

A invisibilidade como subversão pós-moderna na cultura urbana

Júlia Catarina de Sá Pinto Tomás*

Resumo: No mundo contemporâneo o indivíduo é visível, em permanência, através dos registos dos impostos, da segurança social, dos seguros, dos bancos, etc. Todos os passos do dia-a-dia, todos os rituais do quotidiano podem ser observados por estranhos com telemóveis, computadores portáteis, GPS, câmaras web ou câmaras de segurança instaladas em quase todos os sítios públicos como as estações de serviço, as auto-estradas, os aeroportos, as estações de comboio, os multibancos. Neste contexto, ser invisível pode parecer desejável, mais ainda, pode ser um valor partilhado por algumas comunidades que vivem no seio da sociedade. O estudo das tribos pós-modernas é interessante, neste sentido, não só para analisar novos medos, mas também para revelar novos desejos sociais.

Palavras-chave: sociologia do imaginário e do quotidiano, invisibilidade, segredo, pós-modernidade, subversão, nómadas urbanos.

Se nos debruçarmos sobre a invisibilidade, no sentido de clandestinidade ou de anonimato, como uma rejeição da sociedade, é possível reconhecer uma forma implícita de contestação. A invisibilidade torna-se, nesta perspectiva, uma evasão à pressão social em relação directa com a teoria da sociedade de controle. Este artigo parte da ideia de que a invisibilidade pode ser uma tática de subversão correlativa à sociedade pós-moderna. Seguindo as teorias da sociologia do imaginário, podemos discernir uma sociabilidade particular a certas “contraculturas”, ou microgrupos sociais, que incluem o desejo de ser invisível como uma forma de expressão identitária.

A sociologia do imaginário é um paradigma inspirador que utiliza uma análise inovadora do modo de ser e de estar na sociedade através de certos rituais do quotidiano.

* Doutorada em Sociologia pela Universidade Paul Valéry, Montpellier III. Pós-doutoranda e investigadora no CECS (Universidade do Minho). Bolseira da FCT. E-mail: sa.pinto.tomas@gmail.com

Esta corrente sociológica permite expor “as motivações profundas e as correntes dinâmicas” (Legros, 2006: 1) subjacentes aos grupos. Veremos desta forma que certas tradições arcaicas – como o nomadismo ou a comunidade tribal – se repetem numa lógica que se conjuga perfeitamente com o conceito de pós-modernidade.

A instabilidade dos valores, a desfragmentação da família, o individualismo, o neo-liberalismo, a crise de identidade são algumas características facilmente associadas a estes tempos. O pós-modernismo está intimamente unido à emergência da cultura de massas e ao desenvolvimento das redes comunicacionais. Esta cultura mediática é visível em todas as camadas sociais, sendo, por isso, um pilar fundamental do imaginário colectivo.

A ideia da invisibilidade como tática de rebelião contra a sociedade de controle (conceito deleuziano) provém de vários autores, dos quais se destaca Michel Foucault e a sua concepção de sociedade de vigilância. Os mecanismos sociais desta estrutura teórica são baseados no panoptismo, onde “cada actor é constantemente visível” (Foucault, 1975: 233). Para este filósofo o Poder, comparável à arquitectura do *panopticom* de Jeremy Bentham, controla os indivíduos pela imposição da sociedade disciplinária, estruturada por um controle omnipresente, repressivo, todavia protector. Este é o efeito principal do panóptico: “induzir um estado consciente e permanente de visibilidade que garante o funcionamento automático do Poder” (Foucault, 1975: 234). Gilles Deleuze (1990) continua esta via de exploração do mundo social contemporâneo e propõe uma análise das sociedades de controle e dos mecanismos do Poder provenientes da globalização.

Um dos dispositivos de vigilância/segurança mais importantes é o poder dos *mass media*, que geram um “sistema sinóptico” (Bietlot, 2003) no qual todos vêm a mesma coisa simultaneamente. Os aparatos sinópticos são, no fundo, as tácticas usadas pelos média, ou seja a sedução, a aculturação, a distração e a comunicação do medo. Outro trunfo do Poder é o “superpanóptico” (Poster, 1996), ou seja, a vigilância e o controle pelas bases de dados que recolhem informações pessoais digitalizadas e que podem atravessar o planeta em apenas alguns segundos.

A sociedade de vigilância gera, desta forma, o sentimento de insegurança. No entanto, o que aparece inicialmente como um paradoxo segue, na realidade, uma lógica clara. As desordens sociais criadas por esta situação confirmam e reforçam as mensagens mediáticas. Desta forma, o diagrama de segurança/vigilância transforma-se numa espiral na qual as novas tecnologias permitem o desenvolvimento de uma civilização sinóptica e “superpanóptica” pós-moderna. O Poder observa o povo e o povo vê o espectáculo.

Na tirania do visual, a visibilidade pode-se transformar rapidamente numa armadilha alienante. Por isso, não é surpreendente pensar que a invisibilidade (anonimato) seja uma manha astuciosa, não só para “viver feliz” – “pour vivre heureux, vivons cachés” como aconselha a fábula de Claris de Florian no século XVIII – como para resistir a esta sociedade sufocante.

A ideia de rebelião secreta é analisada por Hakim Bey (1990) através da noção de TAZ. O termo designa uma zona autónoma temporária, ou seja, uma zona (geográfica, temporária ou imaginária) de insurreição que se dissolve antes que o Estado a esmague.

Bey vê a TAZ como um microcosmo de uma cultura totalmente livre, como uma tática ideal, porque é invisível para a cartografia do controle. A função principal da TAZ é a liberdade total e as duas condições são a invisibilidade e o anonimato.

A “cultura da desapareição” (Bey, 1990) apresenta-se assim como uma forma de fazer frente pela invisibilidade. Esta rejeição da sociedade pode ver-se em alguns fenómenos sociais como o abstencionismo, a pirataria informática, o abandono da escolaridade, a recusa do trabalho, a fuga à família nuclear e à monotonia do quotidiano. Para este autor, pretender a possibilidade de uma revolução é fútil porque o Estado é pura simulação. Mais ainda, a forma de enfrentar o Poder não deve ser violenta mas tem de evitar a violência do Estado. Para isso “o ataque deve efectuar-se ao nível das ideias e a defesa deve ser a invisibilidade” (Bey, 1990). Podemos, seguindo esta lógica, observar novos grupos sociais, novas pequenas comunidades, ou, aquilo a que Michel Maffesoli (1988) chama as “tribos pós-modernas”.

A passagem da época moderna à época pós-moderna é marcada pela descoberta da tecnologia microelectrónica e digital. A internet abre um espaço infinito de redes comunicacionais que Hakim Bey divide em três dimensões. Primeiro o espaço elitista, a Net, que privilegia o intercâmbio de informações como por exemplo as bases de dados dos bancos, dos governos ou ainda das empresas de marketing. Em seguida existe a Web, que é aberta a todos, como os motores de pesquisa geral (Google). A terceira dimensão é a “contranet” ou “antinet” que oferece um espaço subterrâneo de pirataria para o uso clandestino da Net. Os *hackers* (piratas virtuais) representam a pequena minoria susceptível de ter acesso a este espaço. É aqui, na “contranet”, que é possível uma rebelião pela invisibilidade porque é unicamente neste espaço que o sujeito pode fugir do controle omnipresente da vigilância planetária.

Esta teoria neo-anárquica oferece, sem dúvida, uma dimensão romântica e idealista. Afirma-se, por isso, como uma resposta utópica e intelectual às questões que angustiam o presente e as novas gerações. O conceito da TAZ pode ser considerado como a génese do *cyberpunk*, movimento cultural baseado na ficção científica e fazendo referência a um imaginário pós-apocalíptico que une o ambiente “*no future*” dos anos 80 à evolução tecnológica e informática actual, daí resultando no “*techno future*”. Os temas centrais desta corrente são o futuro próximo e a internet, a tecnologia que permite a união da máquina com o homem, e a teoria da conspiração directamente inspirada pela obra 1984 de George Orwell (1949).

Neste contexto, a invisibilidade, como desejo de clandestinidade, é uma forma implícita de contestação. Para ilustrar esta ideia, proponho uma breve análise dos jovens nómadas urbanos, ou vagabundos metropolitanos. Ao evocar estes termos, faço referência à definição da tribo pós-moderna de Michel Maffesoli (1988). Para ele, a noção de “tribo” designa de maneira ideal-típica a união de um grupo à volta de imagens que agem como vectores de uma comunidade. Estas imagens podem ser o imaginário de uma música, como por exemplo a música *techno* que engloba uma socialidade particular baseada na festa, na vagabundagem, na tecnologia e na cultura urbana. Estes grupos

de jovens juntam-se em redes informais que, ainda que não sendo políticas, podem manifestar-se como uma expressão política.

A distância em relação às estruturas tradicionais, juntamente com o imaginário colectivo destes microgrupos de jovens vagabundos criam uma ética comunitária, um ideal forte que os une profundamente. Esta socialidade engloba três elementos: o mito dionisíaco da libertinagem eterna, o mito da viagem e o mito da sociedade de vigilância.

O mito da festa eterna vai contra o do progresso. A boémia é uma forma de resistência à moral triunfante. Assim, ir a uma festa ilegal transforma-se num acto reivindicativo. O uso e abuso de drogas tem uma relação directa com o consumo e com a produção em massa de produtos químicos. Para muitos, festejar é sinónimo de se drogar. Através deste acto é possível criar, não só uma intensificação do presente, mas também uma vagabundagem psíquica. Para o melhor ou para o pior, a utilização de drogas contribui para a função social da festa ilegal, ou seja, para a coesão da comunidade (Castel, 1998). Deste ponto de vista, o laço social particular a estes microgrupos é edificado sobre o excesso tóxico. O encontro da contracultura da música “techno” com a droga aparece assim como uma forma de ritual que se insere no “estar-junto” (o “*être-ensemble*” mafessoliano) destes vagabundos do vazio. Desta forma, a cultura da droga forma-se com o tempo e com a partilha de experiências para se tornar parte integrante da memória colectiva do grupo. O segredo é, aqui, um aspecto central. Veremos posteriormente outros paralelos entre a invisibilidade e o segredo no acto de rebelião contra a sociedade.

O mito da vagabundagem glorifica a liberdade e alimenta-se do desejo de encontrar um lugar melhor. O movimento perpétuo da vadiagem é uma forma de “resistir ao saneamento prometiano da vida” (Rabot, 2009: 90). Festa e vagabundagem representam uma rejeição da monotonia da vida quotidiana e são manifestações da apreciação do instante presente, o que lembra o poeta Horácio ao dizer “*carpe diem*”. O “desejo de outro lugar” (Maffesoli, 1988: 27) – geográfico ou psicadélico – corresponde também ao desejo de arriscar e de brincar com a morte, porque “a felicidade de navegar é sempre acompanhada pelo medo de se afundar” (Durand, 1969: 286). Com efeito, a viagem pode ser compreendida como uma relação intensa com o tempo e com a morte, um vaivém ao paraíso, uma fuga de si próprio, o que inclui o esquema imaginário que rodeia o tema da “fuga perante um mundo que se esgotou” (Maffesoli, 1997: 55) como “*el ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*”, herói sonhador, idealista e absurdo.

É necessário insistir neste ponto em que considero este “nomadismo” no sentido dado por Maffesoli, ou seja, “nomadismo” como o caminho que o indivíduo atravessa ao passar por experiências relacionais que lhe permitem construir uma identificação múltipla mas num mesmo espaço social. Ironizando com o que é geralmente conhecido como aparelhos nómadas (telemóvel, portátil, etc.), Maffesoli (1997) indica que estas ferramentas de mobilidade são *a priori* objectos de sedimentarização identitária porque fixam uma identidade social a um indivíduo, qualquer que seja o contexto social.

Afinal o mito da conspiração, que influencia o imaginário dos jovens nómadas urbanos, é alimentado por uma visão policial da sociedade centrada no controle e na vigilância, como constatei anteriormente. Há alguns anos um omnipresente grafito prichava as

paredes da cidade de Londres: “*Big Brother is watching you*”. A teoria da conspiração, veiculada pelos rumores e pelos boatos urbanos, é um pensamento simplificador sobre o Poder que se desenvolve face a uma globalização cada vez mais complexa. A vantagem é que as denúncias têm uma função de mobilização protestatória. Sejamos claros, o modelo de Foucault acima descrito não corresponde à realidade social, que é bem mais complexa e mais profunda que o sistema panóptico. No entanto, esta visão do mundo faz parte integral da constelação imaginária do nómada urbano.

A incompreensão social, alimentada pelo medo, vê os jovens das ruas como “selvagens” ou como “bárbaros”. O nómada urbano é um “cão selvagem que goza com os cães domesticados” (Maffesoli, 1997: 157). Eles quebram o que Simmel chamou “o rigor extremo da lei moral” (1908: 16). A sociabilidade destes micro grupos, por mais variados que sejam – quer sejam os jovens do *hip-hop* ligados aos *grafitti*, ou os adeptos da música techno, ou os *punks*, ou os góticos, ou os emos –, tem uma consistência própria e uma postura idêntica. A intersubjectividade partilhada é constituída por uma combinação de valores variados, polimorfos, estilhaçados. O imaginário colectivo que funda estes laços sociais põe em evidência uma constelação de mitos e de símbolos, pedra angular do seu poder invisível de subversão.

Por fim, para compreender a invisibilidade como subversão, é também necessário fazer referência à temática do Segredo. Existe uma dialéctica subtil entre o mostrar e o esconder, um pouco como os Guardiães dos Mistérios Antigos, incluindo os dos cristãos, que se reuniam em segredo para louvar os deuses e que se distinguiam dos profanos por fórmulas ou sinais de reconhecimento. Estes índices discretos alimentavam o medo colectivo. É por esta razão que os romanos os consideravam como os inimigos da sociedade e do Império (Pessoa, 1935: 61).

Seguindo um argumento idêntico, pode-se afirmar que a teatralidade das atitudes e das aparências esconde, no fundo, uma existência secreta e subversiva. De acordo com Maffesoli (1988: 140), “podemos dizer neste sentido que a multitude dos *looks* citadinos [...] é o índice mais nítido da vida secreta e densa dos microgrupos contemporâneos”. Assim, a comparação entre os micro grupos urbanos e as sociedades secretas parece-me pertinente. Fazendo referência ao sociólogo alemão Georg Simmel, é possível estabelecer algumas formas latentes partilhadas pelos nómadas urbanos, que são definidas pelo segredo: “A primeira relação interna essencial à sociedade secreta é a confiança recíproca dos seus elementos. E esta é necessária a um nível particular, porque a finalidade do segredo é, antes de tudo, a protecção. De todas as medidas de protecção, a mais radical é certamente a de se tornar invisível” (Simmel, 1908: 62).

A consequência directa desta situação é a instabilidade, porque, a partir do momento em que o segredo é rompido, a comunidade é destruída. Da mesma forma, quando a ocupação ilegal de um local ou de um terreno (no contexto das festas ilegais) é descoberto, o lugar é rapidamente evacuado pelas forças policiais.

A rebelião e a exclusão são também dois temas comuns às tribos pós-modernas e às sociedades secretas. As formas de subversão reflectem uma resistência à ordem estabelecida que se traduz no desarranjo das estruturas sociais tradicionais. Para Simmel

(1908: 65-66), “de uma maneira geral, a sociedade secreta aparece como o correlativo do despotismo e das interdições policiais, para se proteger de maneira defensiva e, eventualmente, ofensiva da violência esmagadora dos poderes centrais, e não só a do poder político, mas também no seio da igreja, do Estado, da escola e da família”.

A exclusão existe, num movimento idêntico, nos dois tipos de comunidade e nos dois sentidos. Por um lado, o grupo exclui o ambiente social geral e, por outro lado, a sociedade exclui o grupo. A separação entre o grupo e a sociedade torna-se assim a expressão de um valor comum sentido profundamente. Ora, este valor primordial é a liberdade. Para o sociólogo, a exclusão tem sempre um cheiro a liberdade. “Penetramos assim num terreno onde as normas do mundo social se desfazem. A essência da sociedade secreta é precisamente isto: a autonomia. Mas é uma autonomia que se isola na anarquia” (Simmel: 1908:85). O autor estava já bem consciente deste aspecto desordenado mas essencial da constituição de grupos “secretos”.

Esta análise apresenta elementos claros da pós-modernidade, como a noção de “tribo” (Maffesoli, 1988), “nomadismo” (Maffesoli, 97), “politeísmo dos valores” (Rabot, 2006), “aspecto estilhaçado da vida” (Rabot, 2008: 104), intensificação do quotidiano, instabilidade, relação com a tecnologia, mudanças culturais, ou ainda “desvio tóxico” (Xiberras, 1989). O segredo permite a delimitação de “um mundo invisível, dissimulado, ao lado da sociedade manifesta” (Tacussel, 1988: 31). A invisibilidade como subversão pós-moderna pode portanto ser compreendida, no sentido de Pascal Michon, como um fenómeno de “descivilização” (Michon, 2005: 439).

A visão do mundo apresentada neste trabalho é certamente negativa. No entanto, o negativismo faz parte do ambiente social actual. Assistimos ao desmoronamento dos laços sociais tradicionais, da economia, da estabilidade familiar. Vemos também, em permanência, a televisão e a informação repetitiva e simplificadora. Assistimos desde os anos 60, com a emergência das contraculturas juvenis, à rápida constituição e desagregação de microcomunidades, tendo sempre um mesmo objectivo: ir contra a moral estabelecida. Ora actualmente, o que se observa em geral é uma nova sociabilidade que se opõe a fenómenos como o individualismo, o consumo de massa, a overdose de informação televisiva.

Em suma, o desejo de invisibilidade pode ser vivido como um sentido comum a algumas contra culturas urbanas, como uma forma de resistência ao mundo pós-moderno. Se nos cingirmos ao entendimento mais comum – e superficial – destes grupos, escapar-nos-á uma sociabilidade mais profunda e interessante. Ora, é precisamente este aspecto escondido que pode revelar novas perspectivas para o sociólogo desejoso de saber o porquê das coisas.

Referências bibliográficas

- Bey, H. (1990) *TAZ : Zone Autonome Temporaire*, acessado em: [http://www.hermetic.com/bey/taz_cont.html].
 Bietlot, M. (2003) “Du disciplinaire au sécuritaire: de la prison au centre fermé”, *Multitudes*, 11, acessado em: [<http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id=article103>].
 Castel, R. (1998) *Les Sorties de la toxicomanie*, Fribourg: Édition Universitaire.

- Deleuze, G. (1990) "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", *Pourparlers*, Paris: Éditions Minituit, pp. 240-247.
- Durand, G. (1969) *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris: Bordas.
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.
- Legros, P. et al. (2006) *Sociologie de l'imaginaire*, Paris: Armand Collin.
- Maffesoli, M. (1988) *Le Temps des tribus. Le Déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris: Librairie des Méridiens, Klincksieck et Cie.
- Maffesoli, M. (1997) *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris: Librairie Générale Française.
- Michon, P. (2005) *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Pessoa, F. (1935) "Associações secretas" in Simões, J. (ed.) (1987) *Obras em Prosa*, vol. III, Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 59-76.
- Poster, M. (1996) "Database as discourse, or electronic interpellations" in Lyon, D. & Zureik, E. (eds.) *Computers, Surveillance and Privacy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 175-192.
- Rabot, J.-M. (2006) "Pós-modernidade e politeísmo dos valores" in *Actas dos Ateliers do V Congresso Português de Sociologia, Sociedades contemporâneas. Reflexividade e acção* (Braga, Universidade do Minho, 12 a 15 de Maio de 2004), Lisboa: Associação Portuguesa de Sociologia, pp. 4-9.
- Rabot, J.-M. (2008) "Syncretisme et postmodernité" in Cabecinhas, R. & Cunha, L. *Comunicação Intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios*, Porto: Campo das Letras, Editores, S.A., pp. 179-190.
- Rabot, J.-M. (2009) "Éloge des barbaries postmodernes", *Les Cahiers européens de l'imaginaire*, 1: 88-94.
- Simmel, G. (1908) *Secret et sociétés secrètes*, Paris: Circé.
- Tacussel, p. (1988) "Les lois du non-dit: silence et secret", *Diogène*, 144: 18-32.
- Xiberras, M. (1989) *La Société intoxiquée*, Paris: Méridiens-Klincksieck.