o presente para demonstrar que tal afirmação não corresponde à verdade!
 Denunciamos e repudiamos uma tentativa de deturpação e apropriação do nosso protesto pacífico por parte de grupos conotados com a extrema-direita. Sabemos que existem movimentações ilegais no sentido de estes se infiltrarem no protesto e provocarem desacatos em várias capitais de distrito no dia 12 de Março. Enviamos, em anexo, uma nota publicada no seu grupo do facebook que explicita as intenções do mesmo. Iremos prevenir as autoridades responsáveis a fim de que estas tomem as devidas providências que garantam o nosso direito de manifestação pacífico.
 19/2 às 16:36 · Gosto · Comentar

 8 pessoas gostam disto.

 **Maria Horta E Costa** Então, esse email que recebi hoje, nada tem a ver com vocês? que confusões...:(
 19/2 às 16:37 · Gosto

 **Sónia Faria** Então devem avisar e esclarecer muito bem a comunicação social que não temos nada a ver com eles porque eu não me quero ver envolvida em nenhuma manifestação de carácter partidário seja de direita, esquerda, ou de extremas. Se assim for e se as coisas não forem esclarecidas antecipadamente eu não vou.
 19/2 às 16:46 · Gosto ·  3 pessoas

 **José Martins Martins** está sendo feito já.
 Posso vos relembrar que o pinto balseão (dono da sic) é o conselheiro do Conselho de Estado, com rendimentos superiores a dois milhões de euros... e este movimento não lhe traz muito interesse.
 19/2 às 16:54 · Gosto ·  1 pessoa

 **Sónia Faria** É certo, mas existem outros meios de comunicação. Jornais, radio, outros canais de tv e até mesmo os blogs contam.
 19/2 às 16:59 · Gosto

 Escreve um comentário...

 **Alexandre De Sousa Carvalho** ▶ **Protesto da Geração À Rasca**
 Caríssimos, a partir de agora a organização desta página irá bloquear/remover todos os comentários e 'posts' com conteúdos violentos, político-partidários, e afins que não respeitem a índole do protesto (apartidário, laico e pacífico).
 Lamentamos que tal seja necessário, mas devido a abusos constantes não nos resta outra alternativa. Liberdade de pensamento e expressão também significa responsabilidade e respeito pelos outros. As pessoas são livres de participar ou não neste protesto, são livres de gostar ou não deste protesto, são livres de divulgar ou não este protesto, etc...Mas essa liberdade não dá o direito, a ninguém, de vilipendiar quem quer que seja, seja por que razão. Pedimos desculpa, por qualquer incómodo causado. Obrigado pela compreensão.
 20/2 às 15:52 · Gosto · Comentar

 20 pessoas gostam disto.

 **Isabel Lopes Anunciada-Reeb** Sou contra todo o tipo de censura, mas neste caso saúdo esta decisão. Não gosto de ver o meu nome e foto junto a manifestações extremistas, sejam elas de esquerda, de direita, de burrice ou de outro foro qualquer.
 20/2 às 15:57 · Gosto ·  4 pessoas

Alexandre De Sousa Carvalho Os comentários irão ser apagados com base na promoção da violência, ofensas/insultos, ou a apologia de ideologias políticas (da esquerda à direita) etc. Se forem propostas cívicas, não serão apagadas. É através do debate cívico, alargado e aprofundado, que acreditamos que se encontram democraticamente opções e rumos a tomar.
20/2 às 16:02 · Gosto · ↕ 3 pessoas

Inês Meneses não há censura aqui, Isabel, as pessoas podem vir discutir connosco e podem criar páginas acerca dessas suas causas/partidos/interesses. Não podem é boicotar a conversa aqui, é diferente.
20/2 às 16:08 · Gosto · ↕ 2 pessoas

Fernando Ambrioso Quanto a 'posts' com conteúdos violentos entendo e estou de acordo, essa do "políticos-partidários" podiam explicar melhor??? o que pretendem limitar??? ou trata-se de imporem a vossa Democracia???
Quem não escreve o que eu quero está contra mim???
Já começaram a formatar o pensamento e a participação????
Depois podem apagar este 'post', talvez o considerem de conteúdo violento, mas trata-se somente da minha opinião.
Isabel, já agora importa afirmar que a censura começa com estas pequenas limitações, estando desde já de acordo que se eliminem posições de indúle fascista ou xenofoba. isso está inclusivé na nossa C.R.P.
20/2 às 16:08 · Gosto

Inês Meneses é só impedir invasões abusivas, Fernando, não é censurar
20/2 às 16:23 · Gosto · ↕ 1 pessoa

Isabel Lopes Anunciada-Reeb Fernando Ambrioso o interesse dos Trolls que por aqui pairavam era mais DISTURBAR (de distúrbio) do que participar. Quando visito alguém, respeito as regras da casa e não tento impor as minhas.
20/2 às 16:25 · Gosto

Escreve um comentário...

Embora com cambiantes, estamos, mais uma vez, perante um conjunto de operações discursivas que visam a *visibilização*, tratando-se do estabelecimento interno e orgânico de mecanismos de *mediação* que pretendem configurar uma *determinada* imagem do protesto, associada em permanência a noções como o *civismo* e a participação *responsável* e *respeitadora*. Faz-se aqui o uso, mais evidente do que na maior parte das situações até agora estudadas, do *capital simbólico* adquirido pelos *criadores* da página, o qual parece surgir legitimado, embora não por todos, como efectivo poder de *moderação* e de *administração* dos conteúdos da página, que pode significar, inclusivamente, um *reconhecimento* da autoridade para os *criadores* eliminarem determinados comentários e conteúdos que considerem ofensivos aos *espaços* sugeridos como *interiores*. Trata-se de uma delimitação das abordagens e temáticas dos debates que não existe em contextos de *anonimato*, o que, conhecendo nós o processo evolutivo deste fenómeno, corre o risco de provocar naturais fenómenos de *desidentificação* relativamente a esta fase de *visibilização* do protesto. Contudo, é nesta configuração aparentemente mais fechada que encontramos, também, uma busca permanente das *identificações* originárias o que, sendo aparentemente paradoxal, servirá de compensação às dificuldades de manutenção da abertura originária. Dois dos caracteres pelos quais o protesto se define e delimita são, em si mesmos, *abertos*: o *apartidarismo* e a *laicidade*²⁴¹. Nenhum elimina ou exclui. Mesmo a *rejeição da violência*, se não se

²⁴¹ Embora, mais tarde, se venha a verificar, a partir de uma entrada de Paula Gil (no dia 21/02 às 13:23), um pequeno debate sobre a utilização da palavra *laico* na definição do carácter do protesto a partir do seu manifesto, associando-a cultural e historicamente à esquerda europeia. Se para a

pode definir do mesmo modo que os anteriores, é certamente um carácter que desenha o protesto como *possível* num espaço público normativo e que, por isso, mais probabilidades lhe confere de o tornar efectual e partilhável por *todos os cidadãos*.

Afirmam-se, assim, positivamente, as *representações* e o *capital simbólico* adquirido e utilizado pelos *criadores* da página de Facebook do protesto, que deste modo se *identificam* implícita e explicitamente como *organizadores*. Esta *identificação*, que encerra o sentido da *representação* será, então, compensada por outras que o mantêm *aberto*: a noção de que a *organização* está entregue a alguém, tem de se alimentar do facto de esse alguém ser *um qualquer que é também um de nós* (ver recortes).



The image shows three screenshots of Facebook posts from the 'Protesto da Geração À Rasca' page. The first post is by João Labrincha, dated 14/2, with a video thumbnail and text about a spontaneous contribution. The second post is by Alexandre De Sousa Carvalho, dated 14/2, announcing a meeting in Porto on Feb 16th. The third post is by Paula Gil, dated 17/2, listing 'Novidades' (updates) for the protest on March 12th in Porto, including a meeting on Feb 16th and a call for A4 sheets.

João Labrincha ▸ **Protesto da Geração À Rasca**
Uma contribuição espontânea de um dos muitos génios criativos da nossa geração, João Espadinha Graça! Aguardam-se as contribuições de todos e todas. Vamos mostrar o quanto podemos dar ao nosso país!
Protesto da Geração "À Rasca" - Deolinda - Parva que sou
www.youtube.com
Av. Liberdade Lisboa 12 de Março 15H Protesto apartidário, laico e pacífico. - Pelo direito ao emprego! - Pela melhoria das condições de trabalho e o fim da precariedade! - Pelo direito à educação! - Pelo reconhecimento das qualificações, espelhado em salários e contratos justos! Porque não querem
14/2 às 12:55 · Gosto · Comentar · Partilhar
João Labrincha e Dario Martins gostam disto.
Escreve um comentário...

Alexandre De Sousa Carvalho ▸ **Protesto da Geração À Rasca**
REUNIÃO PARA ORGANIZAR O PROTESTO NO PORTO: O Alexandre Afonso estará no Café Aviz - R. de Avis 27, 4050 Porto - na Quarta-feira dia 16 de Fevereiro, pelas 21h para iniciar a organização do Protesto no Porto! A quem quiser contribuir, e não puder comparecer em Lisboa, apareça! E dia 12 de Março, saímos todos à rua!
14/2 às 14:00 · Gosto · Comentar
2 pessoas gostam disto.
Escreve um comentário...

Paula Gil ▸ **Protesto da Geração À Rasca**
Novidades:
1- Protesto no Porto, mesmo dia à mesma hora, a começar na Pç. da Batalha (iremos actualizar o logo desta página assim que possamos!).
2- Convidamos todos os que queiram sair à rua dia 12 para que tragam consigo uma folha A4 com as razões que explicam porque saíram à rua. Iremos recolhê-las para que depois do protesto as compilemos e as entreguemos à Assembleia da República!
17/2 às 14:38 · Gosto · Comentar
Alexandre De Sousa Carvalho e 2 outras pessoas gostam disto.
Ana Amara! Olá, não pude estar presente na reunião, mas se precisarem de ajuda para alguma coisa, comuniquem.
17/2 às 14:42 · Gosto
Francisco Barrocas Lourido Viseu: <http://www.facebook.com/ev.ent.php?eid=193723930645514>
17/2 às 14:55 · Gosto · 1 pessoa
Escreve um comentário...

utilizadora identificada como Helena Romão a palavra *laico* parece ser utilizada a partir do seu sentido original, o que significa que o protesto "*não está ligado a qualquer movimento religioso, pelo que ateus, agnósticos e crentes de todas as fés estão incluídos e unidos*", para outra utilizadora, identificada como Ana Margarida Craveiro, significa que "*o movimento perde a inclusão que pretendia à partida*".



É aos interstícios, à originária *força do anonimato*, que a abertura do sentido de *representação* vai continuamente buscar a sua própria força: entre maiores ou menores dificuldades e ambiguidades, constrói-se, em modo aberto, a *identificação* entre quem se disponibiliza para organizar e quem manifesta a vontade de participar, sendo estes continuamente convidados a participar também na organização, ou convocados a contribuir de algum modo, pressupondo-se sempre que esse contributo parte do individual: ou seja, é um contributo sem aparentes prefigurações mediadoras ou amarras. Isto é, do processo de elaboração do protesto da *Geração à Rasca* relevam dinâmicas que actuam sobre os seus próprios paradoxos e ambiguidades, pesquisando nos seus próprios interstícios as forças no que, numa análise superficial, poderiam surgir como aparente fraqueza.

A abertura e a indefinição de propósitos, que emana da *identificação comum* de um *protesto contra 'este' estado de coisas*, traduzem-se na transmissão, a cada um dos participantes, através da expressão individual numa folha de papel A4, das razões *“que explicam porque saíram à rua”*. Na verdade, não parece haver maior *abertura* do que esta, um mais evidente retorno às *identificações* originárias. Sendo *comum*, o protesto continua a querer afirmar-se a partir da *interioridade*: todos protestam, mas o protesto de cada um é insubstituível e, no limite, pode ser até irrepresentável pelos restantes. É, contudo, nessa irrepresentabilidade que residem alguns dos seus riscos: o irrepresentável não tem, em si mesmo, lugar em *espaços de aparência*; não é autorizado numa superfície visível normalizada na qual o *cidadão* está devidamente configurado pelas mediações que o configuraram e instituíram. Assim, o irrepresentável, ou irrompe inesperado, ou é previsto em balizas normativas, em acordos prévios, em mediações que terão de se impor como quadro configurador sem, contudo, se instituírem demasiado, sob pena da total *desidentificação*: configuram-se as fronteiras admissíveis, um *interior* e um *exterior* suficientemente móveis, insistindo-se, nomeadamente, na *rejeição da violência* e da afirmação discursiva e comportamental de extremismos, e sugere-se a representação subjectiva do eventualmente irrepresentável através da expressão individual das razões, o que fará, também,

parte da formatação de um dispositivo de contenção das *margens* do protesto, para que ele possa partir para a conquista do *centro* do espaço público, onde todos se podem potencialmente encontrar. Nestas dinâmicas, o protesto torna-se moldável ao espaço público normativo mas nunca o faz pela *instituição*, por uma imagem homogénea e unitária. A sua superficialização não parte da instituição nem a ela denuncia querer chegar. Há sempre uma indefinição latente que manifesta uma aparente ausência de propósitos ou fins, para além, obviamente, do *protesto* como fim em si. O que parecerá ser uma fraqueza, quando o tentamos enquadrar como acção política no espaço público moderno: como enquadrar a reivindicação do difuso, mesmo se esse difuso se funda numa reacção interior, *comum*, contra uma condição partilhada de *precariedade*?

Ao emergir definitivamente à *visibilidade*, especialmente a partir da segunda metade do mês de Fevereiro de 2011, o protesto da *Geração à Rasca* terá de se debater com esta ambivalência.

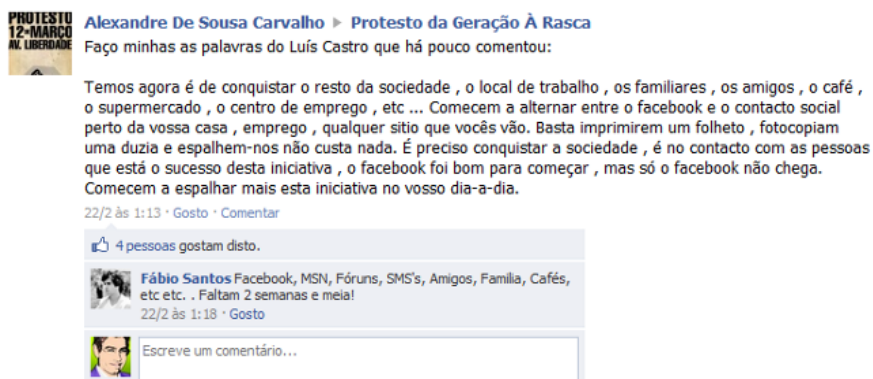
3.6. Ir ou não ir, eis as *identificações*

Muitas das entradas dos criadores da página de Facebook do protesto da segunda quinzena de Fevereiro de 2011 remetem, precisamente, para uma progressiva *visibilidade* já alcançada. Ao mesmo tempo que se multiplicam as referências e hiperligações para peças jornalísticas ou de opinião sobre o assunto, publicadas nos *media*, constata-se, na página, o crescimento exponencial das adesões ao evento: das 1377 adesões referidas na peça jornalística de Natália Faria, no Público, a 12 de Fevereiro, ou seja, uma semana depois da criação da página, Alexandre de Sousa Carvalho confirma, passados mais oito dias, que já se ultrapassaram as 17 mil. Este é um aspecto que não deveremos negligenciar, desde logo, porque denunciará a relevância de uma sincrónica operação de *visibilização mediada* nesse movimento progressivo de conquista do *centro* do espaço público (que se evidencia na conquista do espaço público mediatizado)²⁴². De facto, só nesses oito dias e apenas a partir das entradas dos criadores da página de Facebook do protesto, encontramos hiperligações para trabalhos jornalísticos e debates sobre o protesto ou sobre temáticas associadas, difundidos nesse período, em *media* tão distintos como a TVI e a TVI24, a RTP, a Associated Press, a Deutsche Welle, o Jornal de Notícias, o Sol, o

²⁴² Já tivemos oportunidade de referir, no decurso da nossa reflexão teórica no capítulo 2 da II Parte que, mesmo nas revoluções de países que pretendiam o derrube de regimes autoritários, como o Egipto ou a Tunísia, nos quais a operação de *visibilização mediada* não seria tão facilmente garantida pelos *media*, terá havido mecanismos alternativos de mediação que não se circunscreveram aos *sites* de redes sociais, mas a redes sociais e políticas *de facto*. Além de que sabemos tratar-se de países nos quais o *centro* do espaço público é ainda utilizado, apropriando-nos da designação de Hannah Arendt (2001: 199-207), como *mercado de trocas*, o que o significa como espaço onde se negocia o quotidiano, embora, naturalmente, a *cidadania* esteja, aí, altamente estrangida pelos dispositivos de controlo político. Mesmo assim, este facto pode ser explorado como hipótese explicativa de uma mais fácil e inapercebida conquista desse *centro*, a partir de uma acção que aproveita esse fervilhar anónimo da cidade árabe, para se desenvolver a partir dos seus interstícios.

Expresso ou a SIC. É também nestes dias, especialmente a partir do dia 18 de Fevereiro, que se intensifica a operação discursiva de contenção e configuração do evento no espaço público, o que não pode ser dissociado da própria *visibilidade* que está a alcançar – devemos lembrar que a *visibilidade* se joga numa guerra, as suas conquistas são realizadas num campo de batalha e nunca podem ser tomadas por permanentes, pelo que a própria *visibilidade* já alcançada se pode transformar numa armadilha. Além dos recortes que já analisámos, surgem ainda outros em que se pede aos aderentes à página para evitarem a utilização de “*símbolos de cariz político-ideológico*” no mural do protesto (João Labrincha, 20/02/2011, às 15:45), que confirmam a disseminação do protesto noutras cidades do país (a confirmação de manifestações no Porto, Coimbra e Viseu é referida em entradas sucessivas), ou que se limitam a ir constatando a cada vez mais rápida evolução do número de adesões, como quando João Labrincha lança a pergunta “*contagem decrescente para os 15000?*” (20/02/2011, às 2:09) ou quando, como já acima referimos, Alexandre de Sousa Carvalho constata, vinte horas depois, que “*hoje já chegámos aos 17 mil and counting*” (20/02/2011, às 22:42).

Constatada, então, uma primeira conquista da *visibilidade*, esta não será, no entanto, dada como garantida. O trabalho de emergência à *visibilidade*, que dos interstícios nasceu, precisa de, aos interstícios, ir de novo beber (ver recorte).



A situação de mobilização aqui sugerida não deverá ser lida como um mero regresso. Na verdade, ela significará, antes, a alimentação de uma dinâmica que está *in actu*: trata-se do desenvolvimento intensificado de uma cinética que pretende instigar o reforço e a cada vez maior espacialização das *identificações* que estão em causa, e que ligam os pontos mais próximos e distantes do processo, a partir da sua já visível presença múltipla à superfície. Este será, assim, o primeiro momento, em toda a cadeia evolutiva de eventos e produção de discurso que até agora analisámos, que sinaliza de forma mais evidente o fenómeno, concretizando-o empiricamente sob

um modelo espaço-temporal baseado na noção de *espaços de identificação*, que estamos a escrutinar.

Demonstra-se nele, desde logo, uma síntese de *espacialidade* que se sabe não ser intrinsecamente perene: é um conjunto de *espaços-tempo* múltiplos e coincidentes, que pode evaporar-se ou desfazer-se no mero contacto com a superfície e com as tensões próprias da sua aceleração luminosa. Só poderá evoluir e *visibilizar-se* nessa superfície se se perceber resultante das múltiplas dinâmicas de profundidade originárias, da multiplicação de ligações *intersticiais*, fundadas na *força do anonimato* e na pesquisa subjectiva da *interioridade comum*, que o constituíram e que necessitam de ser realimentadas e irradiadas, para que o façam surgir no visível como *diverso* e *plural*. Ou seja, que o façam emergir *novo* e *orgânico* e não como imagem acabada e resolvida. Falamos, pois, não da separação de fases estanques e adquiridas, que se sucedem ordenadamente, mas de um verdadeiro processo contínuo e entrópico, que nunca se definirá só por um ou outro aspecto isolado, mas por uma cada vez maior simultaneidade dos seus muitos possíveis: o que será levado para as ruas a 12 de Março poderá ser definido, pois, como o conjunto ou totalização visível do que é invisível, a representação do irrepresentável, a condensação estática do movimento, a explosão *comum* da subjectividade. É a *identificação*, como *condição de acção*, que mobiliza a subjectividade e há-de mover a intersubjectividade, tornando-se *condição de partilha*. Mas não se anula no *comum*. Expressa-se nele como reunião *hic et nunc* de *espaços-tempo*, como *irradiação pública de ligações*, mantendo, contudo, uma *intimidade própria*, que faz *de cada um a razão do seu protesto*, do seu *ir* e do seu *estar*.

Significará, assim, este momento, que nele talvez nos seja possível começar a levantar, a partir do visível, a sua diversidade constitutiva. Já não se trata de seguir os traços mais ou menos lineares de uma construção discursiva baseada no seu *centro* possível, que acabaria por transmitir à análise uma errónea ideia de organização e estrutura. Também não adiantará um recuo analítico à circulação da *palavra anónima*. Trata-se de pesquisar, agora na superfície do visível, o que irrompe do *comum*. Porque agora são esses os sinais que nos poderão conduzir melhor a uma interpretação mais aproximada do que testemunhámos nas praças e ruas portuguesas, a 12 de Março de 2011: um *acto de cidadania*, logo, um momento de acção política no visível.

Alcançado, o visível transformar-se-á no palco do diverso e da armadilha, do debate e da cacofonia, da certeza e do erro. Evidenciará os riscos simultâneos da *abertura* e da erupção múltipla das diferentes *identificações*, algumas profundamente intra-conflituosas. Um dos debates que mais informação nos permitirá extrair de algumas destas ambiguidades da evolução do

fenómeno, foi aberto por uma informação difundida na página por Alexandre de Sousa Carvalho, a 23 de Fevereiro às 2:03, que acabaria por ter um total de 36 comentários de 18 intervenientes distintos (entre os quais, dois criadores da página). Nesta sequência específica, que analisaremos quase na totalidade, o debate seria desenvolvido nas 11 horas seguintes (ver recortes).




The screenshot shows a Facebook post by Alexandre De Sousa Carvalho titled "Protesto da Geração À Rasca". The post text reads: "Meus caros, esta noite mandámos um mail a todos os deputados com assento no Parlamento um convite a informar da nossa iniciativa e apelando à sua participação enquanto cidadãos, caso se identifiquem com o Manifesto." The post is dated "23/2 às 2:03" and has "6 pessoas" who liked it. Below the post are five comments:

- Anita Tripeira: "veremos quantos ousam...:" (23/2 às 2:08)
- Filipe Rodrigues: "Esta juro que não percebi!!!! Convides aos deputados!!! Esperem lá, isto não é supostamente um protesto apartidário??" (23/2 às 2:17)
- Luis Feliciano: "Então mas o protesto não era apartidário, o que mudou?" (23/2 às 2:17)
- Alexandre De Sousa Carvalho: "Felipe e Luis, o protesto é apartidário, logo é ausente de qualquer convicção ou objectivo ideológico ou político-partidário. Apartidário não significa anti-partidário. Assim, e por ser um protesto também ele aberto, todos são convidados a participar enquanto cidadãos." (23/2 às 2:22)
- Lara Morbey: "Por acaso tenho pena, porque todos vão usar a manif para as suas agendas... caramba, publiquei tanta coisa no meu mural sobre esta manif e agora parece que levei um murro no estômago..." (23/2 às 2:29)

Os primeiros comentários denunciam já elementos essenciais do problema: emergindo à *visibilidade* a partir de um carácter de *abertura* que quer manter, os criadores do protesto definem-no como um acto político consequentemente inclusivo, o que já sabemos não ser aplicável a todos os *espaços de identificação* com que a ideia totalizada do protesto se vai cruzando. Há, por um lado, todas as operações de *delimitação* já antes desenvolvidas pelo discurso configurador do grupo de organizadores, do qual faz parte, desde logo, o *manifesto*. E há, por outro, a conflitualidade latente dos *espaços de identificação* que vão sendo incluídos no protesto, relativamente a outros *espaços de identificação*, nomeadamente os que se relacionam com a noção de *representação* política. É interessante observar, contudo, que essa conflitualidade não implicará uma exclusão imediata. Mas revela-se profundamente intra-problemática, especialmente quando sucede o que aqui observamos: na verdade, ao tomarem em mãos uma iniciativa deste género, os organizadores estão a assumir-se como tal, isto é, valem-se implicitamente do *capital simbólico* adquirido e estão, por isso, a entrar definitivamente no terreno da *representação*, o que se constitui, desde logo, sobre uma dinâmica oposta à da *abertura* intrínseca ao protesto. E se isso já sucedera nas primeiras operações discursivas de *delimitação*, a sua ultrapassagem na dinâmica evolutiva teria sido conseguida pelas compensações que atrás analisámos, isto é, desde logo, pelos próprios caracteres de *abertura* presentes na definição do protesto.

Acontece, porém, que agora é de um efectivo *fechamento* dessa *abertura* que se trata: define-se, implicitamente, que os *representantes* da esfera política *também são cidadãos* (o que não deixa de se revelar uma *identificação* peculiar, desde logo, pela própria necessidade, que foi sentida pelos organizadores, da sua formulação) e, por essa via, *como os restantes cidadãos*, são *convidados* a participar no protesto “*caso se identifiquem com o manifesto*”. Não resulta óbvio que houvesse, à partida, essa necessidade de estabelecer (e, por essa via, diferenciar) a *identificação* dos políticos como cidadãos e, portanto, como possíveis participantes no protesto. Contudo, paradoxalmente, o debate conseqüente aduzirá prova dessa necessidade: o *fechamento* será debatido, antes de mais, a partir das próprias significações do manifesto, que não se revelam claras para todos os intervenientes, em especial, a noção de que se trata de um *protesto apartidário*. Mas o que será, verdadeiramente, posto em causa, é todo o complexo sistema de *representação*, cujas tensões superficiais são aqui particularmente evidentes. Por um lado, nem todos interpretam o apartidarismo do protesto como uma *abertura* a representantes políticos que são também representantes do sistema partidário. Mas dessa *desidentificação* emana a que se reflecte como forte contestação à decisão dos organizadores, gerando uma tensão interna de *representação*, que se parece constituir como risco e potencial armadilha à estabilidade evolutiva dos *espaços de identificação* reunidos no espaço-tempo configurado pelo protesto (ver recortes).



Francisco Venes Como disse o Alexandre, apartidário não significa antipartidário. A assembleia da República é um organismo essencial à nossa democracia e essencial no diálogo que se pretende estabelecer entre a sociedade civil e os representantes eleitos e que podem efectivamente fazer alterações legislativas. Sem fazer do protesto bandeira de um ou outro partido, é legítimo considerar que alguns deputados e/ou militantes partidários estejam realmente solidários com as reivindicações apresentadas.
23/2 às 2:32 · Gosto ·  1 pessoa



Filipe Rodrigues Vocês, organizadores, tanto querem controlar os acontecimentos e “fazer ouvidos moucos” a quem procura o sucesso do protesto que acabam por fazer erros de palmatória!! Para mais bastava estarem um bocadinho atentos ao mural! Quantas centenas de ‘posts’ se escreveram aqui dizendo que se demarcassem bem dos partidos? E agora são vocês próprios que lhes pedem para integrar o movimento? Bom, se isto vai por este caminho, espero pelo meu convite para ir beber o champanhe e comer os acepipes!!!
23/2 às 2:36 · Gosto ·  1 pessoa




Filipe Rodrigues E o pior é que não és a única Lara... Agora vão-me desculpar mas vou recorrer à linguagem dum dos nossos queridos poetas, Manuel Maria Barbosa du Bocage. Encham a cara de merda!
23/2 às 2:42 · Gosto





Luis Feliciano por isso mesmo alexandre, ninguém os proibiria de participar enquanto cidadãos, para quê o convite? ainda hoje no programa opinião publica da sic noticias dois intervenientes apelaram ao vosso protesto, eles já tem conhecimento dele não havia necessidade de convites, mas vocês lá sabem...
23/2 às 2:48 · Gosto ·  2 pessoas





Alexandre De Sousa Carvalho Filipe, no manifesto está bem dado no manifesto: “Protestamos para que todos os responsáveis pela nossa actual situação de incerteza - políticos, empregadores e nós mesmos – actuem em conjunto para uma alteração rápida desta realidade, que se tornou insustentável.” Não se trata tão pouco de controlar os acontecimentos. Queremos incluir toda a sociedade portuguesa para que juntos tentemos resolver este problema, para os que têm partido e para os que não se revêm neles. É assim que acreditamos que se age em democracia.
23/2 às 2:48 · Gosto

 **Eduardo Silva** é obvio que os partidos vão usar isto nas suas agendas...por isso acho que se convidarem TODOS os partidos, torna isto mais independente dos partidos, do que esperar que aquele ou outro se aproprie da manifestação. E a meu ver, a assembleia não é um partido político, é sim o representante dos portugueses, acho por isso perfeitamente bem que se convide, nem que seja para se responsabilizarem...

23/2 às 2:49 · Gosto ·  1 pessoa


 **Alexandre Kroner** Grandes organizadores. Ninguém percebeu, mas o que aqui se quer é ver deputados na manif para serem espancados. Gostei dessa estratégia. Com uns quantos no hospital, a vossa voz ouve-se mais alto.


23/2 às 2:54 · Gosto ·  1 pessoa

 **José Martins Martins** Eu era para não intervir mais nesta página, mas decidi fazê-lo.


Eu sou um homem de direita, se fosse este movimento de esquerda apenas, vos garanto que há muito que não estaria aqui....

O convite é a TODOS os partidos, mesmo que se tentem aproveitar, nós podemos muito bem em afincar pé o porquê de convidarmos os deputados como cidadãos apenas e que continuamos apartidários. Não queremos ser nenhum braço político de nenhum partido....NENHUM.

23/2 às 2:55 · Gosto ·  1 pessoa


 **Alexandre De Sousa Carvalho** Luís, hoje mandámos a todos os deputados, ontem e anteontem mandámos para variadas organizações da sociedade civil, e a ideia é continuar a divulgar para toda a gente, seja ela do partido x, y ou z. Não tenho dúvidas que muitos dos deputados já tenham ouvido falar do protesto, mas se a nossa ideia é promover o debate deste tema a todos, e sendo os deputados os representantes eleitos do povo e que tantas vezes têm nas mãos o futuro do País, faz todo o sentido convidá-los (a TODOS) de forma a ajudar a construir e a melhorar a nossa democracia.


23/2 às 2:59 · Gosto

 **José Martins Martins** Para quem não se recorda...ou não sabe...os 4 que têm o nome acima, são de ideologias diferentes.

Em relação a FARO, se me perguntarem de que ideologia são as pessoas que comigo organizam a manifestação.. a minha resposta é "NÃO FAÇO A MINIMA IDEIA"...importa?

Não, são pessoas que têm os mesmos problemas que mitos de nós e que têm excelentes ideias....para mim, não têm etiqueta nenhuma no dedo grande do pé.


23/2 às 3:00 · Gosto ·  2 pessoas

 **Filipe Rodrigues** Alexandre de Sousa Carvalho disse-te à uns dias que este desenrolar de posturas me fazia lembrar outras lutas nas quais estive envolvido e vi os seus líderes e mais fervorosos impulsionadores transformarem-se em concubinos do poder. Aproveitem a protagonismo para seu único e exclusivo benefício.

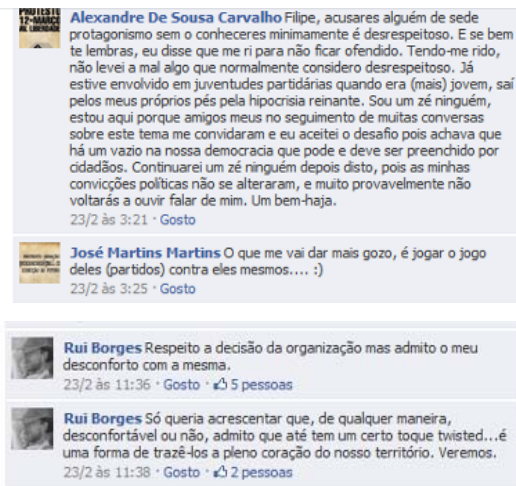
Na altura, disseste-me para te enviar propostas e sugestões por mensagem. "Mula velha", não promovi qualquer contacto contigo por mensagem, preferi fazê-lo às claras aqui pelo mural. Constatado agora que foi a boa opção.

Mostraste-te também indignado e quase ofendido pela minha referência ao protagonismo. Pois deixo-te, agora, com as mesmas palavras com que te deixei à dias.

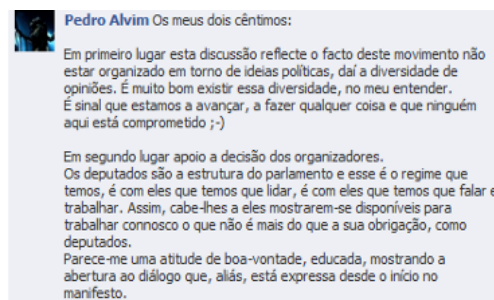
Cá estaremos para o verificar.

23/2 às 3:06 · Gosto ·  1 pessoa

O desenrolar da sequência de interacções argumentativas que aqui se observa permite-nos perceber, entretanto, alguns efeitos que havíamos previsto, do desenvolvimento progressivo de um *campo social* que se relaciona com uma evolução do fenómeno que emergiu e se vem consolidando na superfície do visível. Estes últimos comentários evidenciam, por exemplo, a existência de interacções já fundadas na noção de *reconhecimento* ou, pelo menos, na sua pressuposição. Trata-se, contudo, de um *reconhecimento* fundado num campo novo, que surgiu plano e originariamente anónimo (ver recortes).



Estes comentários começam também a demonstrar toda a multiplicidade de *identificações* que, mesmo podendo ser expostas e instabilizadas por eventuais situações, mais momentâneas, de conflito e tensão, permanecerão ligadas espacio-temporalmente pelo protesto, o que, no visível, produzirá um efeito de reunião (ver recortes). Isto significará, mais uma vez, toda a subjectividade inerente ao fenómeno cinético da *identificação*: só cada sujeito se ligará ou desligará pela intensidade relativa de uma dada *identificação* ou *desidentificação*. A muitos, uma dada *identificação de*, podendo despoletar o reforço ou instabilização das *identificações com* poderá não o fazer em intensidade suficiente para provocar uma maior ligação ou, mesmo, a desligação. A outros a mais imediata *identificação* pode provocar a instabilização total da ligação fulcral. Isto é, a *identificação* surge-nos aqui demonstrada como um permanente jogo subjectivo, que não depende apenas da *identificação* imediata em si, daquilo *que se identifica*, mas também do espaço-tempo em que se produz, do seu instante narrativo que é único, o que torna, de facto, cada *identificação* um acto puramente subjectivo e um jogo feito de sinuosidades inesperadas.



Tentar trazer todos os deputados a esta realidade não significa partidizar o movimento e acho que se deve continuar o esforço para que isso não aconteça. Se acontecer é mau: se este protesto entra nos círculos partidários e no conseqüente ping-pong político, podemos ter a certeza que deixou de fazer sentido e que nada irá acontecer.

Por último: esta não é altura para divisões entre nós, penso eu. Também acho que os organizadores tem o ónus da criação deste projecto/protesto.

23/2 às 12:08 · Gosto ·  4 pessoas



João Filipe Guerreiro Discordo do convite feito. Como cidadãos têm acesso às mesmas notícias que nós e poderiam encontrar este evento aqui no Facebook. Se algum deputado quiser ir, que vá, mas ANONIMAMENTE. Ao primeiro sinal de aproveitamento político, desmarco a minha presença no protesto.

23/2 às 12:25 · Gosto



Alexandre De Sousa Carvalho João, nós não somos ingénuos, haverá sempre tentativas de aproveitamento político. Essa foi uma das razões pela qual enviamos o convite a TODOS - é que este protesto iria ser considerado um "fantoche" do primeiro partido ou deputado que o apoiasse. Por isso mesmo, para reforçar a nossa independência e apatidarismo, todos são convidados enquanto cidadãos (se lhe quiseres chamar anónimo, vai dar ao mesmo - 1 cidadão não vale mais que outro) a participar.

23/2 às 12:30 · Gosto ·  2 pessoas



Rui Borges Já vi cartas armadilhas causarem menos estragos... ;)

23/2 às 12:31 · Gosto



Alexandre De Sousa Carvalho Nós sabíamos que iria haver um certo descontentamento por esta mensagem. Não faz mal, pois não há forma de agradar a todos. No entanto, somos abertos e transparentes e explicamos o porquê de o termos feito. É natural que haja descontentamento pois os políticos são em grande medida responsáveis por esta situação. No entanto, em democracia faz todo o sentido que todos dialoguem e tentem arranjar soluções em conjunto. Nós estamos a tentar que as pessoas sejam ouvidas, sem que o movimento seja assaltado politicamente por ninguém. Se nós não convidássemos ninguém e um partido afirmasse que nos apoiava era meio-caminho andado para que a mensagem do protesto fosse completamente ignorada e o movimento em si ser considerado um 'instrumento político' de uns contra outros. Nós queremos juntar todos, e queremos ser independentes de todos.


23/2 às 12:43 · Gosto ·  2 pessoas



Pedro Alvim "No entanto, em democracia faz todo o sentido que todos dialoguem e tentem arranjar soluções em conjunto."


não concordo com esta frase, deveria ser:

"No entanto, em democracia É OBRIGATÓRIO que todos dialoguem e tentem arranjar soluções em conjunto."

23/2 às 12:55 · Gosto ·  1 pessoa



Tiago Ferreira Muitos de nós não iremos manifestar apenas por isto, mas por tudo, e isso observa-se muito bem aqui no mural. Isso é visível, parte do alvo são os próprio deputados, que provaram não entender a realidade, e irão fazer certamente algum aproveitamento político deste caso. Penso que foi uma decisão um pouco infeliz, preferindo o anonimato dessas pessoas se quisessem participar. Penso que isso pode levar uma certa insatisfação de muitos do querem participar, e que assim podem mudar de opinião. Espero bem que não leve ao efeito contrario de desmobilizar, mas deveriam ter pensado muito melhor ao terem feito esse acto. ;)

23/2 às 13:01 · Gosto ·  1 pessoa




Rodolfo Alexandre Fernandes Ferraz A questão é prática e urgente. Não estou a ver pressa na oposição em pegar na batata quente que este país representa, portanto podemos ter estes protagonistas na AR e no Governo durante o resto da actual legislatura. Mesmo que o poder mude para o PSD tudo indica que nada mudará ou pior poderá ainda agravar-se. Nessa perspectiva faz todo o sentido tendo em conta que se trata de um protesto contra a precariedade cabivar quem pode e deve ouvi-lo. Os acertos de contas com os "criminosos" fazem-se em democracia nos tribunais. Pensando ainda nestes últimos o mote do próximo protesto poderia ser a corrupção.

6/3 às 21:37 · Gosto ·  1 pessoa



Maria Joao Pires Todos nós sabemos (ou deveríamos saber) que esta manif vai ser usada pelos políticos para o circo do costume... é assim que funcionam. O que temos de fazer é de ir, tentar não sofrer de congestão com o que será dito por eles e esperar que este seja o inicio da mudança. O convite foi para mostrar imparcialidade mas realmente não era necessario faze-lo formalmente... eles não merecem esse tratamento "especial"

6/3 às 22:44 · Gosto ·  1 pessoa



Escreve um comentário...

Apenas os dois comentários finais estão significativamente desfasados no tempo relativamente aos anteriores. Todos esses fizeram, de facto, parte de um verdadeiro debate

assíncrono, que durou menos de 11 horas e que obrigou os organizadores do protesto (em especial, Alexandre de Sousa Carvalho) a envolver-se numa efectiva conversação. Do ponto de vista dos organizadores, momentos como este (não foi o único em que o problema da *representação* do próprio *movimento* foi colocado), motivariam novas *compensações*. Depois de, numa fase inicial, de emergência à visibilidade, todos os elementos do grupo criador da página do protesto no Facebook terem, em várias ocasiões, *dado a cara* e, conseqüentemente, participado, como entrevistados, em trabalhos publicados nos *media*, sucederá um novo momento de recuo (ver recorte).



Estaremos, pois, perante a assumpção de uma *gestão da visibilidade* alcançada e já não no meio de um processo de emergência para conquista da superfície. No visível, a *representação* inicialmente elaborada e garantida nas primeiras reportagens, corre o risco de se confundir com mero *protagonismo*, o que, num movimento com as características que temos vindo a observar, pode facilmente resultar em *desidentificação*: porque o divorcia definitivamente do seu fundo *comum* e *anónimo*. Terá sido essa, pelo menos, a interpretação que Paula Gil, e os restantes organizadores, fizeram das tendências evolutivas dos diversos *espaços de identificação* que o protesto foi ligando, a partir das novas dinâmicas tensionais que a sua permanência irregular no visível foi criando. Notam-se, assim, correspondências sucessivas, entre *fechamento* e *abertura*, que sugerem a elaboração de um *acto de cidadania*, o mais socialmente abrangente possível, capaz de tomar o *centro* do espaço público, a partir de uma contínua busca das dinâmicas originárias do *anonimato*, que pretendem mantê-lo aberto a modos de acção muito mais capilares, intersticiais e até, em certa medida, capazes de promover algumas ligações às *marginens*. Formula-

se e reformula-se, conseqüentemente, a própria *abertura do protesto* como *identificação*. Mas tentando fazer com que, a essa *identificação*, possa corresponder a *identificação* do protesto como *acto de cidadania* que é, em si, um modo de o conter.

Do ponto de vista de uma teoria da *identificação*, tal como a propomos, estes aspectos fazem-nos extrair uma noção de composição: na verdade, o que pode, por vezes, emergir como uma *identificação* profunda, complexa, narrativamente composta e solidificada, pode ser sempre decomposto numa miríade de *identificações* mais imediatas. Daí que a própria *identificação com* só se possa pensar a partir da ideia de uma espacialização de múltiplas ligações numa dada temporalidade. A principal *identificação com* é o que, no caso em análise, conduzirá os múltiplos caminhos subjectivos que se ligam, em profundidade, a uma *interioridade comum*, um caldo do qual todos se sentem parte por ser suficientemente indefinido, por ser a zona de chegada *comum* e *anónima* de inúmeras e diversas ligações. Percebe-se, pois, por que motivos esse caldo indefinido e *comum* se relaciona melhor com o *anonimato* geral do que com a *identificação de*: esta, ao emergir, ao tornar-se clara e visível no plano dos objectos, individualiza a ligação, passa a conter e controlar a subjectivação através da sua interposição sobre o campo visual. E pode, por isso, colocar entropia e instabilidade no sistema de ligações. O sucesso da fase de *gestão da visibilidade* em que analiticamente nos situamos passará, pois, por uma correcta interpretação desta intensificação da instabilidade: é aí que se insere a *gestão da visibilidade* que os criadores da página, e organizadores do protesto, parecem impor a si mesmos a partir de um dado momento em que se percebe que o protesto já se encontra na superfície do visível.

Das dinâmicas desta *gestão* não fazem, no entanto, apenas parte as que são assumidas conscientemente pelos organizadores. Já durante os primeiros dias do mês de Março, perante a evidência da multiplicação de manifestações da *Geração à Rasca* em várias capitais de distrito e o acelerado aumento do número de adesões à página do protesto no Facebook²⁴³, os próprios *media* promovem um descentramento subjectivo que já não se resume à noção mediada de *representação*, como nas primeiras reportagens, mas à de um relativo *apagamento da própria mediação* jornalística: a ideia, em alguns deles, passará mesmo por reflectir directamente a multiplicação de vozes, dando-lhes espaço no visível. Começam a surgir, especialmente nas páginas de internet dos principais jornais portugueses, *dossiers* temáticos dedicados à *Geração à*

²⁴³ Em entrada a 2 de Março, às 18:33, Paula Gil refere o número exacto de 36232 adesões à página, depois de, a 28 de Fevereiro, menos de dois dias antes, na mensagem enviada ao programa Prós e Contras da RTP, apontar para o número arredondado de 30000. Relembre-se que, a 12 de Março, uma hora antes das manifestações, a contagem na página de Facebook do protesto, contabilizava um total de 65155 aderentes, ou seja, o dobro do que se verificava dez dias antes, o que dá bem a noção de um crescimento exponencial.

Rasca. Um desses *dossiers*, no jornal Público, intitulado *Porque é que vou participar (ou não) no protesto da Geração à Rasca*, foi colocado na página de internet do jornal em 9 de Março, e consistiu, basicamente, em pedir aos leitores que enviassem e-mails, com indicação de “*nome, idade, residência, profissão e fotografia do seu autor*”, para eventual publicação, relativamente à qual o jornal apenas se reservava “*o direito de editar e seleccionar os contributos enviados*”, com as razões que os fariam juntar-se ao protesto ou rejeitá-lo (Público online, 9/03/2011, consultado a 19/10/2011). O Público recolheu, com isso, em dois dias, um total de 80 testemunhos de leitores a afirmarem que iriam, 20 a garantirem que não iriam e 6 a explicarem (por) que não poderiam ir. Uma vez que o protesto iria dar-se apenas três dias depois de o Público fazer esta proposta aos seus leitores *online* e de o mesmo já ocorrer numa fase em que o protesto já conquistara o espaço público mediático, é crível assumirmos que as razões subjectivas de *identificação* e *desidentificação* estariam já relativamente reflectidas e adquiridas. Significa que, através de uma análise aos conteúdos produzidos pelos mais de cem leitores do jornal que participaram na iniciativa, talvez nos seja possível levantar e decompor um pouco mais a complexidade e heterogeneidade dos *espaços de identificação* que se reuniram sob o *acto de cidadania* praticado a 12 de Março de 2011 no espaço público.

Paula Saavedra (30 anos, Guimarães, desempregada) resume a sua decisão de participar ao “*cansaço*” que sente. Identificando-se como uma “*eterna estudante-trabalhadora*”, a viver “*uma vida que considero sem eira nem beira*”, Paula diz que a razão para se “*levantar e sair*” é “*uma série de revoltas, sinceras e profundas*”. Um mal-estar de origens distintas é o que leva José Manuel Carvalho Vieira (54 anos, Porto, professor universitário) a também aderir à manifestação. Afirma que vai para “*pedir desculpa pelo comportamento desavergonhado da minha geração*”. Serão interessantes de notar as razões distintas do *sentimento de culpa* que levará igualmente Nuno Morna (50 anos, Funchal, actor) às ruas. Escreve que se sente “*culpado porque, como a esmagadora maioria dos portugueses, não fiz nada para evitar que o estado de coisas chegasse aonde chegou*”. Confessando ter acreditado “*quando me diziam que estava tudo bem*”, considera ter chegado a hora de “*tentar redimir-me do meu alheamento, do meu comodismo, da minha falta!*”.

Miguel Couto (27 anos, Queluz, desempregado) afirma, entretanto, que já está no desemprego “*há seis anos*” e, identificando-se como “*militante do PSD*”²⁴⁴, manifestar-se-á “*na qualidade de cidadão descontente*”, uma vez que constata que “*andamos sempre na política dos*

²⁴⁴ Maior partido da oposição à data.

joguetes, das influências e das posições mas não se ouvem os problemas que afectam os portugueses". A *impotência* é a razão que André Duarte (33 anos, Lisboa, engenheiro) aponta para aderir ao protesto: *"estamos à rasca porque sentimos que não podemos fazer nada para que esse caminho certo surja"*. E Hélder Barão (27 anos, Seixal, designer) irá à manifestação porque gosta de manifestações, *"porque funcionam, porque comunicam, porque são um direito!"*. Mas nunca participaria numa greve, especialmente *"em dias úteis porque não são produtivas"*. Já Tiago Rodrigues (30 anos, Lisboa, professor) vai à manifestação *"porque sim. Porque tem de ser. (...) Para encontrar outros como eu, falando, gritando, sorrindo às claras, dizendo 'estou aqui', 'sou deste tempo', 'ouve-me' e 'estou a ouvir-te'"*. Defende, no fundo, que *"se temos voz, façamos uso dela"*. A *incerteza quanto ao futuro* liga as razões de Ana Fonseca (26 anos, Lisboa, estagiária), cuja situação como advogada estagiária a executar *"trabalho escravo"* se tornou *"incomportável"*; de Ricardo Silva Costa (21 anos, Setúbal, estudante universitário) que não tem dúvidas de que *"o futuro não é promissor se os povos não se erguerem"*; e de Filipe José Carvalho (25 anos, Lisboa, gestor de comunicação e marketing), que não se interessa *"se a manifestação tem associações à esquerda ou à direita, o que realmente me importa é que nós, jovens, temos um futuro cinzento à nossa frente"*.

Notaremos, certamente que, ao efectuarmos uma redução *identificativa* destas e de muitas outras razões, isto é, ao transformarmos cada narrativa individualmente fraccionada num conjunto de *identificações*, facilmente acharemos possíveis pontos de contacto, que não se situarão, contudo, sobre uma continuidade, mas sobre inúmeras discontinuidades. Serão esses nós *hipertextuais*, que se fundam em textos tão *plurais* como a própria subjectividade que os enuncia, que activam a *especialização orgânica* que temos vindo a diagnosticar: eles parecem ligar, de facto, diferentes *identificações*, que tanto se podem ligar no instante, como pertencer a um fundo muito mais *comum* e partilhável. Mas não só. Extraem-se, das diversas razões fornecidas pelos leitores do Público, um conjunto de outras *identificações* que, à partida, até julgaríamos intra-conflituantes e, num espaço público constituído a partir da racionalidade comunicativa, inconciliáveis. E, contudo, elas surgem *ligadas* sob uma *identificação* mais poderosa, mas fundada numa temporalidade específica, que se resume a um *vou ao protesto*. É através destas *identificações* profundamente distintas e, em certos casos, suficientemente antagónicas para impossibilitar qualquer encontro futuro, que extraímos informação sobre a própria *pluralidade* dos *espaços de identificação* que o protesto reunirá.

Será, por exemplo, perfeitamente plausível que Pedro Loureiro (34 anos, Lisboa, gestor), que defende que *“o conceito de direitos adquiridos é criminoso”* e que a *“questão geracional”* constitui o pano de fundo das suas razões para aderir, se possa encontrar no mesmo protesto em que marchará também Bruno Madaleno (26 anos, Lisboa, estudante *“e futuro emigrante”*), que reclama pela libertação do indivíduo *“das dependências e subordinações da parte do Estado”* e por *“um Estado que seja um terreno fértil para uma economia de mercado”*. Talvez até partilhem das dúvidas de Ricardo Resende (33 anos, Lisboa, engenheiro civil) que, apesar de declarar que estará presente para *“exigir realismo e decência na política”*, suspeita que *“esta manifestação vem pedir empregos e ordenados por decreto para os licenciados”*. O que os fará, no entanto, descer as mesmas avenidas que Pedro Lourenço (30 anos, Évora, biólogo), que considera que Portugal se tornou *“uma selva capitalista”*? Ou Nuno Oliveira (29 anos, Porto, arquitecto), que quer *“exigir que se cumpram as leis laborais do país”*? Ou David Ribeiro (60 anos, Porto, técnico comercial) que confessa que *“também tenho trabalho precário (recibos verdes)”* e que *“não foi para isto que eu fiz o 25 de Abril”*? Ou ainda Ana Coelho (23 anos, Lisboa, estudante de mestrado), que denuncia o facto de muitos investigadores e bolseiros receberem *“bolsas mensais, actualizadas quando calha”*, não terem direito a *“quaisquer subsídios – férias, Natal, 13º mês, regalias que qualquer trabalhador tem como certas”* e, depois de findos os projectos de investigação, também não poderem aceder a *“subsídio de desemprego, a qualquer segurança”*?

A decisão de *ir* estará, pois, sustentada num jogo de diferentes *identificações*, de distintas intensidades e profundidades, no qual basta, por vezes, que actuem outras *identificações* de sinal contrário, para que se possa transformar numa decisão de *não ir*. Bruno Costa (30 anos, Évora, gestor) confessa que *“não me revejo plenamente neste manifesto. Deslocar-me-ei ao local apenas para ver pessoalmente o desenrolar da manifestação, quem estará e com que intenções”*. Já Paula Brito (57 anos, Lisboa, investigadora em Sociologia rural), tal como Beatriz Barbosa (25 anos, Lisboa, licenciada em História) ou Maria Paula (47 anos, Maia, técnica superior), vão devido a um conjunto de *identificações* em que envolvem os pais, por aquilo por que lutaram e que dizem estar a perder, as próprias e os companheiros, pela situação precária ou de progressiva precarização em que se encontram ou que observam em redor, e os filhos ou até netos, devido às dificuldades de acesso ao mercado de trabalho ou à total ausência de perspectivas de futuro. Como afirma Beatriz, *“vou por mim. Mas vou por cada um deles”*. O que nos remete para um conjunto de *identificações* profundas, relativamente às quais não haverá sequer, como resultante, lugar a quaisquer dilemas.

Há, entretanto, outro conjunto de *identificações* que são amplamente partilhadas por quem afirma *ir* ao protesto. A que se exprime com mais veemência, embora em graus distintos, é a que reduz os diversos e díspares sinais da *crise de representação* política. Emerge de modo imediato, como *protesto contra o governo em funções*, na convicção de Luís Pancada Fonseca (67 anos, Lisboa, reformado) de que os *“juros não descem enquanto o engenheiro Sócrates estiver à frente do governo”*, o que leva este reformado a constatar que *“estamos novamente a viver num regime autoritário e mergulhados numa ditadura fiscal”*; mas, principalmente, emerge em modos menos imediatos como o afirmado por Diogo Cabral (34 anos, Lisboa, *“empregado e efectivo e até hoje sem problemas nos ordenados”*), que considera que *“o Estado tem servido para enriquecer alguma classe política”* e que a justiça *“não funciona”*; ou nos sentimentos de *“revolta e impotência”* a que Bruno Costa resume a sua razão de *ir* à manifestação (com a qual, como vimos atrás, não se revê *“plenamente”*), devida ao facto de os *“partidos políticos não incentivarem ou possibilitarem a participação de cidadãos interessados”*. O professor universitário José Manuel Carvalho Vieira alarga o problema da representação ao facto de *“tal como os sindicatos representam apenas os ‘empregados’, a designada classe política representa apenas os politicamente integrados (nos jantares; nos lugares; nas recepções; nas juntas; nos governos civis; etc.)”*. E é precisamente por concluir que *“o Estado não são os políticos. Somos todos nós”*, que Francisco António (38 anos, Lisboa, contabilista) afirma que vai participar na manifestação, *“por ser do povo e não de ideologias políticas”*. Este é, igualmente, um aspecto decisivo para Paula Saavedra que defende que *“este movimento não pode nem deve deixar-se apropriar por qualquer força político-partidária, sob pena de perder sentido”*. No mesmo sentido, Rui Borges (Sintra, director criativo) afirma mesmo que o protesto *não tem líderes*, nem *“nunca os poderia ter”* e é por isso que marca *“o início de uma caminhada”*. A ausência de líderes é, inclusivamente, interpretada pelo gestor Pedro Loureiro como condição de sucesso do protesto, o que o permite abrir-se, *“a partir de um tronco comum de razões”*, ao facto de que *“cada um tem as suas razões próprias para se manifestar”*. A *Geração à Rasca* transforma-se, assim, para Pedro Loureiro, numa *“manifestação customizada”*, isto é, uma acção na qual cada um *se representa*, antes de mais, *a si mesmo*, permitindo, por exemplo, que o arquitecto Nuno Oliveira afirme que vai comparecer *“como cidadão individual e rejeito qualquer leitura política da situação”* ou, finalmente, que o criativo Rui Borges reúna tudo deste modo: *“Aqui. Agora. Tu. Eu. Nós. Um”*.

Se a *crise da representação política* está presente, em diferentes intensidades e definindo-se a partir de diferentes *espácio-temporalidades identificativas* (o governo agora em funções, o

Estado como sujeito histórico, os partidos políticos, as organizações sindicais, a esfera política em geral), nas *identificações* de muitos dos que decidiram *ir*, são precisamente, as *ligações* que estabelecem a determinadas tendências políticas e partidárias supostamente presentes no desenho *identificativo* subjectivo do protesto, que são apontadas na *desidentificação* total de vários outros leitores do Público que declaram *não ir*. É disto que fala João Gomes (Porto), quando justifica a decisão de *não ir* com o facto de o protesto “já estar a ser aproveitado pelos BE e PCP e CGTP do costume”²⁴⁵. Mas este aspecto torna-se também evidente na justificação de Gabriel Maria (Paço de Arcos, gestor) que garante que “só estaria ao lado de Jerónimo de Sousa, num acto público, em duas situações: ou numa guerra, numa trincheira, ou no funeral de alguém”. Acontece, porém, que o líder do Partido Comunista acabaria por nem sequer ir ao protesto, embora o partido se tenha feito representar “pelos seus deputados mais jovens” (JN online, 12/03/2011, consultado a 16/08/2011). Mais subtil é um dos motivos que Rui Pereira (27 anos, jurista) utiliza para rejeitar o protesto. Escrevendo que “tenho acompanhado com alguma preocupação todas as vozes ‘extremistas’ que estão por detrás da organização”, Rui Pereira dá como exemplo as “palavras de ordem sem qualquer sentido” e a realização recente de acções como “interromper jantares”. Embora não o explicita, o jurista refere-se à acção de um grupo de cerca de uma dezena de jovens, alguns deles organizadores do protesto em Viseu que, na noite de 7 de Março de 2011, isto é, dois dias antes de Rui Pereira se pronunciar sobre o protesto na página de internet do Público (a entrada está registada às 12:01 de 9 de Março de 2011), invadiram um jantar de militantes do Partido Socialista, interrompendo o discurso do líder do partido, e primeiro-ministro, José Sócrates (Sol online, 8/03/2011, consultado a 21/10/2011). De acordo com os relatos dos *media*, os jovens foram imediatamente expulsos da sala, queixando-se de ter sido agredidos pelos seguranças. O facto de Rui Pereira referir esta acção específica de perturbação de uma iniciativa do Partido Socialista como uma das razões para *não ir* ao protesto, denuncia, pois, uma *desidentificação* formulada sobre *identificações* do protesto como *contestação ao governo*, através do primeiro-ministro, e ao partido que o sustentava então no parlamento.

Eliana Sousa (32 anos, Porto, programadora) levanta a questão da recente abstenção nas eleições presidenciais, afirmando que *não se identifica* com o protesto “porque participei há um mês, quando foram as presidenciais”. Considera, por isso, que “a democracia e a consciência cívica começam com o voto, e não com manifestações”. Já para José Vieira Mesquita (não

²⁴⁵ Siglas do Bloco de Esquerda (BE), Partido Comunista Português (PCP), ambos formações de esquerda com representação parlamentar, e da Confederação Geral dos Trabalhadores Portugueses – Intersindical Nacional (CGTP), a maior federação de sindicatos portugueses, conotada com os partidos de esquerda.

forneceu nenhuns dados de identificação além do nome), *“esta manifestação nasce inspirada numa qualquer ditadura islâmica e, em Portugal, vivemos num Estado de Direito com um regime democrático”*. Trata-se, mais uma vez, de uma referência ao contexto próximo, neste caso, remetendo para as revoluções então em desenvolvimento na Tunísia e no Egipto.

A *desidentificação* de Pedro Lima (28 anos, Barcelos, mestrando em Relações Internacionais e desempregado) é operada a partir de uma interpretação mais profunda do protesto, embora surja expressa sobre a sua *identificação mais imediata*, isto é, a designação *Geração à Rasca*. Respondendo, aparentemente, a um perfil que facilmente o identificaria com as razões originárias, Pedro Lima considera que é *“o carácter de vitimização que o próprio nome (do protesto) suscita”* que o afasta da rua. Os motivos pelos quais Pedro Maia (32 anos, SQS/Contracts manager, Médio Oriente) não iria ao protesto, mesmo que estivesse em Portugal, têm a ver com o facto de ter sabido planear a vida profissional antes de tirar o curso universitário, o que considera essencial no facto de ter uma *“carreira que me tem levado a quatro continentes”*. Para outro residente no estrangeiro, André Marques (30 anos, Budapeste, engenheiro do ambiente), a resposta negativa ao protesto resume-se a uma constatação: *“Portugal precisa de pessoas de trabalho, trabalho eficiente!”*, o que o leva a apelar a que *“manifestem-se através do vosso trabalho”*.²⁴⁶

Finalmente, é na *impotência* para mudar o que quer que seja, que radica a *desidentificação* de Jorge Paulo Santos (45 anos, Vila Nova de Gaia, empresário). Apesar de também partilhar, com o protesto, um diagnóstico negativo da situação política e económica em Portugal, o empresário acha que *“não vale a pena (...) porque, do fundo do coração, não acho que exista solução para este país”*.

Eis-nos, assim, chegados ao dia 12 de Março de 2011. E ao que o protesto da *Geração à Rasca* já era, antes de ser. Porque feito este trajecto através da palavra em circulação, do interstício à superfície do visível, aquilo que o cientista social observou na manifestação do Porto, e aquilo que será possível cruzar com as observações *in loco* ou mais distanciadas de repórteres e analistas, não será já muito mais do que o que está expresso a partir da decomposição analítica desse trajecto.

²⁴⁶ Não julgamos necessário desenvolver as razões dos seis leitores do Público que declararam *não poder ir* ao protesto, porque todas têm em comum o facto de os seus autores *terem sentido necessidade de emigrar* e, só por esse facto, estarem impossibilitados de comparecer.

3.7. O protesto da *Geração à Rasca*

Na tarde de 12 de Março de 2011, o cientista social misturou-se na manifestação do Porto, a partir de um entendimento prévio de que, devido à *abertura orgânica* do protesto, a um descentramento originário promovido até à sua efectiva realização, a localização da observação seria negligenciável, desde que feita numa das duas grandes concentrações previstas: Lisboa ou Porto. A dimensão da manifestação do Porto, que constatámos, e que pode também ser verificada através dos inúmeros documentos de imagem produzidos por participantes e *media*, confirmaria a validade da escolha que fizemos: mergulhámos numa *manifestação de anónimos*, na qual *todos se representavam apenas a si mesmos* e apenas uns poucos representariam organizações ou instituições (as notas que tomámos assinalaram-no devidamente) o que a revela, desde logo, como objecto de estudo válido na triangulação metodológica que a sua observação pretendia obter.

Constatámos, entretanto, outro elemento interessante: todo o relato a produzir da observação directa é, de facto, um relato do visível. Mantê-lo-emos assim, como olhar panorâmico sobre a imensa superfície produzida na tarde de 12 de Março de 2011, convencidos que estamos de que o estudo anterior do fenómeno já o interpretou em todas as suas possíveis cambiantes e surpresas. Chegados a este ponto, não teremos grandes dúvidas em afirmar que a observação da superfície nos irá fatalmente transmitir os sinais de confirmação de muitas das dinâmicas desocultadas pelos mergulhos anteriores. Por isso, ao contrário do que até agora fizemos, não proporemos novas interpretações ou leituras teóricas. Deixaremos apenas o relato à sua própria navegação: a superfície que denuncia tudo o que a visibilizou. Operará, pois, o cientista social, a maior e mais evidente cedência ao seu *habitus* - o relato produzirá-se-á como *relato jornalístico*.

Há decibéis à solta na praça da Batalha, no Porto, quando chega a hora marcada para o protesto. Da amplificação sonora, que os organizadores locais da manifestação arranjaram para colocar no local mais cimeiro da praça, a escadaria da Igreja de Santo Ildefonso, parecem soltar-se acordes distorcidos e dissonantes de guitarra, ao ritmo descompassado de uma furiosa percussão. O som é produzido ali ao lado, por um duo de músicos, um guitarrista e um baterista, que improvisam o momento e o lançam na atmosfera de uma tarde fria, sob um céu nublado que ameaça chuva. Ameaça que não se concretizará. À hora a que a manifestação está marcada, a praça ainda não se encheu totalmente, mas todas as ruas em redor parecem afluentes de gente.

A praça da Batalha, em forma irregular de “L”, situa-se num dos pontos mais elevados do centro da cidade do Porto e tem esta designação por, de acordo com a narrativa tradicional, ali ter

tido lugar, no século X, uma batalha sangrenta entre os habitantes cristãos do Porto medieval e anterior à nacionalidade portuguesa e os sarracenos de Almançor (PortoXXI online, 1999, consultado a 22/10/2011). Tornou-se palco de inúmeros acontecimentos marcantes da história do Porto e do país. Na praça da Batalha conflui uma série de ruas, e as duas que permitem o acesso mais directo ao centro político da cidade, a Avenida dos Aliados, encimada pelo edifício da Câmara Municipal do Porto, têm ambas, a partir da praça, uma inclinação descendente: a Rua de Santa Catarina, cujo trajecto é maioritariamente aberto, apenas, à circulação de peões e se liga ao centro através de várias ruas que lhe são perpendiculares; e a altamente inclinada Rua de 31 de Janeiro, assim baptizada, precisamente, por nela ter sido gorada, nesse dia, em 1891, por forças militares da monarquia, situadas estrategicamente a partir da posição cimeira da praça da Batalha, a primeira tentativa de golpe republicano em Portugal. Trata-se, pois, de um local simbólico da cidade do Porto onde, tal como já sucedera em inúmeras ocasiões, começará mais uma marcha popular sobre o centro político. Mais uma. Esta.

A praça enche-se rapidamente. Não se vêem apenas jovens. Vê-se muito mais. No bloco de notas, assentamos famílias inteiras, pai, mãe, filhos, muitos avós. Muita gente nos seus trinta e muitos, quarentas. Ou, como deles dirá Miguel Sousa Tavares, num tom jocoso que iniciara nas semanas de visibilização mediática do protesto, o que está na rua é *“um extraordinário cardápio de descontentes ou hibernantes que subitamente resolveram fazer prova de vida”* (Expresso, 19/03/2011, pp. 7). A primeira certeza do observador é a de que não é só uma hipotética *geração Facebook*, de estudantes ou jovens mais ou menos precários, mais ou menos desempregados, que conflui à Batalha, mas a de uma sociedade que ali se reúne em toda a sua cor, extensão, heterogeneidade, diversidade, multiplicidade. Um cardápio, portanto. Uma sociedade que são muitas. A Batalha parece o ponto de encontro de um *“descontentamento difuso”* (Visão, 17/03/2011, pp. 22).

Não há bandeiras ou estandartes de partidos políticos, figuras que possam ser mais públicas que toda a interioridade que ali se encontra²⁴⁷. Apenas se insinua a presença discreta de algumas organizações ou associações cívicas e culturais, um ou outro sindicato, a UMAR, associação de defesa dos direitos das mulheres, a LGBT, de defesa dos interesses das Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis, o FERVE, por causa dos recibos verdes, o movimento dos bancários, algumas bandeiras portuguesas, outra da Madeira, uma bandeira de Moçambique. Da

²⁴⁷ Este será, porventura, um dos aspectos mais diferenciadores entre a manifestação do Porto e a manifestação de Lisboa, na qual já estava de antemão anunciada a presença de um conjunto de figuras públicas, especialmente artistas, mas também alguns políticos e comentadores dos *media*, o que não influiria, no entanto, no descentramento originário do protesto.

manifestação de Lisboa, que também está a começar, escrever-se-á mais ou menos o mesmo: *“De cima de um banco, no Rossio, o que se vê não é só uma manifestação, mas várias: a manifestação dos trabalhadores precários, a manifestação dos universitários sem futuro, a manifestação dos desempregados, a manifestação dos reformados por antecipação, a manifestação dos pensionistas de 200 euros, a manifestação dos trabalhadores não escolarizados...”* (Visão, 17/03/2011, pp.66). Aqui e ali, em assentos mal arranjados no chão ou nas irregularidades dos parques espaços que sobram na praça, improvisam-se escritos de última hora em pedaços de cartolina, cartazes produzidos sobre cartão arrancado a caixas sem uso: *“geração rasca são os políticos que não nos deixam construir o futuro”, “querem precários, têm revolucionários”, “novos e usados sempre à rasca”* ou *“Sócrates ‘tou cheia de t’oubir!’*. Assim, dito e escrito com acento do Porto. Dito e escrito por cada um, sobre pedaços de cartão presos à mão ou a um desarranjado pau de madeira, que cada um e cada uma levantarão durante a tarde. Para que se veja. Para que se ouça. A cada um, uma voz, algo a fazer ou a dizer, mesmo que seja só para dar expressão a um desabafo que vem de dentro. *“Eles querem este improviso, esta mobilização sem amarras nem manuais”* (Visão, 17/03/2011, pp. 67).

Não parece sobrar muito espaço na praça para a mera curiosidade de circunstância, embora esta exista naturalmente em todos os que palmilharam as ruas vizinhas e subiram à Batalha. No bloco de notas, o observador anota a tranquilidade do momento, apesar de toda a agitação. Aqui e ali, entrecortando a música ambiente, ouvem-se aplausos a alguém que chega, a uma ou outra expressão de criatividade, de surpresa, ao inesperado de um grupo de artistas vestidos de palhaços, que fazem soar tarolas, apitos e movimento. Tudo é movimento e nada parece centrado, só a polícia observa, contendo sem interferir. A tarde desenha-se numa cinética descomposta, descontínua, entrópica, entre o percurso que apetece fazer pelo meio dos outros, a conversa que apetece ter, o olhar que apetece prender ao todo e ao nada. Percebe-se a organização espontânea de algo que ultrapassa a noção de organização, *“não há programa, alinhamento”* (Visão, 17/03/2011, pp. 67). Há o burburinho de conversas entre amigos e conhecidos, de grupos que se formam e desfazem, há expressões de surpresa, *“não esperava tanta gente”*, escutam-se aqui alguns jovens, parecem estudantes, *“já desde o 25 de Abril que não via nada assim”*, ouvir-se-á um pouco adiante, é alguém que já passou certamente os cinquenta, embora o cabelo crescido e escuro ainda disfarce o passar dos anos.

A praça está cheia e já passa da hora, mas pouco importa. O que está para acontecer parece querer brotar do chão, como se fosse da natureza, como se fosse dos cravos com que um grupo de jovens mulheres adorna os cabelos. A praça está cheia e as ruas em redor também.

Os carros de exteriores das estações de televisão, instalados bem cedo no centro da praça, parecem agora engolidos pela multidão. Há jornalistas por todo o lado e em lado nenhum. Há directos e fugazes momentos de substituição no *espaço de aparência*, mas nada parece substituir *este aparecer*. Máquinas fotográficas, câmaras de filmar, telemóveis. Regista-se o momento que se há-de partilhar, espalhar *online*, fazer vírus. Alguém segura um cartaz cuidadosamente elaborado, em forma de um ecrã de televisão onde está escrito “*o povo passivo jamais será unido*”. O observador regista: o poder semiótico da *bricolage* como denúncia da rarefacção mediatizada do espaço público. Na escadaria da Igreja de Santo Ildefonso, junto à aparelhagem sonora, há movimento de gente. Liga-se o microfone. Alguém, uma voz feminina, começa a falar, parece falar pela organização local do protesto. “*80 mil é lindo!*”. É a primeira vez que o número ecoa. Voltará a ouvir-se. “*Este é o primeiro passo. É importante que as pessoas que estão aqui, não estejam porque vieram com os amigos, mas porque se sentem responsáveis por si próprias e pela sua vontade de luta. Acabámos de abrir os olhos e não vamos cegar-nos mais!*”. A voz anuncia que há uma caixa. A ideia é recolher as propostas de cada um, os testemunhos, as ideias. Quem quiser usar o microfone, pode fazê-lo. Terá de pedir, ou inscrever-se para falar: uma *assembleia popular* nas escadas da Igreja de Santo Ildefonso, com vista para a praça onde já não cabe mais ninguém.

Um homem falará do 25 de Abril que fez e dirá que o que se passa já não tem nada a ver com o Abril que sonhou. Outro homem, aspecto muito mais jovem, declarará que “*a democracia foi sempre poder popular e não se resume a votar em quem toma as nossas decisões*”. Agitam-se palmas e palavras de ordem, “*o povo unido jamais será vencido*”, mas nenhuma tão intensas como as que uma mulher (saber-se-á depois, no corre-corre da partilha nos *sites* das redes sociais e nas peças de televisão, que se chama Susana, tem 25 anos e canta nas ruas do Porto)²⁴⁸, consegue arrancar da multidão ao, em vez de discursar, preferir cantar a *Desfolhada*, peça musical com que a cantora Simone de Oliveira ganhou, em 1969, o Festival da Canção. Na canção, no poema de José Carlos Ary dos Santos que Susana entoa, com uma alma que irrompe de dentro para explodir na voz poderosa e clara, sobre o silêncio cúmplice de tantos que se

²⁴⁸ Uma das peças da TVI, da autoria da jornalista Helena Fonseca, inclui uma entrevista à cantora, após relatar o momento (TVI24 online, 12/03/2011, consultado a 23/10/2011).

recolhem ao instante, diz-se um país que *“é trigo loiro, é além Tejo, o meu país neste momento, o sol o queima, o vento o beija, seara louca em movimento”*. Diz-se na canção a desdita de um país, *“oh minha terra, minha aventura, casca de noz desamparada; oh minha terra, minha lonjura, por mim perdida, por mim achada”*. Silêncio e aplauso ao eco de Susana que há-de perdurar para lá do som anónimo da tarde. A praça grita *“Portugal, Portugal, Portugal”*.

Há-de esvaziar-se. Há-de entornar, daí a pouco, toda essa imensa multidão feita de rostos indistintos, comuns, nas ruas que descem para o centro. Como um rio que salta da nascente e encontra um leito, assim se inicia a marcha. *“Precários nos querem, rebeldes nos terão!”*. Fazem-se todos ao caminho, sem saber ao certo o que será. Percurso não é caminho, mas já é alguma coisa. Rua de Santa Catarina. Uns quantos hão-de apanhar a marcha adiante, no cruzamento com a Rua de Passos Manuel, na passagem por Fernandes Tomás, nos passeios de Sá da Bandeira, do outro lado do mercado do Bolhão, na Praça D. João I, nos Aliados. A torrente de gente enche, a perder de vista, toda a extensão da rua bordejada por apelos ao consumo que já tiveram melhores dias. Algumas das antigas lojas de roupa de fino recorte, de electrodomésticos da última gama, de sapatos e joalheria, de tudo um pouco no tradicional centro comercial ao ar livre do Porto, são hoje bazares de chineses, lojas de baixo preço e de artigos indiferenciados, sem outra marca que não seja a da contemporaneidade precarizante do mercado global. Há um rio de cidadania que corre nas veias do consumismo, anotar-se de novo o observador. A polícia observa, e acompanha.

Trouxeram de tudo, de casa. Vassouras para ‘varrer’ políticos e outros mais indefinidos detentores dos poderes fácticos, megafones, cornetas e apitos para colorir de festa o desabafo que se quer manifestar, bonecos que simbolizam a recusa em se ser boneco. E sempre os cartazes que cada um fez, e as faixas de pano, pintalgadas à pressa ou artisticamente preparadas para a ocasião, que agora se transportam a meias com os amigos ou quem queira, rua abaixo. *“Basta de garrote social”, “não nos mandem emigrar, este país também é nosso”, “estudar para a escravidão só no Portugal da corrupção”*. Lê-se e ouve-se. *“País precário sai do armário!”*. Palavras de ordem, atiradas ao ar na criatividade do instante, que se entrecruzam com os chavões clássicos das grandes manifestações históricas pela liberdade e pela democracia, dos idos da década de 1970, *“o povo unido jamais será vencido”*, que aqui se transmutará, igualmente, num outro clamor que afirma o sentir que se quer dizer: *“o povo unido não precisa de partido”*.

Não se vê o fim a um rio de gente, visto de baixo, quando a Rua de Sá da Bandeira chega à Praça D. João I e, daqui, o observador olha pela perpendicular Rua de Passos Manuel. A torrente ainda corre toda a extensão visível de Santa Catarina. E assim desaguará pouco depois, tornada

mar aberto, nos Aliados, o centro do centro que resta no Porto, o poder político e a Câmara Municipal, o poder financeiro e as agências do Banco de Portugal ou as representações mais históricas e imponentes dos grandes bancos públicos e privados. E o poder económico, que dificilmente teria melhor símbolo que a ironia *fast-food* da cadeia americana McDonalds que, na década de 1990, ocupou o edifício *art deco* do Café Imperial, uma das obras de arte, comercializadas à mobilização global, desse Porto orgulhoso e mercantil que se costumava espreguiçar Aliados acima. Desta vez, é Aliados abaixo, rumo à Praça da Liberdade, remate da grande avenida, que o percurso se faz. Um rio imenso desagua. Preencherá de gente toda a praça e mais de metade da Avenida. Oitenta mil é um número possível. Não serão muitos menos. A polícia observa, corta o trânsito, confina e contém sem que se perceba a interferência. É de um *acto de cidadania* que se trata. Supõe-se que o rio não transbordará a margem.

E supõe-se bem. Embora haja salpicos. Praça cheia, avenida a transbordar, e alguém, numa rápida e discreta operação mais radical, já *grafitou* o reclamo verde da agência do Banco Espírito Santo: “*ladrões*”. Do outro lado, numa das poucas árvores que bordejam a plataforma central, outro alguém arrisca a pele para tornar visível a grande faixa que pintou: “*PEC, 4 – Povo, 0*”. O povo, goleado e cilindrado pelos sucessivos *planos de estabilidade e crescimento*, eufemismo do discurso político para a austeridade que chegou numa administração de doses crescentes. O povo goleado, mas que ali grita, não vencido. Nem que seja preciso arriscar a pele sobre os instáveis ramos de uma árvore.

Na esplanada aberta dos Aliados redesenham-se grupos, reencontram-se conversas e reflectem-se porquês. Cantam-se reminiscências de um Abril distante, o punho erguido, “*eu vi este povo a lutar para a sua exploração acabar!*”. Ao lado do observador, alguém passeia de braços erguidos e porte altivo, boina na cabeça, cartaz enegrecido do Movimento das Forças Armadas²⁴⁹, “*povo, MFA, MFA, povo*”, protegido numa moldura, é coisa preciosa que merece ser mostrada num dia assim. Outro cartaz, adiante, sem moldura mas transportado nas mãos de um mesmo orgulho, “*a poesia saiu à rua*”. Dir-se-ia que Abril voltou, as almas da velha esquerda ressuscitaram, mas é certo que esta não é uma manifestação da esquerda, pelo menos dessa esquerda institucional que sai à rua nas manifestações organizadas dos sindicatos e dos partidos. Muitos serão os mesmos, mas aqui devêm outros. Nos percursos desconexos da grande avenida, parece haver sempre alguém com algo a dizer, no gesto, no passo, no olhar. Há um propósito de cada um e esse é *estar ali*. Não é só para ver. É para estar. E, muitos, para ser.

²⁴⁹ Movimento militar que conduziu a revolução de 25 de Abril de 1974.

Organiza-se uma nova tribuna, na clareira aberta defronte do Banco de Portugal. Podia ser noutra ponto qualquer da Praça da Liberdade. É ali. A aparelhagem sonora trasladou-se para o local e, com ela, a música antes da palavra. De novo. Alguém tratou disso, mas pouco importa quem possa ter sido. Quem quiser, pode falar. Desfilam de novo rostos anónimos, faces lívidas ou rugosas, homens ou mulheres, tanto faz. O ar é de todos. O microfone também. *“Isto é só um começo! Isto não é um ponto final!”*. Aplausos, gritos, palavras de ordem, *“tanta gente! Não chega! Tem de haver mais! Isto é uma vez. Mas nós não vamos para casa hoje, conformados com isto. Tem de haver mais, mais vezes, sempre!”*. E assobios quando alguém pronuncia o nome dos representantes políticos, *“não há partidos aqui, não há Cavaco Silva, não há ninguém, não há Sócrates!”*. A vontade de deitar para fora o mal-estar difuso desfila ao microfone, *“tenho quarenta anos. Estou a recibos verdes. Ganho menos do que há dez anos. E pago dez vezes mais!”*. E agora o universitário que diz *“nós pagamos mil euros de propinas por um ensino que se diz público. É uma vergonha!”*. E mais, muitos mais os que não falarão mas sentem que o *estar ali* é uma forma de falar.

Verificar-se-á, nas palavras escritas do filósofo José Gil, *“o salto brusco do particular ao geral, indefinido, que pontua todo o discurso (...). Cada um se revê na sua situação concreta de insegurança e daí desliza imediatamente para o velho sonho sebastianista de ‘mudar tudo’”* (Visão, 17/03/2011, pp. 32). No fundo, nesse fundo mais interior que levou tantos à rua, o protesto de 12 de Março foi:

“Por um futuro, por um emprego, pelo fim dos recibos verdes, por curiosidade ou só mesmo para ver como era, pelo aumento do salário mínimo, pelo pai, pela filha, com a avó, num carrinho de bebé, dançando, cantando, aplaudindo, gritando ou, até mesmo, em silêncio, ninguém ousou imaginar que as vozes e as palavras tão bem se fundissem numa só mensagem” (Pinto, 2011: 34).

Foi por tudo. E aí residiu a sua novidade.

Conclusões

Poderão as ilações que, sucessivamente, fomos extraindo do trabalho precedente de pesquisa auxiliar-nos na elaboração de um modelo teórico compreensivo, ou seremos forçados a reconhecer, nas limitações e especificidades de apenas um caso, a razão dos metodólogos críticos da abordagem que escolhemos fazer aos materiais empíricos recolhidos? Estaremos, de facto, autorizados a *generalizar* a informação analisada fazendo-a regressar à teoria da qual emergiu, tornando-a mais densa e capaz de responder a outros fenómenos que têm vindo a interpelar o *espaço público*?

Julgamos que as dificuldades que fomos encontrando na cinética própria da análise nos auxiliarão no ensaio da resposta. Essas dificuldades decorreram, essencialmente, do movimento constante, e por vezes inesperado, de uma observação que ora se aproximou, interagiu e integrou objectos concretos, empíricos, ora se tentou afastar para níveis analíticos que pretenderam estar, muitas vezes, libertos de qualquer objectivação. Terá parecido, por vezes, que a nossa análise se estratificou, isto é, se foi deixando construir por camadas sucessivas, elevando-as teoricamente até esgotar todos os níveis possibilitados pelo objecto concreto. Na verdade, esse será um modo possível de representarmos a pesquisa que empreendemos para a podermos justificar e esquematizar como procedimento metodológico. Julgamos, no entanto, que essa estratificação é, na prática, indiscernível no todo objectual formulado. Por isso, a metáfora cinética do mergulho e da sua sucessão, que resulta num modelo analítico fundado num tríptico de imersão-emersão-respiração, é a que melhor nos parece responder à representação procedimental do nosso trabalho. E é, precisamente, no seio deste modelo analítico dinâmico que julgamos poder encontrar caminhos que estendem e diversificam as possibilidades teóricas do caso estudado, fazendo irradiar da combinação entre *os dois grandes níveis iniciais de questionamento teórico* e o *caso empírico* um conjunto de propostas que se entrecruzam e interagem.

1. A crise do visível

Ao escolhermos o protesto da *Geração à Rasca* como caso a estudar fizemo-lo conscientes do seu potencial analítico e do conseqüente desafio que colocava ao pensamento teórico que havíamos desenvolvido. Deste emergiu um quadro hipotético que se constituiu em modelo analítico cuja maior ambição, quiçá excessiva e certamente a necessitar de ajustamentos

importantes, se situa numa tentativa de aproximação às actuais dificuldades de abordagem do *espaço público*. Esgotadas muitas das suas soluções políticas tradicionais, e instabilizadas outras pela substituição e virtualização mediáticas que hoje inúmeros autores, entre os quais nós próprios, lhe diagnosticamos, o pensamento teórico do espaço público, fundado nas categorias modernas, está em crise. As suas respostas surgem-nos incompletas, imprecisas, revelam-no *rarefeito* e, por isso, parco em oxigénio que possa insuflar uma verdadeira ideia de acção política que seja, ao mesmo tempo, social e cidadã. Talvez um dos seus problemas resida, precisamente, na contradição cada vez mais evidente entre as dinâmicas sociais, profundamente cinéticas, que se desenvolvem na intersticialidade das ligações, e a estanquicidade de uma cidadania contida em dispositivos normativos, construída pela visibilidade moderna. Porque hoje notamos, precisamente, como o espaço público se tornou vítima de um porventura inesperado conflito entre *visibilidade* e *transparência*. Onde todos os excessos da incessante batalha pela primeira significam, tantas vezes, o mais absoluto ofuscamento da segunda, sobre a qual esse visível excessivo estende um véu cinético quase impenetrável de imperceptível, uma interface (espectacular) veloz que tolhe, na hipnose narcótica, o espectador crítico. Onde *o que se vê* já não tem qualquer correspondência com *o que é*. Daí a própria *crise da representação* moderna que é, hoje, a *crise da democracia*.

Foi, pois, em busca dos *interstícios* que partimos.

Não é da nossa contemporaneidade, mas dos séculos que a precederam, a importância decisiva que os interstícios sociais desempenharam na mudança política, nas alterações e reconfigurações profundas, tantas vezes radicais, do espaço público. Qual será, então, o *novum* da nossa época? No seio de um pensamento político, não nos restarão muitas dúvidas de que o *novum* residirá, precisamente, nesse diagnóstico de *crise da representação moderna* em tudo que dele emana. Porque ao instituir-se politicamente na modernidade, a representação fez emergir e accionar todas as novas formas de mediação que instituíram o conceito de espaço público como *locus* de decisão do *comum*, dos processos de construção e *comunicação* do problema público aos processos da sua concretização como interesse comum, bem comum, enfim, *comunidade política*. Acontece porém que, ao fazê-lo, o espaço público moderno se foi constituindo igualmente como espaço de totalização e controlo, espaço de normalização das relações sociais e de contenção da subjectivação que, pretendendo bondosamente atingir o cidadão pleno, provocou, na verdade, a sua progressiva desactivação.

Um dos aspectos da contemporânea crise da democracia será disto bom exemplo: a cidadania, sublimada no voto em eleições, reduz o cidadão ao eleitor. Esgotando-se nesse exercício regular de responsabilidade cívica, normativamente transformado em legitimação da própria democracia, o cidadão desaparece de novo da esfera política mas não apenas: é verdadeiramente eufemizado como sujeito político através do triunfo da substituição representacional, pela qual é individualmente responsabilizado sem ter, de facto, qualquer responsabilidade ou intervenção futuras na condução dos verdadeiros processos de tomada de decisão. Sobre estes, actuam, muitas vezes, de forma dissimulada ou ostensivamente *não comunicada* no *espaço de aparência*, tantas outras formas de representação que, na verdade, não se declaram ou revelam no manto público da representação política, mas cujo sucesso se impõe como resultado final das decisões. Todos os dispositivos que suportam e configuram a democracia representativa surgem, pois, transformados por operações normativas e comunicacionais de mediação que tendem a enfraquecer a representação política como representação para uma acção política em nome do bem comum.

Nestas operações, os *media* desempenham papel central: deles se suporia a garantia de acesso geral e permanência dos cidadãos no espaço público, através da concretização que supostamente promoveriam da noção de *espaço de aparência* ao qual todos teriam a possibilidade de aceder quer directamente, quer através da mediação representacional. Sucede, no entanto, que é precisamente nos *media* que mais rapidamente encontramos os sinais de eufemização da própria cidadania, sinais que nos remetem para uma progressiva *rarefação* do espaço público, mesmo quando a imagem substitutiva, mediada, que dele é produzida, parece sugerir um aparente sobrepovoamento.

É assim que hoje nos encontramos perante um espaço público comunicacional, enredado conceptualmente entre a bondade das suas ideias constitutivas e a sua efectiva concretização: nas democracias representativas ocidentais, formuladas sobre o espaço público moderno, o colectivo político dos cidadãos parece ter soçobrado à privatização individualizante do consumo e da utilização utilitária (que inclui, por exemplo, as relações de trabalho), abrindo-se as brechas necessárias ao triunfo das várias formas de dominação. Na verdade, num espaço público que dissimula os modos dessa dominação, são o consumidor e o utilizador que *aparecem* quotidianamente, não interessando mais, ao jogo de exercício de uma enfraquecida cidadania, do que os interesses específicos, individualizados, que transformam todo o consumo e utilização no núcleo político da experiência. Toda a mobilização do cidadão, que se promoveria através da

mobilização do *espectador* para o *espaço de aparência* (Arendt, 2001: 119), é assim uma falsa mobilização: o cidadão é mobilizado e intensificado como consumidor, surgindo controlado na sua subjectivação. Ou seja, é desactivado como sujeito político. Por isso, pouco restará, num espaço público tradicional virtualizado e substituído pelos modos de operação dos *media*, de resposta efectiva aos problemas políticos que a contemporaneidade, constituída sobre o primado do privado e do íntimo, nos coloca. Nesta, o espaço público formado por acção comunicativa surgirá mesmo como o eufemismo espúrio de uma ideia inócua, sem força capaz de fazer verdadeira comunidade, à qual se recorre apenas, tal como dele escreveu Daniel Innerarity, como *cenário de tramitação das reclamações privadas* (Innerarity, 2010: 19). Toda a II Parte do nosso trabalho de reflexão e elaboração teórica foi ocupada neste diagnóstico reflexivo, que desenvolvemos sob a noção de *crise da mediação moderna*, e no estudo das suas possíveis vias de escape que será sempre, antes de mais, uma tentativa de diagnóstico e compreensão dos paradoxos em que se encontram as suas dinâmicas contemporâneas.

2. A identificação como modo múltiplo de ligação do *Eu* com o mundo

O caso empírico que propusemos para análise parte, contudo, da hipótese de que nem toda a subjectivação é confinável, ou seja, parte dos horizontes de possibilidade que perscrutámos, teoricamente, no *ser-espectador*. Ou seja, horizontes que apontam, desde logo, para noções de escape, como a *pura medialidade* de José Bragança de Miranda, no seio da qual a mediação pode emergir liberta de amarras e uma *ideia de política* pode fazer o retorno ao campo dos possíveis (Miranda, 2008: 172-176).

Como tivemos oportunidade de sublinhar, não foi o acento tecnológico, sempre miticamente carregado em tudo o que se apresenta como novidade à nossa época, que conduziu a nossa abordagem. Tentámos perscrutar antes a dinâmica cinética das *ligações*, em detrimento da distração que os seus circunstanciais veículos técnicos, mais ou menos espectaculares ou velozes, pudessem proporcionar à análise mais imediata. Constituímos, por isso, como unidade teórica, a *identificação*.

O construto teórico da *identificação* não desincorpora, obviamente, a presença dos veículos técnicos. Chegamos ao final deste empreendimento com a convicção de que nenhuma sociologia da contemporaneidade, quanto mais uma sociologia da comunicação, poderá reclamar uma ambição de sucesso da sua proposta teórica se ostensivamente recusar o *objecto técnico* na dinâmica das *ligações* que se proponha estudar. Estas são, no âmago, *sociotécnicas* (Neves, 2006: 102-104). Por isso, não poderíamos partir para um estudo da *identificação* sem a

pensarmos a partir de um conceito sociotécnico: o *ecrã*. Este já não é apenas o ecrã tecnológico que se oferece à mera visualidade superficial ou imersiva, ou o ecrã protector, fronteira de separação entre espectador e espectáculo, entre sujeito e objecto. É duplo ou, na verdade, múltiplo e, ao mesmo tempo, uno, totalizador da experiência: visualmente lateral, potencialmente veloz e fragmentário, passível da navegação acelerada e aparentemente desconexa de superfície que é, no fundo, o caminho quotidiano que fazemos no mundo, navegando-o como *interface*; e profundamente imersivo num sentido fusional, capaz de tornar inseparável um qualquer par real/virtual, isto é, a própria noção da vida. É, pois, um *ecrã* em que se joga a simbiose do humano e do não-humano, um *ecrã da identificação*.

O *ecrã da identificação* será o *medium* ou a *interface* na qual jogaremos a *subjectivação*. Nele se controla, confina ou se estende o horizonte dos possíveis. Daí que aquilo a que chamamos e estudamos como *media* não seja mais do que uma parte deste *medium*. O que significa que os *media* são sempre, como já afirmámos, interessantes objectos de análise mas dir-nos-ão, apenas, uma parte do problema da *medialidade* contemporânea. Por isso se torna tão premente, no nosso esquema teórico de leitura, uma noção sociotécnica de *ecrã* capaz de ultrapassar as limitações do estudo do ecrã como mera tecnologia de comunicação, sobre a qual imperam ainda relações tradicionais e noções estanques de ligação como as do par emissor-receptor.

Poderão os teóricos dos chamados *novos media* argumentar que as suas linhas de pesquisa já se encontram afastadas dos velhos paradigmas comunicacionais que afirmavam, por exemplo, o domínio esmagador de modelos centrados como o *broadcasting*. Poderão até contrargumentar com a defesa de novos paradigmas teóricos aparentemente descentrados como a *sociedade em rede*, como se estes só pudessem ser divisados na instalação definitiva das redes telemáticas e como se o descentramento de uma sociedade tecnologicamente conectada ficasse imediatamente garantido pela simples concretização da ligação técnica em rede. O problema, nessas linhas de pesquisa, presas fáceis do fascínio pela aceleração dos processos tecnológicos, residirá, julgamos, numa constante queda na *armadilha do novo* que mais não produz do que a incessante repetição do já pensado. Onde, com estranha permanência e regularidade, se anunciam novos paradigmas repetem-se, invariavelmente, velhos anseios e expectativas cuja consistência com a realidade empírica revela constantes incompletudes. O problema parece residir num excessivo primado do empirismo imediato que começa por ser o primado da visualidade superficial feita registo instantâneo, quando os processos e dinâmicas sociais reclamam, precisamente, um olhar que os perscrute a partir do seu movimento. Na verdade, se esta era já

uma convicção crescente na abordagem inicial ao presente trabalho de pesquisa, hoje julgamos, com maior dose de segurança, que em toda a *pergunta tecnológica* já está inclusa a própria *resposta*, ou seja, nela se inclui o processo que a faz devir inútil. A nossa via procura, pois, uma alternativa.

É no *novum* das cinéticas sociais que ela tenta misturar-se, é nos sentidos múltiplos do fluxo que buscamos a compreensão possível das complexidades, sabendo que toda a tentativa de abarcar e congelar o todo se frustrará sempre na sua própria mobilidade orgânica. Daí que encontremos num estudo dinâmico das ligações essa possível alternativa. Trata-se, então, de um risco que julgamos ter valido a pena correr, embora ainda pouco saibamos do seu potencial de sucesso. A nossa proposta passa por assumi-lo, para já, como tentativa e procurar a sua leitura a partir desta premissa.

O primeiro resultado da nossa busca pelo fluxo será o modelo hipotético que submetemos a teste no nosso estudo de caso. Fundado num pensamento da *identificação*, esse modelo procura propor uma alternativa às incompletudes diagnosticadas na actual teorização do espaço público. Fá-lo, desde logo, partindo da noção de que o espaço público já só é definível como ruidosa e ofuscante *superfície do visível* e que só se pode tornar compreensível se o que nele se concretiza como mera e pouco rigorosa representação for escavado e peneirado, mergulhado, percorrido nos interstícios. O que significa que o espaço público que a modernidade fundou nas ideias de visibilidade e visibilização, sobre as quais elaborou dispositivos externos de mediação cuja lógica funcional se destinava, precisamente, a constituir essa superfície partilhável de *representações*, já não pode mais ser observado apenas à superfície. Dicotomias tradicionais, como a que traça linhas de fronteira claras entre o que é *público* e o que é *privado*, esvanecem-se na leitura que julgamos necessária. Daí que tenhamos achado na proposta teórica de autores como Santiago López-Petit e na sua conceptualização de *espaços de anonimato e interioridade comum* (López-Petit, 2010: 114; 120-127), vias de exploração interessantes. No seio destas propostas, já não partimos mais de uma observação exterior potencialmente totalizadora que, mesmo que se revele como diversidade e polifonia, se limita a produzir superfície, mas de uma colocação do olhar no próprio movimento *interior*, sobre e nas cinéticas intrínsecas da *ligação*. Ou seja, um olhar que se insere nos incessantes momentos em que o *Eu* se liga a um algo, daí emergindo um *Nós* sociotécnico. Chamámos *identificação* a esta ligação e entendemo-la como *movimento de e para*, que é potencial subjectivo de acção, sendo que o seu oposto é também movimento.

A *identificação* tem esta particularidade de nos transportar do invisível e do intersticial ao visível e superficial. Uma ligação apenas, contém em si a energia potencial de todas as viagens e narrativas quotidianas, pois tanto surge como força inabalável como se pode quebrar nos mil pedaços que a experiência do instante dispara noutras tantas direcções. É *modo de sinalização e orientação do Eu no mundo*. Parte do *Eu* e ao *Eu* regressa. Possibilita, assim, um pensamento da subjectivação sem amarras ou mediações externas, embora também se possa inserir em tudo o que seja o controlo dessa subjectivação. Foram estas considerações, aqui resumidas, que nos levaram a propor e testar o modelo espaço-temporal, plural e orgânico de *espaços de identificação*. O que nos disse, pois, da efectividade empírica desse modelo, o caso que estudámos?

3. O modelo de *espaços de identificação*

- i) Julgamos ter demonstrado, antes de mais, a importância fulcral das dinâmicas *intersticiais* na concretização do protesto da *Geração à Rasca*. Configurado para ser um *acto de cidadania*, o protesto só poderia evoluir no sentido de uma normalização institucionalizante, que é também o sentido da visualização: só assim o protesto se poderia dirigir ao *centro do espaço público* tradicional. Para emergir e se desenhar sobre a superfície do visível, o fenómeno teve de aceitar entrar e participar no jogo progressivo das *representações*. Estas formulam-se sobre a construção narrativa de uma *identificação imediata* cuja implicação é o *reconhecimento*. Analisámos o *reconhecimento* a partir das noções bourdieudianas de *capital simbólico* e de *campo social*. Mas estas são noções que, como vimos, apenas ocorrem sobre uma dada superfície partilhada e partilhável no visível, ou seja, pressupõem a elaboração e existência de escalas intersubjectivas de reconhecimento e, portanto, implicam o *aparecer* com o qual está relacionada a *identificação de* que é uma *identificação imediata*, dada muito mais à velocidade lateral do que à exploração das profundezas. Daí que tenhamos percebido, nesta investigação, que as interacções entre a *intersticialidade anónima* e as *camadas superficiais de visibilidade* implicassem, por exemplo, a concretização de *sujeitos da enunciação* tornados *identificáveis* onde antes apenas interessava a circulação e ligação à *palavra anónima*, ou seja, a própria enunciação dada a uma *identificação com*, despida de amarras mediadoras. Este foi um dos aspectos que nos levaram a perceber que, na intersticialidade, todo o

comum pode *comunicar-se* de uma *interioridade* que brota como *força do anonimato*. Ou seja, na intersticialidade pode verificar-se a formação do que Santiago López-Petit designa *espaços de anonimato*, embora nem sempre estes venham a resultar no *gesto radical* formulado a partir de uma “*verdade livre de sentido*” (López-Petit, 2010: 109). No entanto, nesse caldo anónimo originário, os eventuais *espaços de identificação* emergentes terão sempre de fundar-se em *ligações de profundidade* que não pressupõem o *reconhecimento* social mas uma *identificação com*, cuja força irrompe do *Eu* relativamente aos enunciados em circulação e não aos sujeitos concretos que os colocam em circulação. Trata-se, assim, de ligações subjectivas livres, não necessariamente visíveis, não constrangidas ou prefiguradas por mediações ou representações mediadas. Foi assim que encontramos o protesto nos seus momentos originários, anteriores a qualquer formulação e proposta do evento pelos seus criadores, isto é, anteriores à emergência do protesto a quaisquer superfícies de *representação*. E foi assim que encontramos também uma das possíveis pistas para o seu sucesso posterior, como *acto de cidadania* que se procurou afirmar *aberto* e *descentrado*, sobre a superfície do visível. Porque as dinâmicas configuradoras nunca deixaram de comunicar com os interstícios originários do protesto, nunca se rendendo totalmente ou deixando reduzir pelos dispositivos mediadores da representação.

- ii) A demonstração de que, através das *identificações*, se podem estabelecer *espaços-tempo comuns*, isto é, que a *espacialização* pode ser um efeito das *identificações* estabelecidas num dado *hic et nunc*, foi feita em diversos momentos da investigação. O primeiro momento coincidiu com o momento originário do protesto: os concertos dos Deolinda nos coliseus. O que daí podemos extrair, nos termos de uma descrição mecânica e funcional, é a constatação de que, para que uma tal espacialização possa surgir, é necessária uma sincronia associativa das *ligações* que, implicando a aleatoriedade subjectiva de cada uma, as dirige a um fundo ou superfície partilháveis numa mesma temporalidade. A *espacialização* torna-se, assim, resultante de uma *espacialização das próprias ligações*, que passam a funcionar sincronicamente e por associação. Contudo, se esta mecânica explica o surgimento de *espaços de identificação* relativamente homogêneos, revela-se insuficiente para explicar a funcionalização de um protesto

tão heterogéneo e múltiplo como o foi o da *Geração à Rasca*. Na verdade, como vimos no decurso da evolução do fenómeno, este só poderá ter resultado de uma *espacialização* muito mais ampla, ou seja, dependendo da existência de *ligações* entre *espaços de identificação* que formularam novos *espaços de identificação*. Estas são ligações essenciais que, para funcionarem numa lógica de espacialização, terão de se revelar, numa determinada temporalidade (que estudámos, nomeadamente, sob o modo de ligação ao contexto), como determinantes sobre todas as *desidentificações* que possam eventualmente coexistir numa decomposição temporal dos *espaços de identificação* originários. Ou seja, estamos a falar de *ligações* que necessitam de perscrutar nas profundezas a sua *comunidade*. Diríamos que, na superfície do visível, essa *comunidade* se revelou através da *identificação* simples e directa do *protesto*, ou seja, que o que ligou, de facto, *espaços de identificação* tão originariamente diversos foi essa noção de *protesto*. Contudo, a *comunidade* que foi perscrutada pelas *ligações de profundidade* que fizeram emergir o protesto como unidade no espaço público, terá sido, muito mais, a resultante da erupção subjectiva de uma *interioridade*. Esta foi-se revelando como *mal-estar comum* - que acabaria por ser contido no subsequente processo de *visibilização* que foi, como todos os processos sujeitos à mediação do visível, um processo de controlo da subjectivação originária. Foi isto que possibilitou a concretização normativamente cívica, num espaço público totalizador, de algo tão originariamente heterogéneo e aberto como a *Geração à Rasca*. O protesto é, assim, resultante da normalização e uniformização operada pelas *identificações* de superfície, que o configuram finalmente para o espaço público da cidadania. Apesar disto, verificámos que só se tornou possível como fenómeno *totalizado num dado espaço-tempo* e que não terá caminho fácil um entendimento que o tente abordar doutro modo.

- iii) Tal como já havíamos denunciado na formulação da nossa hipótese, a *pluralidade* dos *espaços de identificação* relaciona-se, antes de mais, com a pluralidade das ligações. Cada *identificação* é definível em si mesma e pode, em si mesma, esgotar-se, ou espacializar-se noutras ligações. O que é partilhável não é, pois, a *identificação*, mas o *espaço-tempo* desenvolvido nessa espacialização que, simultaneamente, permite e se funda na multiplicação sincrónica das ligações.

Partilha-se esse *espaço-tempo*, não as ligações subjectivas que o formularam e nele se encontram. Assim se chega ao *comum* e se percebe a *comunidade*. Tivemos, por isso, de empreender, ao longo do nosso estudo de caso, uma tarefa reconstrutiva tão específica quanto possível. Se elementos como a *intersticialidade* e a *espacialização* das *identificações* se tornaram relativamente evidentes nas primeiras escavações, a observação necessitou de maior apuramento quando se tratou de buscar e detalhar as ligações em si. Julgamos ter levantado, ao longo do desenvolvimento do processo, algumas das suas heterogeneidades constitutivas. Estas tornaram-se particularmente evidentes nas fases imediatamente anteriores à concretização do protesto. Nessa fase de superficialização, tornou-se visível a multiplicidade das enunciações específicas, o que se pode relacionar com a noção originária de um *sujeito da enunciação indeterminado* que encontráramos nas fases iniciais. Como vimos em Roland Barthes (1999: 38), estes são indícios que apontam para uma noção de *texto plural*. Desta pluralidade faz parte a *pluralidade das identificações*. A *pluralidade* tornar-se-ia, entretanto, evidente na observação directa que efectuámos ao protesto: afirma-se nele como multiplicidade, diversidade, como miríade de protestos no mesmo protesto, o caminho que, apesar de plural, se faz em *comum*, se transforma em marcha.

- iv) Se a *pluralidade* se relaciona com o *texto*, a *hipertextualidade* revela-se na multiplicidade de possíveis *nós de ligação* ao *texto*. Demonstrámo-lo, por exemplo, na investigação das linhas ténues de separação entre a *decisão de ir* e a *decisão de não ir* ao protesto. As múltiplas possibilidades de ligação aos *textos* em circulação relacionam-se com aspectos tão particulares como a *conectividade da desconectividade*: o que torna possível a *ligação* quando quase tudo parece apontar para a *desidentificação*? E o inverso? O jogo das *identificações* não é, assim, um jogo simples, linear, redutível à unidade ou à equivalência de forças: a *pluralidade das identificações* joga com a *pluralidade das desidentificações* mas joga também com a *superficialidade* das ligações ou com a sua *profundidade*. Não falamos, assim, de ligações equivalentes, mas de diferentes caracteres de composição temporal e narrativa: a *identificação* é tão mais forte quanto mais nela se relacionarem *tempo* e *narrativa*, que constituem também um *espaço-tempo*. Assim, observada na sua *hipertextualidade*, a *identificação* decisiva revela-se como

o resultado de uma complexa composição, da qual podem fazer parte inúmeras ligações e desligações, isto é, a *identificação* final que emerge como *condição de acção* será, na verdade, resultante de uma irradiação de ligações à *pluralidade textual* em circulação. O estudo da *hipertextualidade* revela ainda, mais uma vez, o carácter profundamente subjectivo da *identificação* e, igualmente, a impossibilidade da sua partilha. Este aspecto reforça a importância de um pensamento da subjectivação que parte da *ausência de identificações*, tal como propõe Santiago López-Petit, que estará próximo da noção de Peter Sloterdijk de um *ser que nasce por si próprio* (2002: 147).

- v) O que aconteceu no *centro* do espaço público das principais cidades portuguesas a 12 de Março de 2011 foi a concretização visível de um fenómeno profundamente *orgânico*. Mas o que o espaço público totalizou não se revelou apenas como cinética de superfície, que se poderia esgotar em si mesma nesse processo de visibilização. A *organicidade* que lhe esteve associada explica-o muito mais a partir das suas dinâmicas intrínsecas, profundas. Trata-se de uma *organicidade* que parte antes da subjectividade, o que a torna profundamente *interior*. Este é um dos aspectos que mais dificultam a aplicação de enquadramentos teóricos fundados no espaço público. O facto de tratarmos o problema não a partir da noção de organização ou de instituição mas de *organismo*, que é o que surge implicado num modelo de *espaços de identificação*, significa entendê-lo nos seus fluxos internos, nas suas dinâmicas fisiológicas. Esta *organicidade*, que é cinética, revelou-se em todos os momentos da investigação, tanto nas suas mutabilidades intrínsecas como na totalização orgânica do processo de visibilização, que se relacionou com a sua definição como *acto de cidadania*. Vimos, por exemplo, como evoluiu esse processo, totalizado a partir de confinamentos sucessivos da sua *indeterminação* originária. Contudo, mantendo um jogo permanente de *abertura* e *fechamento*, o protesto da *Geração à Rasca* emergiu ao espaço da cidadania como *organismo total* e não como organização, apesar de não poucas vezes o equilíbrio entre as dinâmicas intersticiais e a instituição superficializada de um campo social ter sofrido tensões variáveis. Interessará, pois, a uma investigação que se dedique à compreensão do fenómeno a partir da data da sua concretização, como é que este *organismo*

evoluiu posteriormente, dado que, a partir de 12 de Março de 2011, se tornou indissociável da imagem total produzida na superfície visível do espaço público²⁵⁰.

4. O espaço público repovoado ou a possibilidade do *cidadão anónimo*

Julgamos estar, enfim, em condições de afirmar a grande riqueza analítica do caso que estudámos que, sob o ponto de vista de uma pesquisa das dinâmicas do espaço público contemporâneo, se revela um *caso completo*: o protesto da *Geração à Rasca* não é inteiramente explicável por uma abordagem que o perscrute apenas como *acto de cidadania*. As categorias tradicionais de análise do espaço público esgotam-se no momento em que chocam com todas as dinâmicas intersticiais que o *organizaram* num sentido *orgânico*, mantendo-o *aberto, acentrado e fugidio* às noções de *representação*, que se exemplificam na recusa de lideranças ou mesmo de porta-vozes institucionalizados. A noção de que foi algo que brotou *de dentro* da sociedade portuguesa, que se tratou de um acto profundamente político mas afastado da esfera política, não pode bastar-nos como mera impressão. Terá de nos interpelar, porque significa a afirmação de uma recusa *interior* da redução do acto público à *representação*. Isto é, nega em si a política como exclusivo do visível, dos *espaços de aparência*, de um espaço público comunicacional, superficial, objectual e reduzido, que põe todas as *identificações imediatas* em circulação, sob o modo de *representações*. O caso em estudo confirma, pois, a possibilidade da *política nocturna* de López-Petit (2010: 120-127). Mas abre-a de um modo interessante: normaliza-a, ainda, para o *centro* do espaço público, estabelecendo pontes dinâmicas entre a noite e o dia, entre as sombras e a luz, promovendo efectivamente o *cidadão anónimo* como sujeito político. Pode, pois, relacionar-se com uma recusa de esgotamento da ideia de democracia, servindo-se dos seus mecanismos de absorção de tensões (e, conseqüentemente, da sua capacidade, nem que seja eufemística, para acomodar a diferença) para a afirmar como alternativa à fraca democracia que a *realpolitik* oferece. Estaremos, assim, a observar possíveis sinais de uma regeneração *interior* da própria política, através de uma instabilização intersticial das lógicas representacionais e de mediação, das

²⁵⁰ Um dos efeitos imediatos da realização das manifestações foi a criação, pelos organizadores, de uma nova página alojada no *site* da rede social *Facebook*. A página surgiu na manhã do dia seguinte ao protesto, 13 de Março de 2011, e foi designada *Protesto da Geração à Rasca - 12/03 e o Futuro* (TVI24 online, 13/03/2011, consultado a 23/08/2011; Público online, 13/03/2011, consultado a 23/08/2011) ou *Fórum das Gerações*. Se analisado numa vertente migratória, o *Fórum das Gerações* emerge como *continuação* dos debates suscitados e patrocinados pelas dimensões social e política das manifestações de rua, permitindo-nos compreender melhor o teor e as dinâmicas desses debates, reconstituir os sentidos que cada falante conferiu ao que acontecera nas ruas e perceber a potencial evolução futura, provavelmente fragmentária e multiplicadora, do grande *espaço de identificação* unificador e perfeitamente territorializado que coincidiu com as manifestações no *espaço público*. Se analisado numa vertente mais regressiva, é possível que encontremos no *Fórum das Gerações* vestígios de alguns dos *espaços de identificação* que precederam as manifestações e a constituíram como acontecimento totalizador. Percebe-se, pois, qual o potencial analítico do cruzamento da primeira com a segunda vertente: uma e outra, mesmo que incidindo apenas numa fase empírica posterior à concretização do protesto no espaço público, contêm a possibilidade de o reconstituir, o que, consideradas as fases precedentes de recolha empírica e de análise, joga perfeitamente com a noção de *triangulação*.

quais fazem parte questionamentos veementes da democracia representativa e do papel dos *media* tradicionais.

Fenómenos posteriores à *Geração à Rasca*, ainda no ano de 2011, como as manifestações pacíficas de ocupação simbólica do *centro* do espaço público, nas quais se fez a denúncia directa da dominação financeira sobre as democracias ocidentais (como nos protestos intitulados *Occupy Wall Street*, no coração financeiro de Nova Iorque, ou *Occupy Frankfurt*, em frente à sede do Banco Central Europeu, na cidade alemã), demonstram os possíveis caminhos que a investigação social crítica terá pela frente. Desde logo, porque neles emergem muitos dos questionamentos que encontramos no protesto da *Geração à Rasca*. Mas neles mostra-se também um estranho véu que não deixa ver tudo, que mantém uma relação de mistério entre *o que se vê* e *o que, de facto, se está a passar* nas sociedades contemporâneas. Algo aproximado poderá estar a ocorrer em fenómenos mais *marginais*, não destinados imediatamente ao *centro* do espaço público tradicional: aí surgirão, em todo o seu esplendor virginal, as dinâmicas anónimas da *interioridade comum*, o interstício puro, a sombra e a violência caótica eruptiva e disruptiva, radical e simbolicamente dirigida às *identificações* imediatas de um adversário dissimulado e fugidio. As manifestações violentas dos subúrbios britânicos do Verão de 2011, em que se destruíram e pilharam lojas e se vandalizaram carros, podem tornar-se interessante objecto de um estudo cujo ponto de partida seja o entendimento da possível emergência de *espaços de identificação* disruptivos já não diagnosticáveis, controláveis ou confináveis ao espaço público violentado.

Assim, pensado a partir dos *espaços de identificação* formados do conceito teórico que esta tese defende, o espaço público tradicional, não desaparecendo, fica, indubitavelmente, anacronizado, passando a significar uma totalização espúria que se denuncia na sua própria superficialidade. Ou seja, o primeiro efeito da reorientação que propomos para o pensamento científico será a constatação que a presente investigação fez: a irremível *rarefação do espaço público* tradicional. Já não se trata de constatar um espaço público que taceia em si a política e os sujeitos políticos, mas um espaço público eufemístico que se tornou um conceito inócuo, politicamente esvaziado sem a precedência das *comunidades* emergentes dos *espaços de identificação*. É aqui, entre a noite e o dia, que teremos maiores possibilidades de encontrar a política, e já não na mera superficialidade intensamente iluminada e acelerada do espaço moderno de controlo da mediação, operado e virtualizado, em grande medida, pelos *media*.

Não deve haver aqui qualquer surpresa. Contudo, como o demonstra a persistente centralidade analítica do conceito de espaço público, mesmo que comprovada a sua vacuidade efectual, ele permanece, ainda, como referência e demarcação teórica. Desde logo porque as fronteiras tradicionais que traça (quer as fronteiras materiais, que se substancializam na separação público/privado, quer as fronteiras institucionais) subsistem ainda como delimitadores referenciais para os *espaços de identificação*, especialmente aqueles que se desenham nos, e recobrem, os *espaços de aparência*. Mas, tal como escreve Moisés de Lemos Martins, já pouco adiantará a pesquisa de um *espaço público natural*, devendo a atenção científica recair antes “*nos processos de construção dos problemas públicos*” (2005: 158). Foi a tentativa de compreensão contemporânea destes processos que o nosso modelo pretendeu explorar.

5. A construção contemporânea do problema público

Sabemos, hoje, a que ponto é problemática a emergência à *publicidade*. Nem sempre o que paira nos *espaços de aparência* será imediatamente *reconhecido* como próprio do espaço público tradicional, bem pelo contrário. E também sucede que problemas nativos desse espaço público tradicional sejam rapidamente votados à indiferença geral. A *identificação* contemporânea do problema público far-se-á, pois, de outro modo: em vez de se constituir sobre os *espaços de identificação* tradicionais colectivizantes e destemporalizados, definidos territorialmente e solidificados institucionalmente, isto é, *espaços de identificação* preexistentes que predefinem o âmbito dos próprios problemas, ela emerge cada vez mais de um processo constitutivo e complexificador de *espaços de identificação* subjectivos, temporalizados, altamente voláteis e imprevisíveis mas fundados, paradoxalmente, em ligações fortes, potencialmente originadoras de *comunidade textual*. O problema pode não ser público na origem, mas torna-se público devido à força multiplicativa dessas ligações que, elaborando sucessivos ou simultâneos *espaços de identificação*, se revelam capazes de os sobrepor e ligar. Naturaliza-se, assim, a possibilidade de o *íntimo* ser *público* e vice-versa. Por outro lado, o problema transforma-se, em si mesmo, num nó de confluência de *identificações* diversas, cuja entrada em fase elabora os *espaços-tempo comuns* nos quais se formam os *espaços de identificação* que generalizam a visibilização partilhada do problema. Contudo, nunca se poderá falar de uma visibilização totalizada ou unificada, mas de uma visibilização plural, *diferente* e *diferida*. Daí que a construção do problema público através dos *espaços de identificação* admita sempre a inconstância, a intermitência, a indefinição. Santiago López-Petit considera, como vimos, que toda a emergência ao *reconhecimento* amortece, quando não anula mesmo, a acção política. Concordando com o filósofo catalão, diríamos que o ponto de

vista aberto pela noção de *espaços de identificação* é, precisamente, a necessidade constante de, na construção do problema público, este ter de pesquisar toda a profundidade e extensão da *identificação* a partir do ponto da sua absoluta ausência, isto é, ter de buscar no *anonimato originário* do *ser-espectador* a força que mantém as ligações: essa *força interior* que alimenta, faz crescer e faz viver no tempo os *espaços de identificação*, tornando-os ambientes potenciais de uma acção *em comum*. É também aqui que a nossa hipótese se cruza com uma crítica dos *media* e, no fundo, confronta toda a questão das mediações na modernidade.

Todas as mediações modernas se fundam numa operação de *visibilização* que uma *pura medialidade* vem pôr, directamente, em causa. Essa operação é particularmente evidente nos *media* mas encontra-se, também, em todo o tipo de mediações institucionais e jurídicas. A modernidade política funda-se, aliás, como vimos, na associação dessas mediações às correspondentes operações de visibilização que, supostamente, pretendem promover o acesso livre e igual de todos à esfera dos assuntos públicos. É assim que se elaboram a *representação* e o Estado modernos e, conseqüentemente, é assim que, na nossa época, constatamos a alienação da política ao Estado e a submissão do cidadão ao consumidor, aspectos que se subsumem na crise contemporânea que analisámos sob a figura da *crise da mediação*.

A nossa proposta passará, pois, por tentar compreender o contemporâneo campo de mediações, a partir do potencial de uma nova medialidade emergente que, na sua pureza originária, dispensará mediações externas, contendo em si o potencial de construir *comunidades* a partir da subjectividade. Fazemo-lo a partir da conceptualização dos *espaços de identificação* que, como daqui decorre, não devem ser confundidos com a proposta habermasiana da emergência directa de esferas públicas compostas de sujeitos de acção, individuais ou colectivos, dispostos *vis-à-vis*. Na verdade, embora Habermas faça alusão, em *Faktizität und Geltung*, à constituição empírica e operativa de esferas públicas efémeras e parcelares orientadas para a discussão e deliberação de assuntos específicos (Habermas, 1997: 32), no que está, em parte, a descrever a emergência de *espaços de identificação* nos termos que defendemos, toda a sua teoria está, como vimos, presa às categorizações modernas e às noções de acção comunicativa. Parece-nos, pois, excluir qualquer debate que se permita partir do *anonimato* e da possibilidade de ausência de mediações externas, abrindo-se apenas à presença de um campo de mediações eventualmente novo, mas sempre percebido a partir *do que se vê*. Ou seja, a verificação de um espaço de tipo habermasiano implica sempre a intersubjectividade num *espaço de aparência*, a lógica de uma presença partilhada no visível. Por isso, nas condições da visibilização mediada da modernidade,

os espaços habermasianos podem ser descritos como públicos, mas não contêm em si mesmos o potencial de compreensão da sua própria emergência, o que cria problemas à investigação do problema público. Por outro lado, já vimos que, por operar na dinâmica das *ligações* (e, conseqüentemente, das *desligações*), a *identificação* não é imediatamente enquadrável como acção comunicativa e, assim, não estabelece qualquer relação de implicação com os processos de elaboração do consenso. O consenso torna-se, aliás, tão possível e imediato como o dissenso, nas condições em que se elaboram organicamente os *espaços de identificação*.

6. Notas finais

Compreender os fenómenos sociais contemporâneos e os modos como emergem à superfície do visível, que é hoje, assumamo-lo, a zona esvaziada, descafeinada e eufemizada das ligações que os modernos outrora designaram por espaço público, é uma tarefa complexa e nenhum passo se dará com absoluta segurança. A primeira confirmação que o presente trabalho permite atingir é, precisamente, a da insuficiência teórica dos modelos fixistas: já não respondem ao movimento intrínseco, aos fluxos e correntes, às múltiplas possibilidades de explosão da subjectividade, à dinâmica das ligações que constatámos quer teórica quer empiricamente. Toda a investigação aqui proposta foi orientada, assim, pela sua própria inserção cinética. Foi deixada levar. Deixou-se levar.

O modelo proposto na conclusão deste trabalho está, por isso, longe de se apresentar como um modelo acabado. Decorre da sua *organicidade* intrínseca. Tratando-se de um modelo aberto que parte de uma conceptualização sociotécnica da *identificação*, reclama seguramente novos apuramentos e a aplicação a casos totalmente distintos na sua aparência. Julgamos, no entanto, que os seus princípios gerais, que testámos num caso tão diversificado e rico como o protesto da *Geração à Rasca*, se apresentarão resistentes ao teste quer se trate da aplicação a situações sociais mais próprias dos enquadramentos tradicionais institucionalizados do espaço público, quer a situações inopinadas, fundadas na mais pura intersticialidade social. No fundo, a sua funcionalidade dependerá do reconhecimento que façamos da própria operatividade da *identificação* como fenómeno cinético sociotécnico, como *ligação* subjectiva dinâmica que constitui, *hic et nunc*, múltiplas unidades *Eu=Nós*. E que, constituindo-as, também as desfaz num outro instante. É, pois, à natureza da ligação que todo o problema remete, e temos bons motivos para considerar que é aí que o seu estudo se revelará mais profícuo.

A nossa tese não pode, assim, assumir-se a partir de um conceito truncado ou reduzido de *identificação*. Por isso, investigámo-lo no seu próprio preenchimento teórico: a *identificação* como

ligação do *Eu* ao mundo, que tanto escava as profundezas inóspitas como se diverte e orienta na superfície luminosamente veloz. A *identificação* que formula um *Nós* anónimo, poderosamente *comum* e a *identificação* que se limita a *comunicar* levemente com a superfície acelerada, onde saltita de *Nós* para *Nós* sem aparente destino final. É desta conceptualização *gradativa*, e não de outra, que emerge toda a nossa proposta. E é no seio desta conceptualização que ganha sentido o pensamento alternativo que propomos para a tentativa contemporânea de compreensão de um espaço público altamente problemático.

A *identificação* abre-nos as portas da subjectivação, permitindo-nos criticar os dispositivos mediadores de controlo desta na superfície do visível, ao mesmo tempo que pesquisa e demonstra a sua força *interior*, força por explorar, sem amarras ou mediações externas, cujos vestígios encontrámos nas manifestações sociais estudadas. Através da *identificação*, que é sempre um movimento que parte do *Eu*, abrem-se possibilidades de pesquisa dos interstícios, do anonimato, das ligações de profundidade variável cuja precedência sobre os fenómenos visíveis começa a surgir cada vez mais evidente. Julgamos, pois, que sem essas vias abertas para a intersticialidade e para o escuro dificilmente se abrirão vias alternativas para compreendermos os fenómenos sociais e políticos abertos, indefinidos, indeterminados e descentrados que vêm emergindo, aparentemente de surpresa, porque de difícil catalogação e categorização, na superfície do visível. A proposta do modelo orgânico de *espaços de identificação* pretende ser isso mesmo: uma nova via para a compreensão do social profundo que pode ser político, de um social que pode irromper inopinadamente, não configurado, um social sem destino ou propósito aparente. Esse social que anda à solta, e que o espaço público moderno já não consegue compreender, embora ainda pretenda abarcar e conter.

Se fosse possível reduzir a presente dissertação a um conjunto de ideias-chave, seriam basicamente estas: a *identificação* abre à ciência social uma via de acesso à complexidade das relações contemporâneas *ecranizadas* do *Eu* com o mundo. A aparência técnica destas relações dissimula, no entanto, os múltiplos modos subjectivos e cinéticos de ligação, que tanto produzem a mera inserção do humano no quotidiano veloz da interface visível, orientando-o numa acelerada e fragmentada navegação de superfície, onde devém objecto *que (se) comunica*, como podem significar uma profunda imersão até ao limite mais íntimo da subjectivação, onde o sujeito devém *anónimo* e *comum*. Entretanto, perante a constatação de insuficiência dos conceitos fixistas e totalizadores do *espaço público*, este também só se torna hoje compreensível a partir da exploração de modelos dinâmicos que façam sobressair os mecanismos cinéticos da

subjectivação. O que é *íntimo* e *privado*, e o que é *público* radicam-se, antes de mais, nos modos de ligação que o *Eu* estabelece ao e com o mundo. As fronteiras e dicotomias deixaram de ser meramente estabelecidas, configuradas e decididas por mediações exteriores, fundando-se igualmente, e com provável acréscimo, numa *interioridade* que tanto pode ficar retida como explodir no visível e que se pode, potencialmente, descobrir como *interioridade comum*, tornando-se, aí, política. Na superfície do visível já não há forma de reduzir ou simplificar a paleta multicolor, mesmo quando a aparência mediada totalizadora nos devolve ilusões monocromáticas. Os fenómenos que emergem, então, a essa superfície em que se constitui a imagem total do espaço público (sobre a qual operam os *media*) serão, pois, o mero resultado visível da espacialização de *identificações*, que é uma espaço-temporalização de ligações. Só que o problema político que sobra dos *espaços de identificação*, enquanto erupções no visível, é, precisamente, esse: já não há *permanência* possível, isto é, *toda a representação emergente é crítica*, ao ponto extremo da irrepresentabilidade que pode gerar o inesperado, o radical, o vulcânico magmático. Assim, apenas modelos sociológicos que acomodem a formulação do problema público a partir de processos intersticiais de subjectivação se revelam potencialmente capazes de compreender a cinética política dos novos problemas. Mas para que estes processos se possam desenvolver, ainda, no seio de uma teorização aberta do *espaço público*, torna-se imprescindível a revisão e ascensão categorial do *cidadão anónimo* como sujeito de acção, a partir do *ser-espectador*. Em fenómenos inovadores como o protesto da *Geração à Rasca*, notamos que é, precisamente, através da erupção pública, comum e livre do poder de subjectivação do *cidadão anónimo* que resiste ainda um horizonte para a própria *cidadania*.

As vias abertas para a investigação futura parecem-nos, assim, múltiplas. É o caminho seguido até aqui, sempre auxiliado por um pensamento dado ao movimento, que no-lo indica: interrogar a relação do humano com o mundo através da *identificação* é questioná-la nas suas mais amplas dimensões, abrindo-a a todas as possibilidades, da ligação mais insignificante e instantânea a todas as que, de facto, ainda significam o humano como *sujeito de partilha*, isto é, como sujeito *que é* no encontro do outro. Se um modelo como o que propomos parte da ideia de que é possível trazer ao visível, através da noção espacial, dinâmicas intersticiais, julgamos abrir-se aí uma possível via à pesquisa empírica de fenómenos aparentemente inovadores, como os que fazem uso do ecrã tecnológico para se constituírem na superfície do visível. Os *espaços de identificação* podem, como demonstrámos, ajudar a objectivar a *identificação*, e emergem como possibilidade de estudo para processos sociais e políticos das mais variadas geometrias.

Processos que, na sua gênese, são essencialmente comunicacionais, embora já não estejam mais reféns da relação moderna emissor/receptor cuja configuração política pressupunha invariavelmente a *identificação* do primeiro e a *anonimização* do segundo. Mas, como inúmeras vezes defendemos ao longo do trabalho, uma investigação que queira entender as dinâmicas não pode bastar-se na reificação visibilizadora que se deixa, tantas vezes, tentar pelo *número* ou pela mera aparência. Há-de necessitar sempre do movimento crítico, da busca interna de uma cinética própria, de uma teoria em descoberta constante.

Julgamos, enfim, que a ciência social que este trabalho propõe procura deliberadamente a complexidade e assume a interpretação e a crítica como caminho. E é aí que começa a residir o seu tão inalienável quão fascinante risco.

BIBLIOGRAFIA:

- ACTOS DOS APÓSTOLOS, Livro dos (2009), in *A Bíblia para todos – edição literária*, Lisboa : Sociedade Bíblica de Portugal
- ADORNO, Theodor W. (2008), *Teoria Estética*, Lisboa : Edições 70
- AGAMBEN, Giorgio (1993), *A Comunidade que Vem*, Lisboa: Editorial Presença
- AGAMBEN, Giorgio (2010), *Nudez*, Lisboa: Relógio d'Água Editores
- ALMEIDA, Bernardo Pinto de (2011), *Reflexos de Vénus: Pensar com o Imaginário*, in MARTINS, Moisés de Lemos; MIRANDA, José Bragança de; OLIVEIRA, Madalena & GODINHO, Jacinto (2011), *Imagem e Pensamento*, Coleção Comunicação e Sociedade, CECS - Universidade do Minho, Coimbra: Grácio Editor
- ALVES, Rosental Calmon (2006), *Jornalismo digital: dez anos de web... e a revolução continua*, in Revista *Comunicação e Sociedade*, vol. 9-10, Porto: Campo das Letras
- ALVES-MAZZOTTI, Anna Judith (2006), *Usos e abusos dos estudos de caso*, in *Cadernos de Pesquisa*, v. 36, n. 129, Set./Dez. 2006, São Paulo: Fundação Carlos Chagas. Consultado online a 4/08/2011:
<http://www.scielo.br/pdf/cp/v36n129/a0736129.pdf>
- ARENDT, Hannah (2001), *A Condição Humana*, Lisboa: Relógio d'Água Editores
- ARISTÓTELES (2008), *Poética*, 8ª edição, Lisboa: INCM
- ASCHER, François (2004), *Le Futur au Quotidien: De la fin des routines à l'individualisation des espaces-temps quotidiens*, in AUBERT, Nicole (org.) (2004), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne : Érès
- ASCHER, François (2005), *La Société Hypermoderne - Ces événements nous dépassent, feignons d'en être les organisateurs*, reedição, La Tour D'Aigues : Editions de l'Aube
- AUBERT, Nicole (2003), *Le Culte de L'Urgence – La Société Malade du Temps*, Paris : Champs Flammarion
- AUBERT, Nicole, *Un individu paradoxal*, in AUBERT, Nicole (org.) (2004), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne : Érès
- AUBERT, Nicole, *L'intensité de soi*, in AUBERT, Nicole (org.) (2004), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne : Érès
- AUGÉ, Marc (1998), *A Guerra dos Sonhos : Exercícios de etnoficção*, Oeiras : Celta Editora

- AUGÉ, Marc (2005), *Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*, Lisboa: Editora 90°
- BAPTISTA FERREIRA, Gil (2010), *Espaços discursivos online e democracia deliberativa: promessas e limites*, in MORGADO, Isabel Salema; ROSAS, António, org. (2010), *Cidadania Digital*, Covilhã: Livros LabCom
- BARTHES, Roland (1964), *Rhétorique de l'Image*, in Communications n° 4, Paris: Le Seuil
- BARTHES, Roland (1999), *S/Z*, Lisboa : Edições 70
- BARTHES, Roland (2006), *A Câmara Clara – Nota sobre a Fotografia*, Lisboa : Edições 70
- BARTHES, Roland (2007), *Mitologias*, Lisboa : Edições 70
- BARTHES, Roland (2007b), *Elementos de semiologia*, Lisboa: Edições 70
- BÁRTOLO, José Manuel (2011), *A imagem luminosa e a imagem sombria – claridade, mediação e revelação na cultura visual moderna*, in MARTINS, Moisés de Lemos; MIRANDA, José Bragança de; OLIVEIRA, Madalena & GODINHO, Jacinto (2011), *Imagem e Pensamento*, Colecção Comunicação e Sociedade, CECS - Universidade do Minho, Coimbra: Grácio Editor
- BASTOS, Hélder (2006), *Ciberjornalismo: dos primórdios ao impasse*, in Revista *Comunicação e Sociedade*, vol. 9-10, Porto: Campo das Letras
- BATCHEN, Geoffrey (2001), *Spectres of Cyberspace*, in MIRZOEFF, Nicholas (org.), *The Visual Culture Reader*, 3ª edição, Nova Iorque: Routledge
- BAUDRILLARD, Jean (1991), *Simulacros e Simulação*, Lisboa: Relógio d'Água
- BAUDRILLARD, Jean (2008), *A Sociedade de Consumo*, reimpressão, Lisboa: Edições 70
- BAUMAN, Zygmunt (2001), *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- BAUMAN, Zygmunt (2004), *Identity in the Globalizing World*, in SHAVIRO, H. Svi & PURPEL, David E., *Critical Social Issues in American Education: Democracy and Meaning in a Globalizing World*, 3ª edição, Florence: Routledge
- BAUMAN, Zygmunt (2006), *Amor Líquido*, Lisboa: Relógio d'Água
- BAUMAN, Zygmunt (2007), *A Vida Fragmentada – Ensaios sobre a Moral Pós-Moderna*, Lisboa: Relógio d'Água
- BAXTER, Pamela & JACK, Susan (2008), *Qualitative Case Study Design and Implementation for Novice Researchers*, in *The Qualitative Report*, vol. 13, n.º 4, Fort Lauderdale: Nova Southeastern University. Consultado online a 6/08/2011:
<http://www.nova.edu/ssss/QR/QR13-4/baxter.pdf>
- BENEVOLO, Leonardo (1999), *A história da cidade*, 3.ª edição, São Paulo: Editora Perspectiva

BENJAMIN, Walter (1992), *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa: Relógio d'Água Editores

BETTENCOURT-DIAS, Mónica; COUTINHO, Ana G. & ARAÚJO, Sofia J. (2004), *Strategies to promote science communication: organization and evaluation os a workshop to improve the communication between Portuguese researchers, the media and the public*, in *Revista de Comunicação e Sociedade – Comunicação da Ciência*, nº 6, Porto : Campo das Letras

BORGES-DUARTE, Irene, *Prólogo à Edição Portuguesa*, in HEIDEGGER, Martin (2008), *O Conceito de Tempo*, 2ª edição, Lisboa: Fim de Século Edições

BOURDIEU, Pierre (1994), *Raisons pratiques – Sur la théorie de l'action*, Paris : Editions du Seuil

BOURDIEU, Pierre (1997), *Sobre a Televisão*, Lisboa: Celta Editora

BOURDIEU, Pierre (2008), *Para uma Sociologia da Ciência*, Lisboa: Edições 70

CABRAL, João de Pina, *Prefácio*, in FROIS, Catarina (org.) (2008), *A Sociedade Vigilante – Ensaios sobre identificação, vigilância e privacidade*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

CALVINO, Italo (1990), *Seis Propostas para o Próximo Milénio*, Lisboa: Teorema

CANAVILHAS, João (2006), *Do jornalismo online ao webjornalismo: formação para a mudança* in *Revista Comunicação e Sociedade*, vol. 9-10, Porto: Campo das Letras

CARDOSO, Gustavo; FIRMINO DA COSTA, António; CONCEIÇÃO, Cristina Palma; GOMES, Maria do Carmo (2005), *A Sociedade em Rede em Portugal*, Porto: Campo das Letras

CARDOSO, Gustavo (2006), *Os Media na Sociedade em Rede*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

CARDOSO, Gustavo & ESPANHA, Rita (2006), *Das estratégias televisivas à Televisão em Rede*, in Cardoso, G. & Espanha, R. (org.) (2006), *Comunicação e Jornalismo na Era da Informação*, Porto: Campo das Letras

CARDOSO, Gustavo & ESPANHA, Rita, (coord.) (2008), *Web 1.5 – As Redes de Sociabilidades entre o email e a Web 2.0*, in *Flash Report OberCom*, Maio de 2008, Lisboa: OberCom

CARDOSO, Gustavo (2009), *Da comunicação de massa para a comunicação em rede*, in CARDOSO, Gustavo; CÁDIMA, Francisco Rui & CARDOSO, Luís Landercet, coord. (2009), *Media, Redes e Comunicação: Futuros Presentes*, Lisboa: Quimera Editores

CARTA AOS CORÍNTIOS, I (2009), in *A Bíblia para todos – edição literária*, Lisboa : Sociedade Bíblica de Portugal

CARVALHO, Miguel (2009), *Convenção de Jornalistas*, VI e VII, in blog *A Devida Comédia*, consultados *online* em 9/04/2009:

<http://adevidacomedia.wordpress.com/2009/03/29/convencao-de-jornalistas-vi/>

<http://adevidacomedia.wordpress.com/2009/03/29/convencao-de-jornalistas-vii/>

CASCAIS, Fernando (2004), *O ensino do/para o jornalismo e formação profissional*, in Revista de *Comunicação e Sociedade – O Ensino do Jornalismo*, n° 5, Porto: Campo das Letras

CASETTI, Francesco & ODIN, Roger (1990), *De la páleo- à la neotélévision – approche semio-pragmatique*, in *Communications*, n° 51, Paris: Editions du Seuil

CASTANHEIRA, José Pedro (2004), *No Reino do Anonimato – estudo sobre o jornalismo online*, Coimbra : MinervaCoimbra

CASTEL, Robert, *La face cachée de l'individu hypermoderne : l'individu par défaut*, in AUBERT, Nicole (org.) (2004), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne : Érès

CASTELLS, Manuel (2004), *A Galáxia Internet*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

CASTELLS, Manuel, *A Sociedade em Rede*, in CARDOSO, Gustavo et al, *A Sociedade em Rede em Portugal* (2005), Porto: Campo das Letras

CASTELLS, Manuel (2006), *A era da Intercomunicação*, in LE MONDE DIPLOMATIQUE, Brasil, publicado em Agosto de 2006, consultado a 24/01/2008:

<http://diplo.uol.com.br/2006-08,a1379>

CASTELLS, Manuel (2007), *A Sociedade em Rede*, 3ª edição, Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian

CAVE, Terence (1990), *Recognitions – A Study in Poetics*, edição americana, Oxford: Oxford University Press

CERTEAU, Michel de (2001), *From The Practice of Everyday Life*, in MIRZOEFF, Nicholas (org.), *The Visual Culture Reader*, 3ª edição, Nova Iorque: Routledge

CHAMBERLAIN, David B. (1998), *The Mind of Your Newborn Baby*, Berkeley: North Atlantic Books

CHAMBERLAIN, David B. (s/d), *Life Before Birth: The Fetal Senses*, in *Birth Psychology*. Consultado *online* a 16-09-2009:

<http://www.birthpsychology.com/lifebefore/fetalsense.html>

CHARAUDEAU, Patrick (2005), *Les médias et l'information – L'impossible transparence du discours*, Bruxelas: De Boeck

CHARLES, Sébastien, *Paradoxical Individualism*, in LIPOVETSKY, Gilles (2005), *Hypermodern Times*, Cambridge: Polity Press

- COLLINS, Jim, *Television and Postmodernism*, in ALLEN, Robert C., org. (1992), *Channels of Discourse, Reassembled – Television and Contemporary Criticism*, 2ª edição, Chapel Hill: The University of North Carolina Press
- CORDEIRO, Edmundo (1999), *Virtual: realidade da imagem, ou o que é que nos impede de ver?*, in *BOCC: Biblioteca Online de Ciências da Comunicação*, Universidade da Beira Interior. Consultado a 14/02/2010:
<http://www.bocc.ubi.pt/pag/cordeiro-edmundo-Virtual.pdf>
- CORRÊA, Beth Saad; MADUREIRA, Francisco (2009), *Citizen journalist or source of information: an exploratory study about the public's role in participatory journalism within leading Brazilian web portals*. Consultado a 25/04/2009:
<http://online.journalism.utexas.edu/2009/papers/SaadMadureira09.pdf>
- COURNUT, Jean, *Les défoncés*, in AUBERT, Nicole (org.) (2004), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne : Érès
- CRARY, Jonathan (2001), *The camera obscura and its subject*, in MIRZOEFF, Nicholas (org.), *The Visual Culture Reader*, 3ª edição, Nova Iorque: Routledge
- CRUZ, Maria Teresa (2002), *Técnica e Afecção*, in MIRANDA, José Bragança de & CRUZ, Maria Teresa (org.), *Crítica das Ligações na Era da Técnica*, Lisboa: Tropismos
- CUNHA, Maria Ivone Pereira da (2008), *Disciplina, controlo, segurança: no rasto contemporâneo de Foucault*, in FROIS, Catarina (org.), *A Sociedade Vigilante – ensaios sobre identificação, vigilância e privacidade*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais
- DAMÁSIO, António R. (1995), *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*, Lisboa: Círculo de Leitores
- DAMÁSIO, António R. (2004), *O Sentimento de Si: O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*, 15ª edição, Mem Martins: Edições Europa-América
- DAYAN, Daniel & KATZ, Elihu (1999), *A História em Directo – Os Acontecimentos Mediáticos na Televisão*, Coimbra: Minerva
- DEBORD, Guy (1992), *La Société du Spectacle*, Paris: Editions Gallimard
- DELEUZE, Gilles (2006), *A Imagem-Tempo – Cinema 2*, Lisboa: Assírio & Alvim
- DENZIN, Norman K. & LINCOLN, Yvonna S. (2011), *Introduction – The Discipline and Practice of Qualitative Research*, in DENZIN, Norman K. & LINCOLN, Yvonna S. (ed.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, 4.ª edição, Thousand Oaks: Sage Publications

DERRIDA, Jacques, *Deconstruction and Actuality*, in MALPAS, Simon (org.) (2001), *Postmodern Debates*, New York: Palgrave

DESCARTES, René (2001), *Optics*, in MIRZOEFF, Nicholas (org.), *The Visual Culture Reader*, 3ª edição, Nova Iorque: Routledge

DEUZE, Mark (2006), *O jornalismo e os novos meios de comunicação social*, in *Revista Comunicação e Sociedade*, vol. 9-10, Porto: Campo das Letras

DURKHEIM, Émile (2002), *Le 'contrat social' de Rousseau (1918)*, edição electrónica do ensaio publicado in DURKHEIM, Émile (1966), *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris : Librairie Marcel Rivière, consultado online a 31-08-2009 em:
http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Montesquieu_Rousseau/Rousseau/Durkheim_Contrat_social.doc

ECO, Umberto (1993), *Viagens na Irrealidade Quotidiana*, Algés: Difel

ECO, Umberto (2004), *O Signo*, 6ª edição, Lisboa: Editorial Presença

ELIADE, Mircea (2000), *Aspectos do Mito*, Lisboa: Edições 70

ELIAS, Norbert (1989), *O Processo Civilizacional*, 1º volume, Lisboa: Publicações Dom Quixote

ELIAS, Norbert (2004), *A Sociedade dos Indivíduos*, 2ª edição, Lisboa: Publicações Dom Quixote

ELMER-DEWITT, Philip (1993), *Take a Trip into the Future on the Electronic Superhighway*, in *Time Magazine* apud POSTER, Mark (2000), *A Segunda Era dos Media*, Oeiras: Celta Editora

ESTEVES, João Pissarra (2005), *O Espaço Público e os Media – Sobre a Comunicação entre Normatividade e Facticidade*, Lisboa : Edições Colibri

ÊXODO, Livro do (2009), in *A Bíblia para todos – edição literária*, Lisboa : Sociedade Bíblica de Portugal

FERNBACH, Amanda (2002), *Fantasies of Fetishism – From decadence to the Post-human*, New Brunswick, New Jersey : Rutgers University Press

FERREIRA, Ivone, *You can't see me: Contributo para uma teoria das Ligações*, in FIDALGO, António & SERRA, Paulo, org. (2005), *Ciências da Comunicação em Congresso na Covilhã – Actas do III Sopcom, VI Lusocom, II Ibérico, Volume 1, Estéticas e Tecnologias da Imagem*, Covilhã: Universidade da Beira Interior

FIDALGO, Joaquim (2003), *De que é que se fala quando se fala em Serviço Público de Televisão?* in PINTO, Manuel (coord.) (2003), *Televisão e Cidadania – Contributos para o debate sobre o serviço público*, Porto: Campo das Letras

FIDALGO, Joaquim (2004), *Jornalistas: um perfil socioprofissional em mudança*, in *Revista de Comunicação e Sociedade – O Ensino do Jornalismo*, n.º 5, Porto: Campo das Letras

FIOLHAIS, Carlos (2011), *A Ciência em Portugal*, Coleção Ensaios da Fundação Francisco Manuel dos Santos, Volume 10, Lisboa: Relógio d'Água Editores

FISKE, John (1990), *Introduction to Communication Studies*, 2ª edição, Londres: Routledge

FISKE, John (2001), *Videotech*, in MIRZOEFF, Nicholas (org.), *The Visual Culture Reader*, 3ª edição, Nova Iorque: Routledge

FISKE, John & HARTLEY, John (1978), *Reading Television*, Londres: Routledge

FLAGEUL, Alain, *Télévision: l'âge d'or des dispositifs*, in *Hermès* 25 (1999), *Le Dispositif, entre usage et concept*, Paris : CNRS Editions

FLITTERMAN-LEWIS, Sandy, *Psychoanalysis, Film and Television*, in ALLEN, Robert C., org. (1992), *Channels of Discourse, Reassembled – Television and Contemporary Criticism*, 2ª edição, Chapel Hill: The University of North Carolina Press

FLYVBJERG, Bent (2006), *Five Misunderstandings About Case-Study Research*, in *Qualitative Inquiry*, Vol. 12, n.º 2, Thousand Oaks: Sage Publications

FLYVBJERG, Bent (2011), *Case Study*, in DENZIN, Norman K. & LINCOLN, Yvonna S. (ed.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, 4.ª edição, Thousand Oaks: Sage Publications

FOUCAULT, Michel (2001), *Of other spaces*, in MIRZOEFF, Nicholas (org.), *The Visual Culture Reader*, 3ª edição, Nova Iorque: Routledge

FOUCAULT, Michel (2005), *A Arqueologia do Saber*, Coimbra: Edições Almedina

FOUCAULT, Michel (2006), *O que é um autor?*, Lisboa: Editora Nova Veja

FOUCAULT, Michel (2009), *Vigiar e Punir*, 36.ª edição, Petrópolis: Editora Vozes

FREDERICO, Celso (2008), *Recepção: divergências metodológicas entre Adorno e Lazarsfeld*, in *Revista MATRIZES*, Vol. 1, n.º 2, Abril de 2008, São Paulo: Universidade de São Paulo

FREIXO, Manuel João Vaz (2009), *Metodologia Científica – Fundamentos Métodos e Técnicas*, Lisboa: Instituto Piaget

FREUD, Sigmund (2007), *Uma Recordação de Infância de Leonardo da Vinci*, Lisboa: Relógio d'Água

FRIEDBERG, Anne (2001), *The mobilized and virtual gaze in modernity*, in MIRZOEFF, Nicholas (org.), *The Visual Culture Reader*, 3ª edição, Nova Iorque: Routledge

FRIEDBERG, Anne (2009), *The Virtual Window – From Alberti to Microsoft*, Ed. paperback, Cambridge: The MIT Press

FROIS, Catarina (2008), *Bases de dados pessoais e vigilância em Portugal: análise de um processo em transição*, in FROIS, Catarina, org., *A Sociedade Vigilante – ensaios sobre identificação, vigilância e privacidade*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

FUKUYAMA, Francis (2002), *O nosso futuro pós-humano – consequências da revolução biotecnológica*, 2.ª edição, Lisboa: Quetzal Editores

GALTUNG, Johan & RUGE, Mari Holmboe, *A estrutura do noticiário estrangeiro: A apresentação das crises do Congo, Cuba e Chipre em quatro jornais estrangeiros*, in TRAQUINA, Nelson, org. (1999), *Jornalismo: Questões, Teorias e “Estórias”*, 2ª edição, Lisboa: Editorial Veja

GANITO, Carla (2009), *O impacto da mobilidade na indústria de conteúdos portuguesa*, in CARDOSO, Gustavo; CÁDIMA, Francisco Rui & CARDOSO, Luís Landercet, coord. (2009), *Media, Redes e Comunicação: Futuros Presentes*, Lisboa: Quimera Editores

GAULEJAC, Vincent de, *Le sujet manqué : l’individu face aux contradictions de l’hypermodernité*, in AUBERT, Nicole (org.) (2004), *L’individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne : Érés

GIDDENS, Anthony (1994), *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras: Celta

GIL, José (1997), *Metamorfoses do Corpo*, 2ª edição, Lisboa: Relógio d’Água

GIL, José (2002), *Ligação de inconscientes*, in MIRANDA, José Bragança de & CRUZ, Maria Teresa (org.), *Crítica das Ligações na Era da Técnica*, Lisboa: Tropismos

GIL, José (2009), *Em Busca da Identidade – o desnorte*, Lisboa: Relógio d’Água

GODINHO, Jacinto (2000), *Podem as caixas mudar o mundo?*, Interact #1: Revista de Arte, Cultura e Tecnologia, consultado a 11/03/2009:
<http://www.interact.com.pt/interact1/actual/actual2.html>

GODINHO, Jacinto (2004), *Genealogia da Reportagem – Do conceito de reportagem ao caso Grande Reportagem*, programa da RTP, Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação, Lisboa: Universidade Nova

GONÇALVES, Carmen Diego (2004), *Cientistas e leigos: uma questão de comunicação e cultura*, in Revista de *Comunicação e Sociedade – Comunicação da Ciência*, nº 6, Porto : Campo das Letras

GRÁCIO, Rui Alexandre (2010), *A Interacção Argumentativa*, Coleção Comunicação e Sociedade, n.º 19, Universidade do Minho, Coimbra: Grácio Editor

GREIMAS, Algirdas J. (1976), *On Meaning – Selected Writings in Semiotic Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press

GROSS, Ralph & ACQUISTI, Alessandro (2005), *Information Revelation and Privacy in Online Social Networks*, Alexandria: Workshop on privacy in the Electronic Society (WPES'05). Disponível online em:

<http://www.heinz.cmu.edu/~acquisti/papers/privacy-facebook-gross-acquisti.pdf>

HABERMAS, Jürgen (1997), *Direito e Democracia – Entre facticidade e validade*, Vol. II, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro

HABERMAS, Jürgen (2001), *Modernity: An Unfinished Project*, in MALPAS, Simon (org.), *Postmodern Debates*, Nova Iorque: Palgrave

HABERMAS, Jürgen (2004), *Pensamento Pós-Metafísico*, Coimbra: Almedina

HABERMAS, Jürgen (2006), *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*, Lisboa: Edições 70

HALIMI, Serge (1998), *Os Novos Cães de Guarda*, Lisboa : Celta Editora

HAROCHE, Claudine (2004), *Manières d'Être, Manières de Sentir l'Individu Hypermoderne*, in AUBERT, Nicole (org.), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne : Érès

HEIDEGGER, Martin (2008), *O Conceito de Tempo*, 2ª edição, Lisboa: Fim de Século Edições

HENRIQUES, Susana (2002), *Risco cultivado no consumo de novas drogas*, in *Sociologia*, Setembro de 2002, n.º 40, Lisboa: CIES - Centro de Investigação e Estudos de Sociologia

HERREROS, Mariano Cebrián (1998), *Información Televisiva – Mediaciones, Contenidos, Expresión y Programación*, Madrid: Editorial Síntesis

HERT, Philippe (1999), *Internet comme dispositif hétérotopique*, in Hermès 25, *Le Dispositif, entre usage et concept*, Paris : CNRS Editions

HIERNAUX, Jean-Pierre (2005), *Análise Estrutural de Conteúdos e Modelos Culturais: aplicação a materiais volumosos*, in ALBARELLO, Luc; DIGNEFFE, Françoise; HIERNAUX, Jean-Pierre; MAROY, Christian; RUQUOY, Danielle; SAINT-GEORGES, Pierre de, *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, 2ª edição, Lisboa: Gradiva

HISTÓRIA DE PORTUGAL, Dicionário Enciclopédico da (1990), volume 2, Lisboa : Publicações Alfa

HISTÓRIA UNIVERSAL, vol. 7 (2005), *A origem das grandes religiões*, Lisboa : Editorial Salvat

HORROCKS, Peter (2006), *Finding TV News Lost Audience*, Oxford: Reuters Institute, consultado a 13/07/2007:

http://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/about/discussion/finding_tv_news_lost_audience.html

HORROCKS, Peter (2007), *Multimedia News*, Londres: Site oficial da BBC, consultado a 29/12/2007:

http://www.bbc.co.uk/blogs/theeditors/2007/11/multimedia_news.html

HUSSERL, Edmund (2007), *Lições Sobre a Teoria da Significação: Semestre de Verão de 1908*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

HUSSERL, Edmund (2008), *A Ideia da Fenomenologia*, Lisboa: Edições 70

INNERARITY, Daniel (2010), *O Novo Espaço Público*, Lisboa: Editorial Teorema

JACQUINOT-DELAUNAY, Geneviève & MONNOYER, Laurence (1999), *Avant-propos : il était une fois*, in Hermès 25, *Le Dispositif, entre usage et concept*, Paris : CNRS Editions

JAURÉGUIBERRY, Francis (2004), *Hypermodernité et manipulation de soi*, in AUBERT, Nicole (org.), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne : Érès

JAY, Martin (1988), *Scopic Regimes of Modernity* in FOSTER, Hal (ed.), *Vision and Visuality (discussions in contemporary culture)*, Seattle: Bay Press

JENKINS, Henry (2008), *Convergence Culture – Where old and new media collide*, Paperback (ed. revista e aumentada), Nova Iorque: New York University Press

JESPERS, Jean-Jacques (1998), *Jornalismo Televisivo*, Coimbra: Livraria Minerva Editora

JOÃO, Evangelho Segundo (2009), in *A Bíblia para todos – edição literária*, Lisboa : Sociedade Bíblica de Portugal

JOLY, Martine (2005), *A Imagem e os Signos*, Lisboa: Edições 70

JOST, François (2002), *L'Empire du Loft*, Paris: La Dispute/Snedit

KANDINSKY, Wassili (1991), *Do Espiritual na Arte*, 2ª edição, Lisboa : Publicações Dom Quixote

KANT, Immanuel (2001), *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*, apud MALPAS, Simon (org.), *Postmodern Debates*, Nova Iorque: Palgrave

KANT, Immanuel (2008), *Crítica da Razão Pura*, 6ª edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

KAUFMANN, Jean-Claude (2003), *Ego – Para uma Sociologia do Indivíduo*, Lisboa: Instituto Piaget

KAUFMANN, Jean-Claude (2005), *A Invenção de Si – Uma Teoria da Identidade*, Lisboa: Instituto Piaget

KERCKHOVE, Derrick de (1981), *A Theory of Greek Tragedy*, in *SubStance*, n.º 29, Madison: University of Wisconsin Press

KERCKHOVE, Derrick de (1997), *A Pele da Cultura – Uma Investigação Sobre a Nova Realidade Electrónica*, Lisboa: Relógio D'Água Editores

KLOSSOWSKI, Pierre (2008), *A Moeda Viva*, Lisboa: Antígona

KOHLBACHER, Florian (2006), *The Use of Qualitative Content Analysis in Case Study Research*, in *Forum Qualitative Sozialforschung*, vol. 7, n.º 1, Art. 21, Berlim: Freie Universität. Consultado online a 6/08/2011:

<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/viewArticle/75/153>

KRISTEVA, Julia (2007), *História da linguagem*, Lisboa: Edições 70

KUNST, Bojana (2002), *Quero partilhar-te – que me fazes? Aterrado e imóvel, o corpo íntimo*, in

MIRANDA, José Bragança de & CRUZ, Maria Teresa (org.), *Crítica das Ligações na Era da Técnica*, Lisboa: Tropismos

LA ROCCA, Fabio; MARTINS, Moisés de Lemos (2009), *L'esposizione in rete della vita quotidiana – Dialogo tra Fabio La Rocca e Moisés de Lemos Martins*, in *Pol.is – Immaginario – Il mondo di Facebook*, n.º 2, Abril de 2009, Centro di Iniziativa Politico-Culturale, Roma & Milão: Bevivino Editore

LACAN, Jacques (1966), *Le Stade du Miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, in LACAN, Jacques, *Ecrits*, Paris : Editions du Seuil

LAFRANCE, Jean Paul (1999), *“La Televisión del siglo XXI será digital o no será!”*, in BUSTAMANTE, E. & MONZONCILLO, J.M.A. (org.) (1999), *Presente Y Futuro de la Televisión Digital*, Madrid: Édipo

LAÏDI, Zaki (2001), *A Chegada do Homem-Presente ou a Nova Condição do Tempo*, Lisboa: Instituto Piaget

LALANDA, Piedade (2004), *Mapas identitários femininos*, in *Actas dos Ateliers do V Congresso Português de Sociologia*, consultado online a 22/02/2011:

http://www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/DPR4628d850ef480_1.pdf

LANDOW, George P. (2006), *Hypertext 3.0 - Critical Theory and New Media in an Era of Globalization*, 3ª edição, Baltimore: The Johns Hopkins University Press

LEÃO, Paula Ponce de (2006), *Para uma fenomenologia da identidade pessoal*, in *Análise Psicológica*, Vol. 24, nº 3, Lisboa: Instituto Superior de Psicologia Aplicada

LÉSSARD-HÉBERT, Michelle, GOYETTE, Gabriel, BOUTIN, Gérald (1994), *Investigação Qualitativa – Fundamentos e Práticas*, Lisboa: Instituto Piaget

LÉVI-STRAUSS, Claude (1987), *Mito e Significado*, Lisboa: Edições 70

LÉVI-STRAUSS, Claude (1993), *Antropologia Estrutural dois*, 4ª edição, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro

LÉVY, Pierre (2003), *Ciberdemocracia*, Lisboa: Instituto Piaget

LIPOVETSKY, Gilles (1995), *El Imperio de lo Efímero – La moda y su destino en las sociedades modernas*, 5ª edição, Barcelona: Editorial Anagrama

LIPOVETSKY, Gilles (2005), *Hypermodern Times*, Cambridge: Polity Press

LIPOVETSKY, Gilles (2007), *A Felicidade Paradoxal – Ensaio sobre a Sociedade do Hiperconsumo*, Lisboa : Edições 70

LIPPMAN, Walter (2004), *Public Opinion*, World eBook Library PGCC Collection, Project Gutenberg. Consultado *online* em 10/11/2010:
<http://www.scribd.com/doc/897350/Public-Opinion-by-Walter-Lippmann>

LOCHARD, Guy & SOULAGES, Jean-Claude (1998), *La Communication Télévisuelle*, Paris: Armand Collin

LOPES, Felisbela (1999), *O Telejornal e o Serviço Público*, Coleção Comunicação, Coimbra: Livraria Minerva Editora

LOPES, Felisbela (2005), *TV e espaço público*, Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação, Braga: Universidade do Minho

LOPES, Felisbela, *'Big Brother': um programa que mapeou a informação televisiva*, in FIDALGO, António & SERRA, Paulo (org.) (2005), *Ciências da Comunicação em Congresso na Covilhã – Actas do III Sopcom, VI Lusocom, II Ibérico, Volume 1, Estéticas e Tecnologias da Imagem*, Covilhã: Universidade da Beira Interior

LOPES, Felisbela (2007), *A TV das Elites – Estudo dos programas de informação semanal dos canais generalistas (1993-2005)*, Porto: Campo das Letras

LOPES, Felisbela (2007), *Novos rumos no audiovisual português: o reflexo do 'Big Brother' na informação televisiva*, in PINTO, Manuel; SOUSA, Helena, org. (2007), *Casos em que o Jornalismo foi notícia*, Porto: Campo das Letras

LOPES, Felisbela (2008), *A TV do Real – a Televisão e o Espaço Público*, Coimbra: MinervaCoimbra

LOPES, Felisbela (2010), *Lugares Virtuais: espaços criados para o telespectador*, conferência proferida na Universidade do Porto no âmbito do seminário *Cenografia da Informação Televisiva em Portugal*, org. CETAC.media, 30/04/2010

LOPES, Felisbela; LOUREIRO, Luís Miguel; VIEIRA, Phillipe (2011), *A perda da hegemonia da classe política nos plateaux informativos*, in *Estudos em Comunicação*, nº 9, Maio de 2011, Universidade da Beira Interior. Consultado online em 20/06/2011:
<http://www.ec.ubi.pt/ec/09/pdf/EC09-2011Mai-12.pdf>

LÓPEZ-PETIT, Santiago (2010), *A Mobilização Global seguido de O Estado-Guerra e outros textos*, Porto: Deriva Editores

- LOUREIRO, Luís Miguel (2007), *Os arquivos globais de vídeo na Internet: entre o efémero e as novas perenidades. O caso YouTube*, in *Revista de Comunicação & Sociedade*, vol. 12, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho; Porto: Campo das Letras
- LOUREIRO, Luís Miguel (2008), *O Ecrã da Identificação – as pontes que ligam a produção e a recepção de notícias de televisão na era do ‘egocasting’*, Projecto de investigação de Doutoramento em Ciências da Comunicação, Dezembro de 2008, Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho
- LOUREIRO, Luís Miguel (2009), *O meu Telejornal já não é o nosso: questões que o determinismo tecnológico coloca ao dispositivo televisivo*, in *Revista de Comunicação & Sociedade*, vol. 15, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho; Ribeirão: Edições Húmus
- LOURENÇO, Eduardo (2004), *O Labirinto da Saudade*, 4ª edição, Lisboa: Gradiva
- LYOTARD, Jean-François (1987), *O Pós-Moderno Explicado às Crianças*, Lisboa: Publicações D. Quixote
- LYOTARD, Jean-François (1989), *A Condição Pós-Moderna*, 2ª edição, Lisboa: Gradiva
- LYOTARD, Jean-François (1997), *O Inumano – Considerações sobre o Tempo*, 2ª edição, Lisboa: Editorial Estampa
- LYOTARD, Jean-François (2008), *A Fenomenologia*, Lisboa: Edições 70
- MAFFESOLI, Michel (1987), *O Conhecimento do Quotidiano*, Lisboa: Vega
- MAFFESOLI, Michel (2001), *O Eterno Instante: O Retorno do Trágico nas Sociedades Pós-Modernas*, Lisboa: Instituto Piaget
- MAFFESOLI, Michel (2004), *De l’identité aux identifications*, in AUBERT, Nicole (org.), *L’individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne : Érès
- MALPAS, Simon (org.) (2001), *Postmodern Debates*, Nova Iorque: Palgrave
- MARCUSE, Herbert (2004), *Cultura e Psicanálise*, 3ª edição, São Paulo: Editora Paz e Terra
- MARTINS, Moisés de Lemos (2002), *Razão comunicativa e razão política*, in *A Linguagem, a Verdade e o Poder*, Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia
- MARTINS, Moisés de Lemos (2002), *De animais de promessa a animais em sofrimento de finalidade* in *O Escritor*, n. 18/19/20, Associação Portuguesa de Escritores, consultado online em *RepositoriUM*, em 5/04/2009:

http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/1676/1/mmartis_AnimaisdePromessa_2002.pdf

MARTINS, Moisés de Lemos (2002), *O Trágico na Modernidade*, in *INTERACT Revista online de arte, cultura e tecnologia*, nº 5, Lisboa: Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens da Universidade Nova de Lisboa, consultado online em 2/03/2010:

<http://www.interact.com.pt/interact5/ensaio/ensaio3.html>

MARTINS, Moisés de Lemos (2003), *Ensino Superior e Melancolia*, Oração de sapiência, proferida a 15 de Maio de 2002, no XVI aniversário do Instituto Politécnico de Viana do Castelo, Viana do Castelo: Edição do Instituto Politécnico

MARTINS, Moisés de Lemos (2003), *Por uma Democracia a Vir. A Televisão de serviço público e a Sociedade Civil*, in PINTO, Manuel (coord.) (2003), *Televisão e Cidadania – Contributos para o debate sobre o serviço público*, Porto: Campo das Letras

MARTINS, Moisés de Lemos (2003), *O poder das imagens e as imagens do poder*, in *A Tirania da Imagem*, Cadernos do ISTA, Lisboa: Instituto São Tomás de Aquino, consultado online em *RepositoriUM*, em 2/03/2010:

http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/1674/1/mmartins_PoderImagens_2003.pdf

MARTINS, Moisés de Lemos (2005), *Espaço Público e Vida Privada*, in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 27, Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

MARTINS, Moisés de Lemos (2006), *Sob o signo do som e do fluxo*, in NEVES, José Pinheiro, *O Apelo do Objecto Técnico*, Porto: Campo das Letras

MARTINS, Moisés de Lemos (2007), *A Época e as suas Ideias*, in *Revista de Comunicação e Sociedade*, vol. 12, Porto: Campo das Letras

MARTINS, Moisés de Lemos (2010), *Das estrelas para os ecrãs*, in PINTO-COELHO, M. Zara; NEVES, José Pinheiro, eds. (2010), *Ecrã, Paisagem e Corpo*, CECS - Universidade do Minho, Coimbra: Grácio Editor

MARTINS, Moisés de Lemos (2010), *Jornalismo e sonho de comunidade*, in OLIVEIRA, Madalena, *Metajornalismo – Quando o Jornalismo é sujeito do próprio discurso*, Coimbra: Grácio Editor

MARTINS, Moisés de Lemos (2011), *O que podem as imagens. Trajecto do uno ao múltiplo*, in

MARTINS, Moisés de Lemos; MIRANDA, José Bragança de; OLIVEIRA, Madalena & GODINHO,

- Jacinto (2011), *Imagem e Pensamento*, Coleção Comunicação e Sociedade, CECS - Universidade do Minho, Coimbra: Grácio Editor
- MARTINS, Moisés de Lemos (2011), *Crise no Castelo da Cultura – Das Estrelas para os Ecrãs*, Coimbra: Grácio Editor
- MARTINS, Moisés de Lemos (s/d), *Tecnologia, Corpo e Imaginário... o grotesco na utopia tecnológica de Björk*, (ensaio policopiado), Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho
- MARX, Gary T. (2008), *Vigilância soft – o crescimento da voluntariedade obrigatória na recolha de dados pessoais: “ó amigo, empresta-me uma amostra de ADN?”*, in FROIS, Catarina, org., *A Sociedade Vigilante – ensaios sobre identificação, vigilância e privacidade*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais
- McLUHAN, Marshall (2003), *Understanding Media – The Extensions of Man*, ed. W. Terrence Gordon, Critical edition, Corte Madera: Gingko Press
- McQUAIL, Denis (2003), *Teoria da Comunicação de Massas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- McQUAIL, Denis (2011), *Publication in a free society: the problem of accountability*, in PINTO, Manuel & SOUSA, Helena (ed.), *Communication and Citizenship – Rethinking crisis and change*, Coimbra: Grácio Editor
- MEHL, Dominique (2002), *La télévision relationnelle*, in *Cahiers internationaux de sociologie 2002/1*, n° 112 (2002), Paris : Presses Universitaires de France
- MERCIER, Arnaud (1996), *Le Journal Télévisé*, Paris : Presses de Sciences Po
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2002), *Palestras*, Lisboa : Edições 70
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2006), *O Olho e o Espírito*, 6ª edição, Lisboa: Veja
- MESQUITA, Mário (2004), *O Quarto Equívoco – O Poder dos Media na Sociedade Contemporânea*, Coimbra: MinervaCoimbra
- MEUNIER, Jean-Pierre (1999), *Dispositif et Théories de la Communication : Deux concepts en rapport de codétermination*, in Hermès 25, *Le Dispositif, entre usage et concept*, Paris : CNRS Editions
- MEUNIER, Jean-Pierre & PERAYA, Daniel (1998), *Sémiotique et cognition : voyage autour de quelques concepts*, in *VOIR, L'image mentale*, Vol. I, n°16, mai 1998, pp.16-28, consultado a 4/06/2009 :
- <http://www.comu.ucl.ac.be/reco/grems/jpweb/peraya/voir3.pdf>

MEYER, Laurence (2007), *L'Egocasting – le nouveau “Je” de la Télévision*, in *Ujief.com*, publicado a 26/03/2007, consultado a 18/01/2008 :

<http://www.ujief.com/index.php?idRubrique=9&Action=LireArticle&idArticle=2176>

MIRANDA, José A. Bragança de (2002), *Para uma Crítica das Ligações Técnicas*, in MIRANDA, José A. Bragança de & CRUZ, Maria Teresa (org.), *Crítica das Ligações na Era da Técnica*, Lisboa: Tropismos

MIRANDA, José A. Bragança de & CRUZ, Maria Teresa (2002), *Introdução*, in MIRANDA, José A. Bragança de & CRUZ, Maria Teresa (org.), *Crítica das Ligações na Era da Técnica*, Lisboa: Tropismos

MIRANDA, José A. Bragança de (2007), *Teoria da Cultura*, 2ª edição, Lisboa: Edições Século XXI

MIRANDA, José A. Bragança de (2008), *Política e Modernidade – Linguagem e Violência na Cultura Contemporânea*, 2ª edição, Lisboa: Edições Colibri

MIRANDA, José A. Bragança de (2011), *A Prosa das Imagens*, in MARTINS, Moisés de Lemos;

MIRANDA, José Bragança de; OLIVEIRA, Madalena & GODINHO, Jacinto (2011), *Imagem e Pensamento*, Coleção Comunicação e Sociedade, CECS - Universidade do Minho, Coimbra: Grácio Editor

MIRZOEFF, Nicholas (2001), *Introduction to part one*, in MIRZOEFF, Nicholas (org.), *The Visual Culture Reader*, 3ª edição, Nova Iorque: Routledge

MISSIKA, Jean-Louis (2006), *La fin de la télévision*, Paris: Éditions du Seuil et La République des Idées

MONAGHAN, Paul (2007), *Mask, Word, Body and Metaphysics in the Performance of Greek Tragedy*, in *Didaskalia*, Vol. 7, nº 1, consultado online em 1/03/2010:

<http://www.didaskalia.net/issues/vol7no1/monaghan/monaghan.pdf>

MONDZAIN, Marie-José (2009), *A imagem pode matar?*, Lisboa : Nova Vega

MORETZSOHN, Sylvia (2006), *O mito libertário do ‘jornalismo cidadão’*, in *Revista Comunicação e Sociedade*, vol. 9-10, Porto: Campo das Letras

MOURÃO, José Augusto (2002), *Vínculos, Novos Vínculos, Desvinculações*, in MIRANDA, José Bragança de & CRUZ, Maria Teresa (org.), *Crítica das Ligações na Era da Técnica*, Lisboa: Tropismos

MOURÃO, José Augusto (2007), *Evocação da tecnologia: fantasmas, determinismo da utopia?*, in *Revista Comunicação e Sociedade*, vol. 12, Porto: Campo das Letras

- MOURÃO, José Augusto & BABO, Maria Augusta (2007), *Semiótica – Genealogias e Cartografias*, Coimbra: MinervaCoimbra
- NEGROPONTE, Nicholas (1996), *Ser Digital*, Lisboa: Editorial Caminho
- NEL, Noël (1999), *Des dispositifs aux agencements télévisuels*, in Hermès 25, *Le Dispositif, entre usage et concept*, Paris : CNRS Editions
- NELSON, Theodor Holm (1994), *Literary Machines 93.1*, Sausalito Ca. : Mindful Press
- NERUDA, Pablo (2005), *Crepusculário*, Lisboa : Quasi Edições
- NEVES, José Pinheiro (2006), *O Apelo do Objecto Técnico*, Porto: Campo das Letras
- NEVES, José Pinheiro (2008), *A experiência perceptiva e os ecrãs: novas perspectivas de investigação*, in *Revista Logos*, n.º 29, *Tecnologias e Socialidades*, Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- NIETO, M^a Pilar Diezhandino (2002), *Públicos pasivos o interactivos*, in *La Tecnología de la Información y sus Desafíos*, Madrid: Sociedad Estatal España Nuevo Milenio
- NIETZSCHE, Friedrich (1997), *A Origem da Tragédia*, 8^a edição, Lisboa: Guimarães Editores
- NIETZSCHE, Friedrich (2000), *Ecce Homo*, in *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, Vol. 7, Lisboa: Relógio d'Água Editores
- NIETZSCHE, Friedrich (2000), *O Anticristo*, in *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, Vol. 7, Lisboa: Relógio d'Água Editores
- NUSSELDER, André (2009), *Interface Fantasy – A lacanian cyborg ontology*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press
- OBBERCOM (2007), *Anuário da Comunicação 2005/2006*, Lisboa: Observatório da Comunicação
- OLIVEIRA, Madalena (2010), *Metajornalismo – Quando o Jornalismo é sujeito do próprio discurso*, Coimbra: Grácio Editor
- ÖRNEBRING, Henrik (2010), *Technology and journalism-as-labour: historical perspectives*, in *Journalism*, Vol. 11, No. 1, Londres: Sage Journals Online, consultado online a 4/02/2010:
<http://jou.sagepub.com/cgi/content/abstract/11/1/57>
- ORTOLEVA, Peppino (2009), *Modern Mythologies, the Media and the Social Presence of Technology*, in *Observatório (OBS*) Journal*, 8, 3:1, Lisboa: Obercom, consultado online em 5/04/2009:
<http://obs.obercom.pt/index.php/obs/article/view/163/229>
- PAGÈS, Max (2004), *Massification, régression, violence dans la société contemporaine*, in AUBERT, Nicole (org.), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne : Érès

- PASQUIER, Dominique (2006), *Públicos e comunidades sociais: o papel dos media nas sociabilidades juvenis*, in ABRANTES, José Carlos (org.), *Ecrãs em Mudança – Dos Jovens na Internet ao Provedor da Televisão*, Coleção Media e Jornalismo, Lisboa: Livros Horizonte
- PEETERS, Hugues & CHARLIER, Philippe (1999), *Contribution à une théorie du dispositif*, in Hermès 25, *Le Dispositif, entre usage et concept*, Paris : CNRS Editions
- PERAYA, Daniel (1999), *Médiation et médiatisation: le campus virtuel*, in Hermès 25, *Le Dispositif, entre usage et concept*, Paris : CNRS Editions
- PEREIRA, Rui (2007), *Da vinculação social da técnica enquanto totalitariedade – incursões na vida desvitalizada. Considerações sobre a Second Life*, in Revista *Comunicação e Sociedade*, vol. 12, Porto: Campo das Letras
- PEREIRA, Sara (2007), *A minha TV é um mundo – Programação para crianças na era do ecrã global*, Porto : Campo das Letras
- PERNIOLA, Mario (1993), *Do Sentir*, Lisboa: Editorial Presença
- PERNIOLA, Mario (2005), *Contra a Comunicação*, Lisboa: Editorial Teorema
- PERNIOLA, Mario (2006), *A Arte e a sua Sombra*, Lisboa: Assírio & Alvim
- PIETTE, Jacques (2006), *Os Jovens e a Internet: de que “público” se trata?*, in ABRANTES, José Carlos, org., *Ecrãs em Mudança – Dos Jovens na Internet ao Provedor da Televisão*, Coleção Media e Jornalismo, Lisboa: Livros Horizonte
- PINTO, Manuel (2000), *A televisão no quotidiano das crianças*, Porto: Edições Afrontamento
- PINTO, Manuel (2003), *Pensar e projectar o serviço público com a participação do público*, in PINTO, Manuel, coord. (2003), *Televisão e Cidadania – Contributos para o debate sobre o serviço público*, Porto: Campo das Letras
- PINTO, Manuel (2004), *O ensino e a formação na área do jornalismo em Portugal: “crise de crescimento” e notas programáticas*, in Revista de *Comunicação e Sociedade – O Ensino do Jornalismo*, nº 5, Porto: Campo das Letras
- PINTO, Manuel & SOUSA, Helena (2011), *Foreword*, in PINTO, Manuel & SOUSA, Helena (ed.), *Communication and Citizenship – Rethinking crisis and change*, Coimbra: Grácio Editor
- PINTO-COELHO, M. Zara (2010), *Da instabilidade do ecrã*, in PINTO-COELHO, M. Zara; NEVES, José Pinheiro, eds. (2010), *Ecrã, Paisagem e Corpo*, CECS - Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho, Coimbra: Grácio Editor

PIRES, Helena (2010), *A paisagem (urbana) no cinema. Um último plano de leitura*, in PINTO-COELHO, M. Zara; NEVES, José Pinheiro, eds. (2010), *Ecrã, Paisagem e Corpo*, CECS - Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho, Coimbra: Grácio Editor

PISCITELLI, Alejandro (1995), *Paleo-, Neo- y Post-televisión. Del contrato Pedagógico a la Interactividad Generalizada*. in GOMEZ MONT, Carmen (org.), *La Metamorfosis de la TV*, Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales, Cidade do México: Universidad Iberoamericana

PISCITELLI, Alejandro (1998), *Post-Televisión. Ecología de los medios en la era de Internet*, Buenos Aires: Editorial Paidós

POITOU, Jean-Pierre (1999), *Ce que «savoir s'y prendre» veut dire: ou du dialogue homme/machine*, in Hermès 25, *Le Dispositif, entre usage et concept*, Paris : CNRS Editions

POPPER, Karl & CONDRY, John (2007), *Televisão : um perigo para a democracia*, 3.ª edição, Lisboa : Gradiva

POSTER, Mark (2000), *A Segunda Era dos Média*, Oeiras: Celta Editora

POSTMAN, Neil (1994), *Tecnopolia – Quando a Cultura se rende à Tecnologia*, Lisboa : Difusão Cultural

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu (2002), *Dispositif: Michel Foucault prêt-à-porter*, in *Vacarme* 18, consultado a 2/01/2008 :
<http://www.vacarme.eu.org/article230.html>

QUÉRÉ, Louis (1997), *La situation toujours négligée*, in *Reseaux* 85, Paris : CNET, consultado a 2/01/2008 :
<http://enssibal.enssib.fr/autres-sites/reseaux-cnet/85/06-quere.pdf>

QUIVY, Raymond & CAMPENHOUDT, Luc Van (1992), *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva

RAMONET, Ignacio (2001), *Big Brother*, *Le Monde Diplomatique* online (edição brasileira), edição de Junho de 2001, consultado a 30/03/2008:
<http://diplo.uol.com.br/2001-06,a182>

RANCIÈRE, Jacques (2008), *Le Spectateur Émancipé*, Paris: La Fabrique éditions

RANCIÈRE, Jacques (2009), *The Future of the Image*, 2ª edição (paperback), Londres: Verso

RANGEL, Paulo Castro (2001), *Repensar o Poder Judicial – Fundamentos e fragmentos*, Porto: Publicações Universidade Católica

REBELO, José (2000), *O Discurso do Jornal – O como e o porquê*, Lisboa: Editorial Notícias

RECUERO, Raquel (2004), *Redes sociais na Internet: Considerações iniciais*, in BOCC - Biblioteca Online de Ciências da Comunicação, Covilhã: Universidade da Beira Interior. Disponível *online* em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/recuero-raquel-redes-sociais-na-internet.pdf>

RECUERO, Raquel (2009), *Diga-me com quem falas e dir-te-ei quem és: a conversação mediada pelo computador e as redes sociais na internet*, in Revista FAMECOS, n° 38, Abril de 2009, Porto Alegre: Universidade Pontifícia do Rio Grande do Sul

RHÉAUME, Jacques (2004), *L'Hyperactivité au travail: entre narcissisme et identité*, in AUBERT, Nicole (org.), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne : Érès

RIBEIRO, Fernando Bessa (2003), *Os Modernos Cavaleiros do Asfalto: Risco e Transgressão nas Estradas Portuguesas*, in Cadernos do Noroeste vol. 21, colecção Sociedade e Cultura n° 5, Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho

RODRIGUES, Adriano Duarte (1999), *As Técnicas da Comunicação e da Informação*, Lisboa: Editorial Presença

RODRIGUES, Adriano Duarte, *O Acontecimento*, in TRAQUINA, Nélson (org.) *Jornalismo: Questões, Teorias e Estórias*, (1999), 2ª edição, Lisboa: Ed. Vega

ROMANO, Vicente (2006), *A Formação da Mentalidade Submissa*, Porto: Deriva Editores

ROSAS, António (2010), *O Virtual é o Real finalmente materializado*, in MORGADO, Isabel Salema;

ROSAS, António, org. (2010), *Cidadania Digital*, Covilhã: Livros LabCom

ROSEN, Christine (2005), *The Age of Egocasting*, in *The New Atlantis – Journal of Technology and Society*, n° 7, Washington: Ethics and Public Policy Center

SAINT-GEORGES, Pierre de (2005), *Pesquisa e crítica de fontes de documentação nos domínios económico, social e político*, in ALBARELLO, Luc; DIGNEFFE, Françoise; HIERNAUX, Jean-Pierre; MAROY, Christian; RUQUOY, Danielle; SAINT-GEORGES, Pierre de, *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, 2ª edição, Lisboa: Gradiva

SALES, Léa Silveira (2005), *Posição do estágio do espelho na teoria laciana do imaginário*, in *Revista do Departamento de Psicologia*, vol. 17 – n° 1, Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense

SANTOS, Rogério (1997), *A Negociação entre Jornalistas e Fontes*, Coimbra: Minerva

SANTOS, Rogério (2007), *Ver Televisão*, in blogue *Indústrias Culturais*, publicado a 6/07/2007, consultado a 13/07/2007:
<http://industrias-culturais.blogspot.com/2007/07/ver-televiso.html>

- SCHUDSON, Michael (2010), *Cidadania e Jornalismo – palestra na FLAD*, Lisboa: Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento
- SCOLARI, Carlos (2006), *La Estética Posthipertextual*, Facultat d'Empresa i Comunicació: Universitat de Vic
- SCOLARI, Carlos (2008), *Hacia la hipertelevisión. Los primeros síntomas de una nueva configuración del dispositivo televisivo*, in *Diálogos de la Comunicación*, nº 77, Julho-Dezembro 2008, consultada em 16/12/2008 em:
<http://www.dialogosfelafacs.net/77/articulos/pdf/77CarlosScolari.pdf>
- SENNETT, Richard (1994), *Flesh and Stone – The Body and the City in Western Civilization*, Londres: Faber and Faber
- SHAVIRO, Steven (2002), *Ligações perigosas: a ontologia das redes digitais*, in MIRANDA, José Bragança de & CRUZ, Maria Teresa (org.), *Crítica das Ligações na Era da Técnica*, Lisboa: Tropismos
- SILVA, Lidia Loureiro da (2002), *Implicações cognitivas e sociais da globalização das redes e serviços telemáticos*, Tese de Doutoramento em Ciências e Tecnologia da Comunicação, Aveiro: Universidade de Aveiro
- SILVERSTONE, Roger (1994), *Televisión y vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu Editores
- SIMÕES, Maria João (2006), *Contributos para uma sociologia da tecnologia*, in *Configurações*, Revista de Sociologia, nº 2, Porto: Campo das Letras
- SIROIS-TRAHAN, Jean-Pierre (2003), *Dispositif(s) et réception*, in *Cinémas 14*, vol. 1, consultado a 2/01/2008 :
<http://www.erudit.org/revue/cine/2003/v14/n1/008962ar.html#re1no6>
- SLOTTERDIJK, Peter (2002), *A Mobilização Infinita – Para uma Crítica da Cinética Política*, Lisboa: Relógio d'Água
- SLOTTERDIJK, Peter (2008), *O Estranhamento do Mundo*, Lisboa: Relógio d'Água Editores
- SLOTTERDIJK, Peter (2008), *Palácio de Cristal – Para uma Teoria Filosófica da Globalização*, Lisboa: Relógio d'Água
- SOARES, Tânia de Morais (2006), *Cibermedia – Os meios de Comunicação Social Portugueses Online*, Lisboa: Escolar Editora
- SOUSA, Eudoro de (2008), *Introdução e Apêndices*, in ARISTÓTELES, *Poética*, 8ª edição, Lisboa: INCM

- STAKE, Robert E. (1978), *The Case Study Method in Social Inquiry*, in *Educational Researcher*, vol. 7, n.º 2, Washington D.C.: American Education Research Association
- STAKE, Robert E. (2000), *Case Studies*, in DENZIN, Norman K. & LINCOLN, Yvonna S. (ed.), *Handbook of Qualitative Research*, 2ª edição, Thousand Oaks: SAGE Publications
- STIEGLER, Bernard (2004), *La fourmilière: L'époque hyperindustrielle de la perte d'individuation*, in AUBERT, Nicole (org.) (2004), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne : Érès
- THOMPSON, John B. (2008), *A nova visibilidade*, in *Revista MATRIZES*, Vol. 1, n.º 2, Abril de 2008, São Paulo: Universidade de São Paulo
- TISSERON, Serge (1996), *Le Bonheur dans l'Image*, Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond
- TISSERON, Serge (2006), *Os públicos dos 11-13 anos perante a Televisão: dos efeitos emocionais aos usos colectivos*, in ABRANTES, José Carlos, (org.), *Ecrãs em Mudança – Dos Jovens na Internet ao Provedor da Televisão*, Colecção Media e Jornalismo, Lisboa: Livros Horizonte
- TORRES, Eduardo Cintra (2006), *A Tragédia Televisiva – Um Género Dramático da Informação Audiovisual*, Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais
- TORRES, Eduardo Cintra (2007), *11 de Setembro: as quatro fases do evento mediático*, in PINTO, Manuel; SOUSA, Helena, (org.), *Casos em que o jornalismo foi notícia*, Porto: Campo das Letras
- TRANCHEFORT, François-René (1998), *Guia da Música Sinfónica*, Lisboa: Gradiva
- TRAQUINA, Nelson (1999), *As notícias*, in TRAQUINA, Nelson (org.) *Jornalismo: Questões, Teorias e Estórias*, (1999), 2ª edição, Lisboa: Ed. Veja
- TRAQUINA, Nelson (2007), *O que é Jornalismo*, 2ª edição, Lisboa: Quimera Editores
- TUCHMAN, Gaye (1999), *A objectividade como ritual estratégico: uma análise das noções de objectividade dos jornalistas*, in TRAQUINA, Nelson (org.) *Jornalismo: Questões, Teorias e Estórias*, 2ª edição, Lisboa: Ed. Vega
- TURKLE, Sherry (1997), *A Vida no Ecrã – A identidade na era da Internet*, Lisboa: Relógio d'Água
- URE, Alberto (1998), *“Un espectador cínico”* in PISCITELLI, Alejandro, *Post-Televisión. Ecología de los medios en la era de Internet*, Buenos Aires: Editorial Paidós
- VALENZUELA, Sebastián; PARK, Namsu; KEE, Kerk F. (2008), *Lessons from Facebook: The Effect of Social Network Sites on College Students' Social Capital*, 9th International Symposium on Online Journalism, Austin: University of Texas. Disponível *online* em:
<http://online.journalism.utexas.edu/2008/papers/Valenzuela.pdf>

- VAN DIJK, Teun A., (2005), *Discurso, Notícia e Ideologia – Estudos na Análise Crítica do Discurso*, Porto: Campo das Letras
- VANDENDORPE, Florence (1999), *Un cadre plus normatif qu'il n'y paraît: les pratiques funéraires*, in *Hermès 25, Le Dispositif, entre usage et concept*, Paris : CNRS Editions
- VATTIMO, Gianni (1988), *As Aventuras da Diferença*, Lisboa : Edições 70
- VATTIMO, Gianni (1992), *A Sociedade Transparente*, Lisboa: Relógio D'Água Editores
- VERÓN, Eliseo (2001), *Les publics entre production et reception: problèmes pour une théorie de la reconnaissance*, comunicação proferida nos *Cursos da Arrábida 2001 - Públicos, Televisão*, texto policopiado
- VERÓN, Eliseo (2001), *El cuerpo de las imágenes*, Bogotá: Grupo Editorial Norma
- VIEIRA, Maria do Carmo (2010), *O Ensino do Português*, Coleção Ensaios da Fundação Francisco Manuel dos Santos, Volume 1, Lisboa: Relógio d'Água Editores
- VIRILIO, Paul (1994), *The Vision Machine*, Bloomington: Indiana University Press
- VIRILIO, Paul (1998), *La bombe informatique*, Paris: Galilée
- VIRILIO, Paul (1999), *O resto do tempo*, in *Revista FAMECOS*, nº 10, Junho 1999, Porto Alegre: Universidade Pontifícia Rio Grande do Sul
- VIRILIO, Paul (2000), *A Velocidade de Libertação*, Lisboa: Relógio D'Água Editores
- VIRILIO, Paul (2000), *Cibermundo: A Política do Pior*, Lisboa: Editorial Teorema
- VIRILIO, Paul (2001), *On ne regarde plus les étoiles, mais les écrans*, entrevista, in *Le Monde de L'Éducation*, nº 287, consultado online a 28/06/2010:
<http://www.lemonde.fr/mde/ete2001/virilio.html>
- W.AA. (2004), O essencial e o acessório na formação de jornalistas (depoimentos), in *Revista de Comunicação e Sociedade – O Ensino do Jornalismo*, nº 5, Porto: Campo das Letras
- WALKER, Stephen (1996), *Celtic Cross History and Symbolism*, in *Celtarts.com*, consultado online a 8/03/2010:
<http://www.celtarts.com/celtic.htm>
- WEAVER, P. H. (1999), *As Notícias de Jornal e as Notícias de Televisão*, in TRAQUINA, Nélson (org.) *Jornalismo: Questões, Teorias e Estórias*, 2ª edição, Lisboa: Ed. Veja
- WELLMAN, Barry & HOGAN, Bernie (2004), *The Immanent Internet*, in *CHASS, University of Toronto*, consultado a 17/03/2009:
<http://www.chass.utoronto.ca/~wellman/publications/immanent/immanent.pdf>

- WILLIAMS, Raymond (2003), *Television: Technology and Cultural Form*, Nova Iorque: Routledge Classics
- WHITE, Michele (2006), *The Body and the Screen – Theories of Internet Spectatorship*, Cambridge MA: MIT Press
- WHITWELL, Giselle E. (s/d), *The Importance of Prenatal Sound and Music*, in *Birth Psychology*, consultado online a 20-09-2009 em:
<http://www.birthpsychology.com/lifebefore/sound1.html>
- WOLTON, Dominique (1994), *Elogio do Grande Público – Uma Teoria Crítica da Televisão*, Porto: Edições Asa
- WOLTON, Dominique (2000), *E Depois da Internet? Para uma Teoria Crítica dos Novos Médias*, Algés: Difel
- YIN, Robert K. (2001), *Estudo de Caso – Planejamento e Métodos*, 2ª edição, Porto Alegre: Bookman
- ZAGALO, Nelson; BRANCO, Vasco & BARKER, Anthony (2005), *Elementos de Emoção no Entretenimento Visual Interactivo*, in FIDALGO, António & SERRA, Paulo, (org.), *Ciências da Comunicação em Congresso na Covilhã – Actas do III Sopcom, VI Lusocom, II Ibérico, Volume 1, Estéticas e Tecnologias da Imagem*, Covilhã: Universidade da Beira Interior
- ZAGALO, Nelson (2009), *Emoções Interactivas – Do cinema para os videojogos*, Coimbra: Grácio Editor
- ZAGALO, Nelson (2010), *Da transparência*, in PINTO-COELHO, M. Zara; NEVES, José Pinheiro, eds. (2010), *Ecrã, Paisagem e Corpo*, CECS - Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho, Coimbra: Grácio Editor
- ZELIZER, Barbie (2000), *Os jornalistas enquanto comunidade interpretativa*, in *Revista de Comunicação & Linguagens*, n.º 27, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa
- ZELIZER, Barbie (2011), *Media Accountability as a Portal on the Limits of Conceptualization*, in PINTO, Manuel & SOUSA, Helena (ed.), *Communication and Citizenship – Rethinking crisis and change*, Coimbra: Grácio Editor
- ZHAO, Shanyang; GRASMUCK, Sherri; MARTIN, Jason (2008), *Identity construction on Facebook: Digital empowerment in anchored relationships*, in TENNYSON, Robert; KIRSCHNER, Paul; WU, Jen-Her (eds.), *Computers in Human Behavior*, Vol. 24, n.º 5, Setembro de 2008, Toronto: Elsevier
- ŽIŽEK, Slavoj (2006), *Bem-Vindo ao Deserto do Real*, Lisboa: Relógio D'Água
- ŽIŽEK, Slavoj (2006), *A Subjectividade Por Vir*, Lisboa: Relógio D'Água

ŽIŽEK, Slavoj (2008), *Lacrimae Rerum*, Lisboa: Orfeu Negro

ŽIŽEK, Slavoj (2009), *Troubles with the Real – Lacan as viewer of Alien*, in *Lacan.com*, consultado a 27/06/2010:

<http://www.lacan.com/essays/?p=180>

OUTROS RECURSOS:

APPLE (2008), site. Consultado a 7/02/2008: <http://www.apple.com>

DIÁRIO DA REPÚBLICA (2009), *Decreto-lei n.º 205/2009 de 31 de Agosto*, 1ª série, N.º 168, Lisboa: INCM. Consultado online a 13/08/2011:

<http://www.sec->

[geral.mctes.pt/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=74&Itemid=77&lang=pt](http://www.sec-geral.mctes.pt/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=74&Itemid=77&lang=pt)

DIÁRIO DA REPÚBLICA (2010), *Lei n.º 8/2010 de 13 de Maio*, 1ª série, N.º 93, Lisboa: INCM. Consultado online a 13/08/2011:

<http://www.sec->

[geral.mctes.pt/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=75&Itemid=77&lang=pt](http://www.sec-geral.mctes.pt/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=75&Itemid=77&lang=pt)

DIÁRIO DE NOTÍCIAS (2008), *Portugueses são os mais stressados da Europa*, publicado e consultado a 8/03/2008:

http://dn.sapo.pt/2008/03/08/sociedade/portugueses_os_mais_stressados_europ.html

DIÁRIO DIGITAL (2008), *Endividamento das famílias cresceu 10.7% em 2007*, publicado a 22/02/2008, consultado a 8/03/2008:

http://diariodigital.sapo.pt/dinheiro_digital/news.asp?id_news=94555

DIÁRIO ECONÓMICO (2006), *Flexigurança*, consultado a 8/03/2008:

<http://diarioeconomico.sapo.pt/edicion/diarioeconomico/opinion/editorial/pt/desarrollo/713886.html>

DIDASKALIA (2010), *Ancient Theatre: 2500 years and going strong*. Consultado a 1/03/2010:

<http://www.didaskalia.net/studyarea/introtoancienttheatre.html>

EGOR (2008), *Recrutamento – Pontualidade*. Consultado a 8/03/2008:

<http://www.egor.pt/content/view/35/37/1/1/lang,portuguese>

GOOGLE EARTH (2010), download e consulta a 30/04/2010, para as localizações *Theatre of Dionysos, Athens, Theatre of Epidaurus, Theatre of Delphi e Theatre of Sparta, Greece*.

GUARDIAN ONLINE (2010), *BBC tells news staff to embrace social media*. Consultado a 12/02/2010:

<http://www.guardian.co.uk/media/pda/2010/feb/10/bbc-news-social-media>

IMDB - Internet Movie Database (2010). Consultado a 7/02/2010, para os filmes *Metropolis* e *2001 Odisseia no Espaço*:

<http://www.imdb.com/title/tt0017136/>

<http://www.imdb.com/title/tt0062622/>

JORNAL DE NOTÍCIAS (2006), *Esperança média de vida subiu para os 78.2 anos*. Publicado a 8/08/2006. Consultado a 8/03/2008:

http://jn.sapo.pt/2006/08/08/sociedade_e_vida/esperanca_media_vida_subiu_para_782.html

JORNAL DE NOTÍCIAS (2008), *Licenciados no desemprego duplicaram em cinco anos*. Publicado a 19/02/2008. Consultado a 8/03/2008:

http://jn.sapo.pt/2008/02/19/economia_e_trabalho/licenciados_desemprego_duplicaram_ci.html

LE MONDE (2000), *Entretien avec Paul Virilio: on ne regarde plus les étoiles, mais les écrans*. Publicado em Dezembro de 2000. Consultado a 16/03/2010:

<http://www.lemonde.fr/mde/ete2001/virilio.html>

PORTAL DO GOVERNO (2006), *Seminário sobre Flexigurança no Contexto Europeu*, consultado em 8/03/2008:

http://www.portugal.gov.pt/Portal/PT/Governos/Governos_Constitucionais/GC17/Ministerios/MTSS/Comunicacao/Intervencoes/20060925_MTSS_Int_Flexiseguranca.htm

PORTAL DO GOVERNO (2008), *Programa Simplex*, consultado a 8/03/2008:

http://www.portugal.gov.pt/Portal/PT/Governos/Governos_Constitucionais/GC17/Ministerios/PCM/MP/Comunicacao/Programas_e_Dossiers/20060327_MEAI_Prog_Simplex.htm

PRIBERAM (2008), Dicionário online de língua Portuguesa, consultado a 2/01/2008:

<http://www.priberam.pt/dlpo/>

PÚBLICO (2008), *Televisões nacionais emitiram 300 horas de directos em 2007*, consultado a 13/02/2008:

<http://ultimahora.publico.clix.pt/noticia.aspx?id=1319502>

PÚBLICO (2008), *YouTube vai ter emissões em directo*, consultado a 6/03/2008:

<http://economia.publico.clix.pt/noticia.aspx?id=1321799>

PÚBLICO (2008), *PSP espera até 70.000 professores na manifestação de amanhã e condiciona trânsito em Lisboa*, consultado a 7/03/2008:

<http://ultimahora.publico.clix.pt/noticia.aspx?id=1321910&idCanal=58>

PÚBLICO (2010), *'Um suicídio no trabalho é uma mensagem brutal'*, publicado a 1/02/2010, consultado a 13/02/2010:

http://www.publico.pt/Sociedade/um-suicidio-no-trabalho-e-uma-mensagem-brutal_1420732

PÚBLICO (2010), *Revelados mais de 91 mil documentos sobre a guerra no Afeganistão*, publicado e consultado a 26/07/2010:

http://www.publico.clix.pt/Mundo/revelados-mais-de-91-mil-documentos-secretos-sobre-a-guerra-no-afeganistao_1448758

RÁDIO RENASCENÇA (2007), *'A decisão de endividamento é das famílias', diz ministro*, publicado em 15/06/2007, consultado em 8/03/2008:

<http://www.rr.pt/InformacaoDetalhe.aspx?ArealId=11&ContentId=210374>

RTP (2008), *PSP vai reforçar policiamento contra sentimento de insegurança*, publicado a 12/02/2008, consultado a 8/03/2008:

<http://ww1.rtp.pt/noticias/index.php?article=326036&visual=26&rss=0>

RTP (2008), *INEM responsabilizado por morte em Samora Correia*, publicado e consultado a 8/03/2008:

<http://ww1.rtp.pt/noticias/index.php?headline=98&visual=25&article=331696&tema=27>

RTP (2009), *Site da RTP surgiu com face renovada e com conteúdos reforçados*, publicado a 2/03/2009, consultado a 22/07/2010:

<http://tv1.rtp.pt/noticias/?article=205901&headline=20&t=Site-da-RTP-surgiu-com-face-renovada-e-com-conteudos-reforcados.rtp&tm=8&visual=9>

SIC (2008), *Estado no mercado dos PPR*, publicado a 25/02/2008, consultado a 8/03/2008:

http://sic.sapo.pt/online/noticias/dinheiro/20080225_Estado+no+mercado+dos+PPR.htm

SIC (2008), *Professores concentram-se no Marquês*, publicado e consultado a 8/03/2008:

http://sic.sapo.pt/online/noticias/vida/20080308_Professores+concentram-se+no+Marques.htm?wbc_purpose=baMODEId%C2%A2&WBCMODE=presen

THE GUARDIAN (2011), *Trade unions: the revolutionary social network at play in Egypt and Tunisia*, publicado a 10/02/2011, consultado a 15/02/2011:

<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/feb/10/trade-unions-egypt-tunisia>

UNIÃO EUROPEIA (2011), *Processo de Bolonha: estabelecimento do Espaço Europeu do Ensino Superior*, consultado a 14/07/2011:

http://europa.eu/legislation_summaries/education_training_youth/lifelong_learning/c11088_pt.htm

UNIVERSIDADE ABERTA (2009), *Para a formação do cristal, cloreto de sódio, NaCl*, consultado a 1/10/2009:

http://www.univ-ab.pt/disciplinas/dcet/gg607/text_va/Quimica5.pdf

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (2008), *Relógio do IFSC caminha para medição do tempo absoluto?*, consultado a 21/10/2009:

<http://www4.usp.br/index.php/ciencias/14532>

UNIVERSIDADE DO MINHO (2006), *Mestrado em Ciências da Comunicação – Área de Especialização: Informação e Jornalismo; 3ª Edição 2006/2007*, consultado online em 16/07/2011:

http://old.comunicacao.uminho.pt/cur/mestrados/inf_jorn/m_infjorn_inscricao.htm

UNIVERSITY OF VIRGINIA HEALTH SYSTEM (2009), *Normal newborn: newborn – senses*, consultado a 2/03/2009:

http://www.healthsystem.virginia.edu/uvahealth/peds_newborn/behrensens.cfm

VIMEO (2010), *LG GD510 Smart POP LG Mobile*, consultado a 10/03/2010, disponível *online* em: <http://www.vimeo.com/8841159>

ARTIGOS CONSULTADOS EM PUBLICAÇÕES PERIÓDICAS:

BARRETO, António (2008), *A arte da irrelevância*, in *Público*, 4 de Maio de 2008

CÂMARA, Vasco (2008), *As 114 mulheres-espelho de Abbas Kiarostami*, in *Público*, Caderno P2, 29 de Agosto de 2008

FONSECA, Ana (2009), *Televisão a três dimensões*, in *Notícias Sábado*, 24 de Janeiro de 2009

PEREIRA, João Pedro (2007), *Tecnologias da Informação: Relatório mostra o estado da Nação - Fosso digital português assenta na falta de educação*, in *Público*, 18 de Dezembro de 2007

SUPORTE DOCUMENTAL DO ESTUDO DE CASO:

Livros:

PINTO, Ana Filipa (2011), *À Rasca – Retrato de uma Geração*, Lisboa: Editorial Planeta

VEGAR, José (2011), *Eles estão aqui*, in PINTO, Ana Filipa, *À Rasca – Retrato de uma Geração*, Lisboa: Editorial Planeta

Publicações periódicas impressas e *online*:

AGÊNCIA FINANCEIRA:

LEÇA, Rita (2011), Buraco do BPN e dos transportes ameaça déficit de 2010. Publicado a 23/03/2011. Acesso a 5/09/2011 :

<http://www.agenciafinanceira.iol.pt/financas/bpn-defice-transportes-pec-teixeira-dos-santos-agencia-financeira/1241598-1729.html>

BLITZ:

MRV (2011), *Deolinda com mais datas nos Coliseus de Lisboa e Porto*. Publicado a 13/01/2011. Acesso a 7/09/2011 :

<http://blitz.aeiou.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=bz.stories/69657>

LP (2011), *'Parva que sou' : Deolinda disponibilizam gravação da canção-fenómeno*. Publicado a 3/02/2011. Acesso a 22/08/2011:

<http://blitz.aeiou.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=bz.stories/70441>

PEREIRA, Lia (2010), *Deolinda – Dois Selos e um Carimbo*. Publicado a 14/06/2010. Acesso a 13/09/2011:

<http://blitz.aeiou.pt/deolinda-dois-selos-e-um-carimbo-leia-a-critica-da-blitz=f62225>

BLOGUE DO PROTESTO GERAÇÃO À RASCA:

ENRASCADA, Geração (2011), *Apresentação do M12M - Movimento 12 de Março*. Publicado a 21/04/2011. Acesso a 16/08/2011:

<http://geracaoenrascada.wordpress.com/2011/04/21/apresentacao-do-m12m-movimento-12-de-marco/>

ENRASCADA, Geração (2011), *Manifesto*. Publicado a 12/02/2011. Acesso a 28/08/2011:

<http://geracaoenrascada.wordpress.com/2011/02/12/manifesto/>

D24am:

AGÊNCIA FRANCE PRESS (2011), *Cerca de 70000 pessoas exigem eleições antecipadas em Belgrado*. Publicada a 5/02/2011. Acesso a 2/10/2011:

<http://qqq.d24am.com/noticias/politica/cerca-de-70000-pessoas-exigem-eleices-antecipadas-em-belgrado/16615>

DESTAK:

CARRANCA, Inês (2009), *O bê-á-bá dos recibos verdes*. Publicado a 15/06/2009. Acesso a 1/09/2011: <http://www.destak.pt/artigo/32367>

DIÁRIO AS BEIRAS:

ALMEIDA, Patricia Cruz (2011), *Autores do protesto da Geração à Rasca estudaram na Universidade de Coimbra*. Publicado a 10/03/2011. Acesso a 18/08/2011 :

<http://www.asbeiras.pt/2011/03/autores-do-protesto-da-geracao-a-rasca-estudaram-na-universidade-de-coimbra/>

DIÁRIO DE NOTÍCIAS (DN):

HENRIQUES, João Pedro (2009), *Sócrates ensaia nova imagem de líder 'humilde'*. Publicado a 17/06/2009. Acesso a 2/09/2011 :

http://www.dn.pt/inicio/portugal/interior.aspx?content_id=1264312&page=1

LUSA (2011), *Deolinda vão editar o seu 'hino' ao precariado*. Publicado a 3/02/2011. Acesso a 15/09/2011:

http://www.dn.pt/inicio/artes/interior.aspx?content_id=1775026&seccao=M%FAsica

LUSA (2011), *Poucos políticos na manifestação da Geração à Rasca*. Publicado a 12/03/2011. Acesso a 16/08/2011:

http://www.dn.pt/inicio/portugal/interior.aspx?content_id=1804690

PINHEIRO, Davide (2011), *O último hino de uma geração é dos Deolinda*. Publicado a 5/02/2011. Acesso a 12/09/2011:

http://www.dn.pt/inicio/artes/interior.aspx?content_id=1776409

EXPRESSO:

ARREIGOSO, Vera Lúcia (2011), *Um país deprimido, psicótico e ansioso*, in Primeiro Caderno, n.º 1999, edição de 19/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

BASTOS, Joana Pereira (2011), *300 mil têm dois empregos*, in Primeiro Caderno, n.º 2000, edição de 26/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

EXPRESSO (2011), *2011: um ano de alto risco*, in Primeiro Caderno, n.º 1994, edição de 15/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

EXPRESSO (2011), *Sondagem - Cavaco vence à primeira*, in Primeiro Caderno, n.º 1995, edição de 21/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

EXPRESSO (2011), *Deolinda vão disponibilizar gravação de 'Parva que Sou'*. Publicado a 3/02/2011. Acesso a 13/09/2011:

<http://aeiou.expresso.pt/deolinda-vao-disponibilizar-gravacao-de-parva-que-sou=f630021>

EXPRESSO (2011), *Manifestação 'Geração à Rasca' chega ao Rossio com mais de 200 mil pessoas*. Publicado a 12/03/2011. Acesso a 14/08/2011:

<http://aeiou.expresso.pt/manifestacao-geracao-a-rasca-chega-ao-rossio-com-mais-de-200-mil-pessoas-fotos-e-video=f637298>

FIGUEIREDO, Cristina; MEIRELES, Luísa (2011), *Tolerância zero entre Belém e São Bento*, in Primeiro Caderno, n.º 1996, edição de 29/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

FIGUEIREDO, Martim Avillez de (2011), *Viver como pobre*, in Primeiro Caderno, n.º 2001, edição de 5/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

LEIRIA, Isabel (2011), *Saída de licenciados aumenta 57%*, in Primeiro Caderno, n.º 2002, edição de 12/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

LIMA, Pedro; VICENTE, Isabel; SANTOS, Nicolau (2009), *Cavaco ganhou 147 mil euros com SLN*. Publicado a 30/05/2009. Acesso a 5/09/2011:

<http://aeiou.expresso.pt/cavaco-ganhou-8364147-mil-com-sln=f517787>

LIMA, Rosa Pedroso (2011), *Desemprego – Um ano de 'está tudo bem'*, in Primeiro Caderno, n.º 1995, edição de 21/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

LUSA (2009), *Sócrates reconhece 'desgaste do governo'*. Publicado a 15/06/2009. Acesso a 2/09/2011:

<http://aeiou.expresso.pt/socrates-reconhece-desgaste-do-governo=f520785>

MADRINHA, Fernando (2011), *Acções e omissões*, in Primeiro Caderno, n.º 1993, edição de 8/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

MADRINHA, Fernando (2011), *Os intocáveis*, in Primeiro Caderno, n.º 2000, edição de 26/02/2011

MARQUES, Luís (2011), *Tempos de incerteza*, in Caderno de Economia, n.º 1994, edição de 15/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

MATEUS, Cátia (2011), *Governo aperta o cerco aos recibos verdes*, in Caderno de Emprego, n.º 1993, edição de 8/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

MATEUS, Cátia (2011), *Emprego em negociação*, in Caderno de Emprego, n.º 1993, edição de 8/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

MATEUS, Cátia (2011), *Licenciados sem trabalho*, in Caderno de Emprego, n.º 1995, edição de 21/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

MATEUS, Cátia (2011), *Uma geração à rasca*, in Caderno de Emprego, n.º 1999, edição de 19/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

MATEUS, Cátia; FREITAS, Maribela (2011), *Mercado penaliza mães trabalhadoras*, in Caderno de Emprego, n.º 1995, edição de 21/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

MONJARDINO, Miguel (2011), *A Geração de Rute*, in Primeiro Caderno, n.º 1996, edição de 29/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

MONTEIRO, Henrique (2011), *Um caminho muito lamentável*, in Primeiro Caderno, n.º 1993, edição de 8/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

MONTEIRO, Henrique (2011), *Horror sem fim ou fim horroroso?*, in Primeiro Caderno, n.º 1994, edição de 15/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

MONTEIRO, Henrique (2011), *Uma campanha errada*, in Primeiro Caderno, n.º 1995, edição de 21/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

MONTEIRO, Henrique (2011), *Sinais de declínio ou de mudança?*, in Primeiro Caderno, n.º 1996, edição de 29/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

PEREIRA, Micael (2011), *Sócrates falou do negócio PT/TVI 11 dias antes de negar conhecê-lo*, in Primeiro Caderno, n.º 1993, edição de 8/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

RAPOSO, Henrique (2011), *A Geração Lixada*, in Primeiro Caderno, n.º 1997, edição de 5/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

RODRIGUES, Jorge Nascimento (2011), *O FMI não faz milagres*, in Caderno de Economia, n.º 1994, edição de 15/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

ROSÁRIO, Daniel do (2011), *Alemanha a mandar em vez do FMI*, in Primeiro Caderno, n.º 1997, edição de 5/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SANTOS, João Nogueira dos (2011), *O futuro da nossa democracia*, in Primeiro Caderno, n.º 1994, edição de 15/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SANTOS, Nicolau (2011), *Europa social à pequinense*, in Caderno de Economia, n.º 1996, edição de 29/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SANTOS, Nicolau (2011), *Geração Ana Bacalhau*, in Caderno de Economia, n.º 1997, edição de 5/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SANTOS, Paulo (2011), *A situação de Portugal*, in Caderno de Economia, n.º 1999, edição de 19/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SENDRA, David (2011), *Um ambiente de 25 de Abril*, in Primeiro Caderno, n.º 1995, edição de 21/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SILVESTRE, João (2011), *Despedimentos mais baratos, para quem?*, in Caderno de Economia, n.º 1996, edição de 29/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SILVESTRE, João (2011), *Portugal com os juros mais altos desde 1997*, in Primeiro Caderno, n.º 1998, edição de 12/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SILVESTRE, João; RODRIGUES, Jorge Nascimento (2011), *Juros outra vez acima dos 7%*, in Caderno de Economia, n.º 1993, edição de 8/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

TAVARES, Miguel Sousa (2011), *O candidato-presidente que não deve explicações*, in Primeiro Caderno, n.º 1993, edição de 8/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

TAVARES, Miguel Sousa (2011), *Deolinda est Carthago*, in Primeiro Caderno, n.º 2003, edição de 19/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

VICENTE, Isabel; LIMA, Pedro (2011), *Entrevista a Fernando Ulrich – ‘Despedir devia ser mais fácil e mais caro’*, in Caderno de Economia, n.º 1997, edição de 5/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

FERVE:

FERVE (2007), *Fartos/as d’Estes Recibos Verdes*. Publicado a 4/04/2007. Acesso a 1/09/2011: <http://fartosdestesrecibosverdes.blogspot.com/2007/04/fartos-destes-recibos-verdes.html>

IOL DIÁRIO:

PEREIRA, Catarina (2011), *O dia em que o Facebook tirou o povo do armário*. Publicado a 12/03/2011. Acesso a 17/08/2011:

<http://diario.iol.pt/sociedade/geracao-a-rasca-protesto-lisboa-facebook-manifestacao-tvi24/1239040-4071.html>

JORNAL i:

GUERRA, Ana Rita (2009), *Portugueses vão pagar nacionalização do BPN*. Publicado a 3/11/2009. Acesso a 5/09/2011:

<http://www.ionline.pt/conteudo/30935-portugueses-vaopagar-nacionalizacao-do-bpn>

iONLINE (2009), *BPN processa Dias Loureiro e Oliveira e Costa por prejuízos contra a instituição*. Publicado a 15/10/2009. Acesso a 5/09/2011:

[http://www.ionline.pt/conteudo/28061-bpn-processa-dias-loureiro-e-oliveira-e-costa-prejuizos-
contra-instituicao](http://www.ionline.pt/conteudo/28061-bpn-processa-dias-loureiro-e-oliveira-e-costa-prejuizos-
contra-instituicao)

iONLINE (2011), *BPN: Oliveira e Costa assinou despacho de venda das ações de Cavaco*.
Publicado a 6/01/2011. Acesso a 5/09/2011:

[http://www.ionline.pt/conteudo/97152-bpn-oliveira-costa-assinou-despacho-da-venda-das-accoes-
cavaco](http://www.ionline.pt/conteudo/97152-bpn-oliveira-costa-assinou-despacho-da-venda-das-accoes-
cavaco)

NUNES, Maria Catarina (2011), *Dia de reflexão. O excesso de comunicação assim o exige. Ou não*.
Publicado a 22/01/2011. Acesso a 7/09/2011:

<http://www.ionline.pt/conteudo/99906-dia-reflexao-o-excesso-comunicacao-assim-o-exige-ou-nao>

JORNAL DE NEGÓCIOS:

NEGÓCIOS (2011), *Buraco do BPN deverá ser pago pelos contribuintes ao longo de dez anos*.
Publicado a 4/01/2011. Acesso a 5/09/2011 :

http://www.jornaldenegocios.pt/home.php?template=SHOWNEWS_V2&id=461165

JORNAL DE NOTÍCIAS (JN):

JN (2010), *Contribuintes vão pagar nacionalização do BPN*. Publicado a 20/01/2010. Acesso a
5/09/2011:

http://www.jn.pt/Paginalnicial/Economia/Interior.aspx?content_id=1474464&page=1

JN (2011), *Milhares saíram à rua em nome da 'Geração à Rasca'*. Publicação a 12/03/2011.
Acesso a 14/08/2011:

http://www.jn.pt/Paginalnicial/Nacional/Interior.aspx?content_id=1804830

JN (2011), *Poucos políticos e todos discretos*. Publicação a 12/03/2011. Acesso a 16/08/2011:

http://www.jn.pt/Paginalnicial/Nacional/Interior.aspx?content_id=1804799

MARTINS, Paulo (2009), *'Estado da Nação': Legado de José Sócrates em 'julgamento'*. Publicado
a 2/07/2009. Acesso a 2/09/2011:

http://www.jn.pt/Paginalnicial/Nacional/Interior.aspx?content_id=1287601

NORTE, Helena (2009), *Um país frágil, dependente e sem esperança*. Publicado a 2/07/2009.
Acesso a 2/09/2011:

http://www.jn.pt/Paginalnicial/Nacional/Interior.aspx?content_id=1287632

MTV PORTUGAL:

CRUZ, Samuel (2010), *Entrevista: Deolinda*. Publicado a 18/06/2010. Acesso a 13/09/2011:

<http://www.mtv.pt/noticias/Entrevista-Deolinda-mtv/>

NEW YORK TIMES:

HELFT, Michael (2011), *Facebook, Foe of Anonymity, Is Forced to Explain a Secret*. Publicado a 13/05/2011. Acesso a 4/10/2011:

<http://www.nytimes.com/2011/05/14/technology/14facebook.html>

PORTO24:

RIOS, Pedro (2011), *O protesto da Geração à Rasca no Porto nasceu com uma pergunta no Facebook*. Publicado a 9/03/2011. Acesso a 18/08/2011:

<http://porto24.pt/porto/09032011/o-protesto-da-geracao-a-rasca-no-porto-nasceu-com-uma-pergunta-no-facebook/>

PORTOXXI:

PORTOXXI (1999), *Praça da Batalha*. Acesso a 22/10/2011:

http://www.portoxxi.com/cultura/ver_edificio.php?id=131

PÚBLICO:

FARIA, Natália (2011), *Uma 'manif' de rua para mostrar que 'o país é que está a ser parvo'*. Publicado a 13/02/2011. Acesso a 28/08/2011 :

http://www.publico.pt/Educa%C3%A7%C3%A3o/uma-manif-de-rua-para-mostrar-que-o-pais-e-que-esta-a-ser-parvo_1480047?p=1

GOMES, Catarina (2011), *Protesto Geração à Rasca dá origem a fórum das gerações*. Publicado a 13/03/2011. Acesso a 23/08/2011 :

http://www.publico.pt/Sociedade/protesto-geracao-a-rasca-da-origem-a-forum-das-geracoes_1484593

LOPES, Mário (2010), *O fantasma da Deolinda*. Publicado a 16/11/2010. Acesso a 13/09/2011:

<http://ipsilon.publico.pt/musica/critica.aspx?id=255183>

LUSA (2011), *Manifestação da 'Geração à Rasca' também vai contar com deputados*. Publicado a 11/03/2011. Acesso a 16/08/2011:

http://www.publico.pt/Sociedade/manifestacao-da-geracao-a-rasca-tambem-vai-contar-com-deputados_1484421

MESQUITA, António Arnaldo (2008), *José Oliveira e Costa ficou em prisão preventiva*. Publicado a 21/11/2008. Acesso a 5/09/2011:

http://economia.publico.pt/Noticia/jose-oliveira-e-costa-ficou-em-prisao-preventiva_1350810

PEREIRA, Ana Cristina (2011), *Jovens mobilizam-se para manifestação low cost contra a precariedade*. Publicado a 12/03/2011. Acesso a 19/08/2011:

http://www.publico.pt/Sociedade/os-bastidores-da-organizacao_1484488

PEREIRA, Ana Cristina; ALVAREZ, Luciano; RIBEIRO, Graça Barbosa; VIANA, Clara (2011), *Protesto Geração à Rasca juntou entre 160 e 280 mil pessoas só em Lisboa e no Porto*. Publicação a 12/03/2011. Acesso a 14/08/2011:

http://www.publico.pt/Sociedade/protesto-geracao-a-rasca-juntou-entre-160-e-280-mil-pessoas-so-em-lisboa-e-porto_1484504

PÚBLICO (2008), *Governo anuncia nacionalização do BPN*. Publicado a 2/11/2008. Acesso a 5/09/2011:

http://economia.publico.pt/Noticia/governo-anuncia-nacionalizacao-do-bpn_1348467

PÚBLICO (2011), *Porque é que vou participar (ou não) no protesto da Geração à Rasca*. Publicado a 9/03/2011. Acesso a 19/10/2011:

http://www.publico.pt/Sociedade/por-que-e-que-vou-participar-ou-nao-no-protesto-da-geracao-a-rasca_1483836?all=1

PÚBLICO (2011), *Os partidos dizem-lhes pouco, a política sim*. Publicado a 12/03/2011. Acesso a 16/08/2011:

http://www.publico.pt/Sociedade/os-partidos-dizemlhes-pouco-a-politica-sim_1484519

SANCHES, Andreia (2011), *Um desempregado, um bolseiro e uma estagiária inventaram o protesto da Geração à Rasca*. Publicado a 26/02/2011. Acesso a 18/08/2011:

http://www.publico.pt/Sociedade/um-desempregado-um-bolseiro-e-uma-estagiaria-inventaram-o-protesto-da-geracao-a-rasca_1482270

SIMAS, Nuno (2009), *Estado da Nação debatido hoje com olhos postos nas próximas eleições*. Publicado a 2/07/2009. Acesso a 2/09/2011:

http://www.publico.pt/Pol%C3%ADtica/estado-da-nacao-debatido-hoje-com-olhos-postos-nas-proximas-eleicoes_1389830

SAPO NOTÍCIAS:

MOUTINHO, Vera (2011), *O poder da 'queixa', in Especial Geração P*. Publicado a 7/04/2011. Acesso a 1/09/2011:

http://noticias.sapo.pt/especial/geracaop/2011/04/07/o_poder_da_queixa_/index.html

SOL:

LUSA/SOL (2011), *'Geração à Rasca' já mobiliza mais de 37 mil*. Publicado a 3/03/2011. Acesso a 18/08/2011:

http://sol.sapo.pt/inicio/Sociedade/Interior.aspx?content_id=13177

LUSA/SOL (2011), 'Geração à Rasca' interrompe discurso de Sócrates. Publicado a 8/03/2011.

Acesso a 21/10/2011:

http://sol.sapo.pt/inicio/Sociedade/Interior.aspx?content_id=13540

SOL (2011), *Protesto Geração à Rasca autorizado em oito cidades*. Publicado a 10/03/2011.

Acesso a 18/08/2011:

http://sol.sapo.pt/inicio/Sociedade/Interior.aspx?content_id=13719

TVI/TVI24:

REDACÇÃO/SC (2011), 80 mil pessoas 'à rasca' nos Aliados. Publicado a 12/03/2011. Acesso a

23/10/2011:

<http://www.tvi24.iol.pt/aa--videos--sociedade/manifestacao-geracao-a-rasca-porto-avenida-dos-aliados-praca-da-batalha-tvi24/1239024-5795.html>

REDACÇÃO/CLC (2011), *Da 'Geração à Rasca' ao 'Fórum das Gerações'*. Publicado a

13/03/2011. Acesso a 23/08/2011:

<http://www.tvi24.iol.pt/sociedade/geracao-a-rasca-tvi-facebook-manif-rasca-forum-geracoes-geracao-rasca/1239204-4071.html>

TVI (2011), *Geração 'parva' dá a cara*. Publicado a 12/02/2011. Acesso a 11/10/2011:

http://www.tvi24.iol.pt/galeria_nova.html?mul_id=13384594

VISÃO:

AMARAL, Diogo Freitas do (2011), *Para que serve um Presidente?*, n.º 931, edição de 6/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

CAETANO, Emilia (2011), *Entrevista a Tiago Gillot (Precários Inflexíveis) – 'Tem havido aproveitamento da canção dos Deolinda'*, n.º 937, edição de 17/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

CAMACHO, Pedro (2010), *Um ano de combate*, n.º 930, edição de 30/12/2010, Lisboa: Grupo Impresa

CAMACHO, Pedro (2011), *Brincar com o desemprego*, n.º 934, edição de 27/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

CAMACHO, Pedro (2011), *Cavaco vence, abstenção arrasa*, n.º 934, edição de 27/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

CARVALHO, Miguel (2011), *Prec 2.0, de que é que precisas?*, n.º 941, edição de 17/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

CORREIA, Alexandra (2011), *Impostos há muitos...*, n.º 931, edição de 6/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

CORREIA, Alexandra (2011), *As contas dos recibos verdes*, n.º 934, edição de 27/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

CORREIA, Alexandra; RODRIGUES, Sara (2011), *A cor do dinheiro*, n.º 939, edição de 3/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

FIALHO, Filipe (2011), *Os 'amigos' da revolução*, n.º 936, edição de 10/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

FILLOL, Joana (2011), *Um reitor com 'speed'*, n.º 938, edição de 24/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

GALOPE, Francisco; FERNANDES, Tiago (2011), *Salários em tribunal*, n.º 931, edição de 6/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

GIL, José (2010), *A União Europeia em crise*, n.º 930, edição de 30/12/2010, Lisboa: Grupo Impresa

GIL, José (2011), *Um efeito das eleições*, n.º 934, edição de 27/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

GIL, José (2011), *Crise e linhas de fuga*, n.º 941, edição de 17/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

LOURENÇO, Gabriela (2011), *Quem disse que já não se fazem hinos?*, n.º 935, edição de 3/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

LUÍS, Sara Belo (2011), *O sábado do nosso descontentamento*, n.º 941, edição de 17/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

LUÍS, Sara Belo; SAPAGE, Sónia; FERNANDES, Tiago (2011), *Bloqueados?*, n.º 938, edição de 24/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

LUSA (2011), *Manifestação: Mais de 20 mil confirmaram participação no protesto de dia 12 da 'geração à rasca'*. Publicado a 22/02/2011. Acesso a 18/08/2011:
<http://aeiou.visao.pt/manifestacao-mais-de-20-mil-confirmaram-participacao-no-protesto-de-dia-12-da-geracao-a-rasca=f591283>

MARQUES, Carlos Vaz (2011), *Flashback*, n.º 941, edição de 17/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

MIGUEL, João Dias (2011), *Vidas precárias*, n.º 940, edição de 10/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

NORTON, Pedro (2011), *Três perguntas candidas*, n.º 934, edição de 27/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

NORTON, Pedro (2011), *Bacalhau e democracia*, n.º 936, edição de 10/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

NORTON, Pedro (2011), *O que não é o PSD*, n.º 940, edição de 10/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

PENA, Paulo; LUÍS, Sara Belo; SAPAGE, Sónia (2010), *Alegre e o plebiscito a Cavaco*, n.º 930, edição de 30/12/2010, Lisboa: Grupo Impresa

SAMPAIO, Áurea (2011), *A força dos Deolinda*, n.º 935, edição de 3/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SAMPAIO, Áurea (2011), *Bloqueio*, n.º 939, edição de 3/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SANTOS, Boaventura de Sousa (2011), *O que está em causa*, n.º 932, edição de 13/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SANTOS, Paulo M. (2011), *Crise da dívida – União (s)em força*, n.º 933, edição de 20/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SANTOS, Paulo M. (2011), *Vá para fora... formado cá dentro*, n.º 938, edição de 24/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SOARES, Clara (2011), *Geração Nem-Nem*, n.º 932, edição de 13/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

SOARES, Mário (2011), *Uma reunião histórica?*, n.º 938, edição de 24/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

TEIXEIRA, Clara (2011), *Entrevista a Jacinto Nunes – ‘Se não formos capazes, então que venha o FMI’*, n.º 932, edição de 13/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

TEIXEIRA, Clara (2011), *Trimestre fatal*, n.º 932, edição de 13/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

TEIXEIRA, Clara (2011), *Para que serviu a austeridade?*, n.º 939, edição de 3/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

TEIXEIRA, Clara (2011), *Moeda única em apuros*, n.º 940, edição de 10/03/2011, Lisboa: Grupo Impresa

VASCONCELOS, José Carlos de (2011), *Uma campanha sem rasgo*, n.º 933, edição de 20/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

VASCONCELOS, José Carlos de (2011), *No rasto das presidenciais*, n.º 934, edição de 27/01/2011, Lisboa: Grupo Impresa

VASCONCELOS, José Carlos de (2011), *Mudar, é preciso*, n.º 937, edição de 17/02/2011, Lisboa: Grupo Impresa

Outros documentos escritos:

COMISSÃO NACIONAL DE ELEIÇÕES (2010), *Nota oficiosa da Comissão Nacional de Eleições – Voto em branco*. Publicado a 10/12/2010. Acesso a 30/09/2011 :

<http://www.cne.pt/index.cfm?sec=0201000000&NewsID=144>

DIRECÇÃO GERAL DE ADMINISTRAÇÃO INTERNA (2011), *Eleições – Resultados dos Escrutínios Provisórios*. Acesso a 4/09/2011 :

<http://www.legislativas2009.mj.pt/>

MENDES, Maria de Fátima Abrantes ; MIGUÉIS, Jorge (2005), *Lei Eleitoral do Presidente da República*, 3.^a reedição, Lisboa: Comissão Nacional de Eleições. Consultada online a 7/09/2011:

http://www.cne.pt/dl/legis_lepr2005_annotada.pdf

PARLAMENTO (2005), *Constituição da República Portuguesa – VII Revisão Constitucional*. Acesso a 4/09/2011 :

<http://www.parlamento.pt/Legislacao/Documents/constpt2005.pdf>

Documentos áudio e videográficos:

IDALINABRANCO (2011), *Deolinda – Parva que sou (Coliseu do Porto 22-01-2011)*, in YouTube. Publicado a 24/01/2011. Acesso a 9/09/2011 :

<http://youtu.be/QbkKuQZjUEM>

JAMER196 (2011), *Deolinda - Parva que sou – 21/04/2011 – Stage Dolce Vita Tejo*, in YouTube. Publicado a 26/04/2011. Acesso a 08/09/2011 :

http://youtu.be/5TyeOjF2m_Q

JLUISREIS (2011), *Deolinda – Que parva que eu sou – Coliseu do Porto, 22 de Janeiro de 2011*, in YouTube. Publicado a 23/01/2011. Acesso a 7/09/2011 :

<http://youtu.be/jEd5VMt86AY>

MORPAU (2011), *Que Parva Que Eu Sou, Deolinda @ Jazz Cafe, London, 8/3/2011*, in YouTube. Publicado a 8/03/2011. Acesso a 9/09/2011 :

<http://youtu.be/yyUMukTO8bM>

MRJMSAUDE (2011), *Deolinda – Parva que sou, Coliseu do Porto. Assim damos a volta a isto!*, in YouTube. Publicado a 23/01/2011. Acesso a 14/03/2011:

<http://youtu.be/f8lo82tXbWU>

MRJMSAUDE (2011), *Parva que sou – Deolinda, Telejornal*, in YouTube. Publicado a 3/02/2011. Acesso a 22/09/2011:

<http://youtu.be/387WJG8o108>

PEDROCADAVEZ (2011), *Parva que sou – Deolinda @ Coliseu do Porto, 23 de Janeiro de 2011*, in YouTube. Publicado a 23/01/2011. Acesso a 7/09/2011:

<http://youtu.be/URMaWfaEgQ4>

RACREIS (2011), *'Parva que sou' – 25 de Abril de 2011 – Seixal*, in YouTube. Publicado a 25/04/2011. Acesso a 8/09/2011 :

<http://youtu.be/WIKDgjsy4EE>

Dezembro de 2011