

FRAGMENTOS CONTINGENTES DO BLOCO-NOTAS DE UM NÓMADA*

por

Vítor Oliveira Jorge**

Palavras-chave: Notas; reflexões; pensamento nómada; pensamento crítico.

Key words: Notes; reflections; nomadic thought; critical thought.

O problema de muitas pessoas que sabem é *só saberem muito*.

O importante não é saber muito, em si: o importante é a estratégia de organização do saber: é um problema militar, ou, para encontrar uma metáfora mais simpática e corporal, é um *problema ortopédico*: o importante é perceber onde o pensamento *se articula*, onde está o joelho, o nó volante da rede.

Saber muito para a maior parte dos que sabem muito é um deserto horrível: a aridez eterna, onde se perdem até à morte, em congeminações, manuais, mais dados, sempre mais dados, numa sede proporcional à *secura* que os define. É crucial perceber isto.

Tema nuclear das minhas pesquisas

A velha questão filosófica, sociológica, antropológica, arqueológica, do “laço social”, e de como ele se constitui em sociedades da oralidade e através da acção com os “materiais”, quer dizer, na acção prática e manipulatória, manual – é o tema que, por múltiplas portas, tenho vindo a tentar abordar nos últimos anos, e que unifica (presumo) as minhas buscas.

Que entendo por pensamento crítico?

Um pensamento que, necessariamente, quer deixar de o ser para poder ser acção. Acção fracturante. Acção eficaz. Então, um pensamento que toma distância, que forja paci-

* Textos publicados no blogue <http://trans-ferir.blogspot.com>, entre os fins de 2008 e os princípios de 2009.

** Faculdade de Letras da Universidade do Porto – DCTP. CEAUCP. Contacto: vojorge@clix.pt

entamente a sua própria localização, não só para distinguir nitidamente o alvo, para preparar de forma precisa a arma, mas para saber exactamente de onde atira, isto é, de onde pode criar verdadeiros “agravos” ao que visa alvejar. Um pensamento estratégico, e portanto um pensamento mutante. Um pensamento inventor de uma acção transformadora no mundo real.

Não uma acção global nem apressada, do tipo revolução ou ataque seja a quem for. Já se viu tudo o que isso deu de malefícios. Um pensamento que respeita profundamente a revolta diária e local dos atingidos, em toda a parte, pela imoralidade do mundo, claro. Mas um pensamento que não tem pressa, porque já se viu o que a pressa dá. O que as ideias simples são: pantufas ideológicas pintadas de símbolos, que confortam as almas simples. E por vezes acabam por patinar num lago de sangue, e no sangue confunde-se o mal e o bem: distinção que ninguém quereria fazer, e que todos os dias fazemos.

Qual o seu alvo? O que é causa daquela parte de sofrimento que seria talvez evitável na maioria dos viventes. E ao dizer isto, traça desde logo um horizonte de utopia, quer dizer, de mobilização para.

Um pensamento que não parte de uma discordância nem de uma revolta. Mas basicamente de uma ética: só se é digno de se ser (humano) se se não estiver em conformidade com o existente.

Mas também de uma certa humildade: é possível que a raiva dos que não podem pensar venha a sobrepor-se a qualquer pensamento que quereria substituir-se a eles, os oprimidos, os excluídos. Um pensamento pois um tanto complexado, por saber bem que todo o saber é poder, e que o saber que cria poder é tão difícil de alcançar.

Mas também um pensamento consciente de que é nessa partilha (de um lado as ideias, a ilusão, a utopia, o adiado – e de outro lado o que é possível, a administração, a gestão, o do mal o menos, o realismo, quer dizer, conformismo) que se baseia a própria impotência que nos constitui, a própria restauração diária do status quo.

Sim, muitos gostaríamos de ser gladiadores poderosos que, pouco a pouco, virássemos a cabeça do touro para a areia já molhada do seu sangue, até lhe enterrarmos aí bem os terríveis cornos, até que nem a cabeça se visse. E a seguir, gloriosos, nos pudéssemos dirigir ao imperador, dizendo: César, aqueles que tu querias ver morrer aqui para teu espectáculo e entretenimento, vão agora fazer-te o mesmo que acabam de fazer ao touro, sem que possas ter qualquer modo de fuga.

Ah, o sacrifício. O sacrifício fundador. Sabemos como é utópico.

Mas que bem nos faz pensá-lo, que bem nos faz ao menos saber que o que nos sufoca, e não tem cara nem plano, pode de dentro do texto ser encarado por nós com a mais temível ironia, com o mais desprezador riso.

Quando as palavras por momentos se fazem de novo espadas, quando elas clamam vingança, não se sabe bem como, nem de quem. Esse pensamento, que é do corpo, que é do desejo, que é da posse de uma ordem que destrua esta ordem.

Um dia, um século, um milénio, alguma vez, em algum momento. Há-de ser. O dia da ira.

Alienação

O processo alienatório contemporâneo de tipo democrático consistiu fundamentalmente na constituição de uma nova forma de subjectividade: chamar o indivíduo, como pessoa autónoma, para o lado do poder regulador, mas não de forma autoritária (fascismos,

nazismo, estalinismo), de fora para dentro, mas de forma maximamente sedutora, de dentro para fora. Ou seja, cada indivíduo deve desejar ardentemente ser sujeito, na sua dupla face: sujeito no sentido de poder pensar e actuar por si (em oposição a objecto, o que é pensado) e sujeito no sentido de desde o seu cerne estar impregnado da absoluta evidência da necessidade de se sujeitar, de ser um cidadão, um elemento da população, por oposição à população selvagem. Quer dizer, o Estado moderno criou um novo tipo de sujeição e um novo regime de subjectividade, em que cada pessoa o que mais deseja é produzir-se a si própria como sujeito, como sujeita às leis e regras de que o Estado precisa para cada dia se certificar e reconstituir. O Estado, o status quo, legitima-se pelo facto de ser normal, natural, inquestionável. E esse carácter inquestionável não é imposto de fora, pela coacção, mas fabricado no indivíduo desde a nascença. De modo que quando ele opina, e deseja, e escolhe, e acredita com toda a força do seu ser, essa é a força do Estado. O cinto da realidade fecha-se sobre si mesmo, perfeito. Na convicção (alucinada, alienada) dos sujeitos reside a maior força do poder soberano. Porque ela vem de baixo; eles exigem o Estado que na verdade não poderia existir sem essa convicção partilhada por cada um dos seus sujeitos, como coisa original, própria, íntima, de cada um deles. Este é o circuito da ilusão plena. E os governantes podem falar em interesse público, estando legitimados por processos de representação, de delegação.

O que se passa é que este sistema de enormíssima sofisticação tem duas dificuldades: a sua exportação para “ontologias” (cosmovisões) diferentes da ocidental; a sua inculcação em populações que o próprio poder excludente conduz de novo à condição de população, quer dizer, de nudez, em que a ideologia alienada do cidadão perfeito se não pode mesmo constituir, em que o cinto da ilusão não tem já furo por onde fechar. Essa é a maior parte da população do mundo, lá longe e aqui ao pé da porta.

Avalancha

Aquilo que está em crise na vivência contemporânea é a atenção.

Os indivíduos (isso afecta sobretudo os jovens) não são capazes de se concentrar suficientemente em tradicionais objectos de atenção, e as causas desse fenómeno são muito mais estruturais do que circunstanciais. Os valores estão deslocalizados, tornaram-se voláteis, e os indivíduos têm a sua afectividade deslocalizada também – implodida no seu cerne. Procuram incessante e desesperadamente, sem às vezes disso terem noção, objectos em que se fixarem, em que investirem a sua libido. Mas a desilusão segue-se a cada desejo. Essa desilusão feita vivência contemporânea é o próprio ar que respiram os jovens. São então pasto das mais variadas formas de alienação: indiferença, passividade, agressividade, violência, etc., etc.

Estes problemas são estruturais, inerentes ao capitalismo na sua forma mais subtil, abstracta, penetrante, e portanto a seu modo feroz e amoral até hoje conhecida, e não são passíveis senão de paliativos para irem adiando o rebentamento da bolha.

A solução para eles passa pela acção política, mas como esta se tornou no melhor dos casos reformadora (a revolução violenta só aumenta os problemas, embora em certos casos talvez venha a ser inevitável, infelizmente, e assumindo feições inéditas), não acompanha a velocidade alucinatória do sistema, para o qual se não encontra solução à vista, a não ser na mente dos simplistas ou tecnocratas que reduzem esta complexidade a causas simples, ou confundem sintomas com problemas estruturais.

Estamos debaixo de uma avalanche, e em estado de sítio. É o salve-se quem puder, escapando cada um para onde e como pode. Comportamentos de risco e cada vez mais vigilância e policiamento. Sucedem-se explosões de cólera, manifs, recalcamientos, consumo de todo o tipo de medicamentos, fugas. Uma escalada patética.

Felizes dos artistas, que ainda têm algo que os concentra. Porque se concentram no cerne do que lhes dá um intenso prazer, o prazer necessário ao equilíbrio da pessoa humana, para que esta possa estar aberta aos outros, sem demasiado ressentimento. Pessoas destas vão rareando. Há também as que sublimam melhor, e disfarçam muito bem.

O mal-estar estrutural que se apoderou de todos nós é inevitável num sistema exacerbado de consumo que nos consome, proletariza e do qual não podemos de modo algum sair; pelo contrário, cada dia mais vigilantes, cada dia trabalhando mais, cada dia consumindo mais produtos de fuga (turismo, deslocalização da atenção para alvos sempre novos, e tudo o mais que escuso de enunciar).

Só há uma solução: aumentar os níveis de consciência pública desse invisível, dessa estrutura, dessa causa de longo prazo, e não entreter as pessoas com pequenas reivindicações, protestos localizados, petições, assumindo uma cidadania e um direito que, na prática, está muito erodido.

Manter-se activo e desperto, pensar, tentar pensar criticamente, com tempo, tornou-se hoje um elemento maior de humanização, de dignidade.

Denunciar não os sintomas, que todos conhecemos, mas as causas estruturais deste desencanto, deste desespero, desta FALTA.

Quem, como e quando a preenche?

As pessoas esbracejam, multiplicam-se em funções, entretêm-se em causas, esfalfam-se para viver, dão escapadelas, e são uma multidão de homens e de mulheres nus, desprovidos.

Apanhados na malha das contradições e paradoxos que formam a estrutura subjacente do mundo em que vivemos, do ar que respiramos, dos dispositivos que conformam a nossa própria afectividade, desejo, margem de crítica, e as integram como elementos dinamizadores do sistema louco, amoral, aberrante e, no entanto, com a força de uma cheia ou de uma avalanche que leva tudo consigo.

Passámos de uma sociedade de risco a uma sociedade do estado de sítio como "modus vivendi".

Considerem alguns estas palavras apocalípticas e continuem em mais do mesmo, a ver o que dá.

Farmácia portátil

É sempre difícil, se não absurdo, encontrar um começo, um marco cronológico para uma mudança de larga amplitude. Até porque qualquer periodização, qualquer fiação em períodos, do acontecido, é sempre uma enorme torção.

Mas podemos dizer que foi nos anos 60 do séc. XX que algo começou a dar-se na cultura e em geral no modo de vida ocidental que mostrou muitos sinais complexos de transformação, de algo ter chegado a uma "bolha" que rebentou. Rebentou em sintomas como Maio de 68, ou como até como o 25 de Abril de 74 em Portugal (visto até nas repercussões que teve no estrangeiro).

Seguir-se-iam as últimas descolonizações, a passagem de um “mundo moderno” tal como o Iluminismo o tinha vislumbrado (e que já estava muito abalado por todos os “modernismos” e “vanguardas” e guerras da primeira metade do século), a algo que é diferente, que assenta num certo relativismo e numa certa descrença em relação a muitos dos princípios iluministas, que atingiram o seu auge no séc. XIX com a industrialização, o triunfo da burguesia, o domínio sobre o proletariado, a crença absoluta na ciência, a objectificação do mundo, etc.

Alguns aceitam convencionalmente chamar a esse mundo um mundo pós-moderno, mas há que distinguir várias intenções e posicionamentos de onde tal caracterização se faz, ou denominação se aplica.

As mudanças nos dispositivos da consciência, no saber, na vida universitária, não são evidentemente independentes das verificadas na economia, na tecnologia, na política. Com ritmos diferentes, com lógicas diversificadas, numa miríade de contradições e paradoxos, vistas retrospectivamente, certas mudanças fazem sentido, fazem sistema, percebe-se que teriam de ocorrer como eco, até certo ponto, uma das outras (não falo de causas, mas sim de ecos que vão, propagando-se, definindo espaços de actuação, de possibilidade e de utopia, de concretização e de sonho).

Queria acentuar aqui só uma mudança que se deu, e que em parte explica também a minha trajectória individual.

Até à primeira metade do séc. XX, havia uma crença generalizada no conhecimento científico, no desenvolvimento progressivo dos povos (por via da livre empresa ou por via do planeamento estatal), na estabilidade das disciplinas, na emancipação em vários sentidos, porque era sempre em nome dessa “emancipação” (capitalistas no mundo ocidental, trabalhadores do outro lado... isto é, de quem falava por eles) que as mudanças se faziam ou se desejavam. Na verdade, a crença ocidental era a de um capitalismo auto-confiante, com estados nacionais, com tudo bem arrumado de tal forma que, ao modo liberal, até aquilo que o contestava (nos países “democráticos”) era bem-vindo, porque reforçava o sistema, mostrava a sua face tolerante e portanto mais docilizante.

Desde que as instituições funcionassem, e desde que os produtos vendessem, por que não integrar os exotismos e as novas fatias de mercado, como podia ser por exemplo uma mulher fora de casa, ganhando o seu salário, e portanto também consumidora? Ou uma juventude que podia ser canalizada para refrescar o sistema com novos produtos? Foi isso que fez a moda, a indústria discográfica, e de uma maneira geral todo o show business, toda a indústria do entertainment, toda a “youth culture”.

Para a Universidade, a grande partilha das letras e artes, de um lado – os professores, os entertainers, etc. – e das ciências “verdadeiras” do outro – os engenheiros, os médicos, os biólogos, os físicos, etc, todos os que produziam e tinham real ligação à indústria e ao mercado.

A filosofia para uns, a literatura para outros, a tecnologia para todos ainda, e por aí adiante – tudo estável, tudo arrumado, tudo a querer o seu canudo para se enquadrar num emprego e seguir uma profissão, um cursus honorum.

As faculdades de Letras em particular não incluíam, no tempo de Salazar, as ciências sociais e humanas, porque para aquela sinistra figura e seus acólitos devotos (ou passivos) a vida não precisava delas, faculdades de Letras, senão para preparar professores de liceu, e as ciências sociais traziam o socialismo, o comunismo, etc., quer dizer, punham em discussão os princípios mesmos da doutrina oficial do Grande Pai Tirano, sob a face de pai

bondoso para os docilizados. As ideias alternativas que se discutiam “lá fora” eram clandestinas.

Claro que com as grandes mudanças que se simbolizam no Maio de 68 muita coisa começou a mudar. A comunicação contemporânea rebentou com todos os muros.

Não era só a crise económica que começava a despontar e que viria a dar-se nos anos 70, mas também e sobretudo uma crise de consciência da burguesia e da pequeno-burguesia letrada, nos países “democráticos”: compreensão de que a gestão corrente, cinzenta, da “democracia” ocidental é algo de muito pouco mobilizador, consciência do carácter criminoso dos “regimes de leste”, que de socialistas ou comunistas só tinham o nome, certa divinização do maoísmo mas apenas por algumas minorias, e generalizada vontade de todos e cada um de quererem “emancipar-se”, cada qual à sua maneira, mas onde os media têm um papel determinante. Evocação de teorias naturalistas ingénuas, mas que naturalizavam novos costumes e tornavam outros anacrónicos.

Ou seja, a ideologia do indivíduo isolado, a ocidente, da família, etc, levava a um enorme descontentamento. Essa mitologia, com toda a imagética associada, entrou em crise. A humanidade não se podia arrumar assim, como não se podia arrumar em sistemas de planificação altamente autoritários, mesmo que sectorialmente virtuosos (o conjunto era podre).

A ideologia da realização individual chegava a todo o lado, com maior ou menor rapidez. E o mercado explorou isso bem, com a moda, a “quebra de tabus”, a chamada libertação de costumes, amor livre, etc. A generalização da pílula, do preservativo, da mini-saia, da extensão do sistema educativo às mulheres, e sobretudo de uma nova sede de prazer, de satisfação individual, de realização, alimentadas pelo mercado, que bem explorou a imagética cada vez mais atrevida, viriam a produzir, cedo ou tarde, algo de muito diferente do que o cinismo de Salazar queria, a casa à portuguesa com certeza, a mulher no lar, a pobreza de muitos e o cinzentismo obediente de alguns seus acólitos.

E também as disciplinas se indisciplinaram.

Começou-se cada vez mais a falar de interdisciplinaridade, de multidisciplinaridade. A mobilidade aumentou. A economia deixou cada vez mais de estar ligada às indústrias pesadas e foi-se tornando uma economia de serviços. O capital mudou de lógica, de ética, estimulou a vida a crédito, o fluxo foi substituindo o estável, o consumismo instalou-se, etc. A primeira coisa que um indivíduo hoje deseja é a sua auto-consumação como fruidor de um mercado, já, e não a realização a prazo de valores e de projectos que são tudo menos seguros. Também o futuro se descolonizou, se tornou mais difícil de programar, de cingir. Novos comportamentos e novos “sexos” e “géneros” apareceram à luz do dia, foram em parte fabricados por toda esta liberalização inevitável. O dinheiro impôs-se como único valor, associado à queda do muro de Berlim em 1989 e à entrada em força do capitalismo nos países de leste.

Instabilidade no coração do sistema.

Interesse em flexibilizar, mas o quê? Portugal encavalitou esta “revolução” de desenvolvimento capitalista com o próprio derrube do regime fascista e com a descolonização, passando a integrar-se numa Europa onde o país chegou tarde e de que é uma periferia pobre, dependente. Importou-se cada vez mais um modo de vida, mas a “modernidade” nunca passou por cá senão de forma espectral.

A arqueologia, a que pretendi dedicar-me, nunca foi a da maioria dos meus colegas (de então, e da maior parte dos do depois, como constato com alguma tristeza), ou seja,

um trabalho que visava contar a história do ser humano, por capítulos e sequências, modernizando-se para apenas continuar a ser mais do mesmo, conceptualmente.

Digamos que por intuições, leituras, influências de café, contacto com muita gente que se agitava na Lisboa dos anos 60, percebi mais ou menos cedo, "instintivamente", que essa arqueologia era já ela mesma arqueológica. Questão de sorte, de nunca me ter colado bem à ideologia reinante, nem a certas ideologias que se lhe opunham... mantive-me sempre à escuta, percebendo a minha condição de provinciano... de habitante de um país que era silenciado no exterior, que não tinha dignidade, alcançada no 25 de Abril.

Mas tive que aguentar uma vida inteira uma arqueologia em larga medida obsoleta, positivista, várias décadas, quer como estudante, quer como professor (somos sempre as duas coisas toda a vida, não é?). Surpreende-me às vezes que bastantes ainda continuem nessa lógica, mas... a surpresa é o pão-nosso-de-cada-dia, neste mundo em mudança numas coisas, e de enorme conservadorismo noutras.

Por isso para mim nunca houve divisões entre saberes, nem compartimentos. O mundo era aberto ao que eu pudesse explorar (uma manifestação pois da mesma ideologia individualista, de capitalização pessoal, o valor mais seguro num tempo de relações efémeras e de "associações" e entusiasmos egoístas, por assim dizer), e sobretudo era preciso chegar primeiro... fosse onde fosse de economicamente estável, de profissionalmente seguro. Mas isso foi sempre para mim um instrumento para "um dia" poder a vir a ser outra coisa. O quê? Ter tempo para me dedicar finalmente a recuperar o tempo perdido, a informar-me, a ganhar uma posição crítica consolidada no estudo, no conhecimento.

É assim que aparece o meu interesse por aprender, por ouvir os outros, por não me confinar à arqueologia. Só quem não me conheceu desde os meus tempos de estudante se surpreende, mas também só quem está muito equivocado sobre si próprio como arqueólogo é que pensa que eu não sou propriamente um arqueólogo.

As pessoas que estão fechadas na arqueologia, ou que depois se abrem para outras actividades culturais e recreativas como complemento para espairecer, não percebem o essencial (permita-se-me a afirmação tão peremptória) do que está a ocorrer desde os anos 60 do século passado. E isto podia aplicar-se a outras, a todas as disciplinas. A coisa transbordou, sem dúvida!

É muito importante, cada vez mais mesmo, saber bem de um ofício, ser mesmo muito bom nalguma coisa, nem que seja saber fazer bem pastéis (ou bolos, como se diz cá no Norte) de bacalhau, senão não se sobrevive. Mas ninguém passa a vida só a fazer e a comer os mesmos pastéis. Times are changing, a long ago, did you noticed that? You surely did.

Daí o imperioso interesse que sempre tive por muitos campos e por aquilo que transbordou da filosofia, o chamado pensamento crítico contemporâneo, ou teoria crítica, designação cómoda, convencional, para um pensamento que não pretende apenas conhecer e compreender o passado, mas o presente, e para lhe dar outro rumo, para fazer algo de novo na própria realidade. Essa paixão do real que tantos dizem caracterizar o nosso tempo desde o séc. XX... Mas já Marx renunciou: até agora os filósofos têm tentado compreender a vida, mas nós queremos é transformá-la: ora, aqui está todo um programa (que o capitalismo sempre teve...). Os operários de todo o mundo não se uniram, mas o capital, em certa medida, sim. Ou seja, o capital controla o real, define as fronteiras do imaginário, do imaginável: aí está a sua força. Não foi nunca uma pura economia, ou economia política, mas uma eficaz máquina imaginativa de produção de desejos. Desejos disciplinados

primeiro, desejos indisciplinados e individualistas depois. Quem não aguenta, muda de campo, vai para a outra economia, a do crime e da exclusão, da violência. E as duas convivem.

Há uma amoralidade total nisto, pois claro: veja-se as indústrias da guerra, e de tudo quanto é comércio "amoral". Mas o capitalismo tem moral que não seja a do único valor, o do dinheiro?... de abstracção em abstracção, chegou aí.

A mobilidade e a sua estética imperam. E o pensamento crítico, o pensamento da desconstrução, pode ter uma recuperação extremamente conservadora, no sentido de ser o pensamento desta instabilidade, desta fluidez. Mas isso não se combate com o agarrarmos-nos a valores passadistas. Por exemplo, Derrida pode ser recuperado pela mais conservadora teologia... mas não é essa a leitura que convém fazer, do meu ponto de vista. E isto podia aplicar-se a todos os grandes nomes do pensamento crítico contemporâneo. Desestabilizaram um sistema que precisava de ser desestabilizado: mas, se bem lidos, têm um potencial subversivo enorme.

Porquê esta ideologia do subversivo que tomou conta de tantos universitários mais atentos? Ora bem, é muito ambíguo. Pode ser para criar uma mais-valia que aumente o seu capital cultural e portanto seu prestígio, liderança, etc. Mas pode ser também – e acredito que esse é o sentido para o qual se pode encaminhar qualquer pensamento profundo e bem estruturado, um pensamento inteligente e aberto, solidário e generoso – um modo de se ser mais feliz. Uma pessoa sentir-se com uma capacidade de pensar, com tempo para isso, é sem dúvida um luxo. Mas então tem o dever (e não só o direito) de o aproveitar bem, tentando ser útil aos outros, tentando abrir o que sabe e sente. Pode ser que essa palavra não seja como a do profeta no meio do deserto, pode ser que as tecnologias de comunicação permitam abrir pequenos rasgões na(s) ideologia(s), que é como uma burka interior, incorporada, e de que as pessoas se não apercebem.

Ridículo? Não há nada para além do sistema? Mas qual sistema? "Ele" conhece os seus limites?

Não pensar faz mal à saúde, por isso não temos outro remédio... o velho fármaco dos gregos, sempre na ambiguidade de poder ser veneno, conforme as doses.

Conhecimento, dispositivos

Que é o conhecimento? Não irei responder aqui, obviamente, a tão magna questão.

Ao contrário do que o senso comum implicitamente assume (é próprio do senso comum considerar natural, e portanto assumir como certo ou errado seja o que for, sem justificar ou explicar porquê, numa tranquilidade que por vezes deixa atónita uma pessoa mais habituada à reflexão), o conhecimento humano não é algo de quantificável, e que tenha evoluído ao longo da história, do zero (ou quase zero, porque se pressupõe que para obter o conhecimento 1 já era preciso ter alguma parte desse 1, um 0 vírgula qualquer coisa) até hoje, em que estamos mais "ricos" ou "cheios" de conhecimento do que no passado.

O conhecimento é histórico, claro, quer dizer, situa-se no espaço/tempo como tudo o que é humano, mas sobretudo é também histórico, a montante, aquilo que determina o que é e o que não é conhecimento, ou seja, o que se pode descartar ou esquecer como inútil. Quer dizer, muito mais importante, ou pelo menos muito mais fundamental para se

perceber como o conhecimento humano ocorre e se propaga, ou define e se extingue, é estudar as condições para um determinado tipo de conhecimento surgir, ou seja, para emergir, a partir sempre de uma CONFIGURAÇÃO anterior, uma nova configuração.

A configuração, algo de muito lato e difícil de definir, é o que determina o horizonte de possíveis de uma determinada época, quer dizer, aquilo que tanto na vida corrente como na da produção artística, científica, filosófica, se vai entender por conhecimento ou contributo pertinente para ampliar, ou redireccionar, o nosso conhecimento anterior.

Sem essas estruturas, sem a definição dessas configurações, regimes discursivos e também pressupostos implícitos de toda a acção prática, a história reduz-se a uma sucessão de histórias sem interesse nem conexão. À erudição oca ou pitoresca em que se perdem tantos “investigadores”. E é nesse sentido que a história académica evidentemente não interessa absolutamente para nada, a não ser como entretenimento ou como écran para esconder/disfarçar/adiar a verdadeira negação sistemática do que importa investigar, do que é estratégico perceber. Daquilo que incomoda, ou que é economicamente útil e só deve ser conhecido ou conceptualizado por alguns, porque nem todo o conhecimento é evidentemente de uma grande importância política, económica, estratégica; mas algum dele, obviamente, é.

E o que é isso que é estratégico procurar, resistindo ao senso comum, à opinião, ao regime do “parece-me que”, ao sistema da conversa ou da pseudo-cultura que se apoia em documentos ou provas como se não soubesse que se pode provar muitas coisas e o seu contrário, que o importante é determinar quais os regimes que LEGALIZAM a prova, isto é, que INVENTAM os elementos e as molduras de um sistema legal, quem os enuncia e quando, e com que objectivos claros ou implícitos (como em toda a economia o segredo é a alma do negócio, mas há também evidentemente uma história do segredo)?

Trata-se de encontrar o nó problemático que pode articular em cada momento (momento esse que decerto pode durar séculos, e por isso os contemporâneos de uma época têm tanta dificuldade em a caracterizar) acção prática e acção teórica, criação de conceitos e manipulação de materiais e de máquinas, regimes de consciência e de imaginação, visões do mundo, enfim, uma economia geral da orientação das consciências, dos desejos, das intencionalidades, das actividades.

Nunca esquecendo que, por muito ampla e abstracta que seja a CONFIGURAÇÃO geral que conseguimos estabelecer – para definir o que foi a consciência clássica (greco-latina), por exemplo, ou a consciência barroca, que permitiu o nascimento da ciência e da arte pós-medievais, ou a consciência moderna – houve sempre na história inúmeras contradições e lutas, confrontos entre maiorias e minorias.

Porém, a conceptualização de uma configuração, de um DISPOSITIVO, é ambiciosa, e visa em última análise dar conta tanto dos fenómenos maioritários, que fizeram vencimento, como daqueles que ficaram submersos ou foram afastados para a margem. Porque a configuração pretende estar aquém, ou para lá, dessas diferenças: ela visa encontrar, na tradição estruturalista e também fenomenológica, entre outras, algo porém de muito mais essencial, líquido e difícil de desenhar, que é o quadro dos possíveis pensáveis e dos possíveis elementos que eram susceptíveis de formulação/execução, quer dizer, que podiam ser postos em acção (incluindo as utopias, os produtos da imaginação) numa determinada época (uma fracção de tempo e de espaço, está claro, que pode durar várias décadas, séculos, ou milénios).

Evidentemente que qualquer tentativa de circunscrever uma tal estrutura, ou complexo de estruturas, é sempre também ela precária, histórica, sujeita a remodelação, ou seja,

é um produto em devir. O maior inimigo do conhecimento potente (quer dizer, com repercussões) é a fossilização das teorias, das descobertas ou invenções, da transformação de uma hipótese em dogma. Porque a fabricação de uma configuração – da teoria geral que configura uma época – é também ela necessariamente precária, como é evidente. A fossilização é o consenso e a coerência, que são os cancros do saber produtivo e produtor, que altera o mundo. Tudo quanto é humano e deste mundo, que saibamos, é precário, e não há anunciado, por mais belo ou comprovado, que seja definitivo ou portador da explicação ou solução final. A solução final é evidentemente a morte.

Por isso as teorias redentoras que tudo explicam e que têm uma coerência perfeita, ou seja, as doutrinas, são a morte do pensamento, porque o confundem com a crença e a convicção, que são outras coisas. O conhecimento tem sempre de se defrontar com conhecimentos alternativos, é político e não pretende salvar a política, o confronto, em qualquer estado salvífico futuro, seja ele na terra ou seja ele no céu, quer dizer, não pretende reduzir ao uno a abertura e espantosa condição da vida que é o devir, o evento, o acontecimento, a multiplicidade, que reduz sempre cada um de nós, por muito “sábio” que seja, à sua insignificância. Por isso as religiões (e em particular as religiões incluídas em regimes não laicos) e em geral todas as ideologias levadas ao ponto de certezas, de sistemas fechados e seguros, são tendencialmente sufocantes e opressoras, mesmo que preguem (e sobretudo quando pregam) precisamente o contrário – a libertação, a revolução, a redenção, a salvação, etc, seja nesta vida ou noutra qualquer imaginada, ou mesmo num futuro mais ou menos longínquo. São sempre teleologias, ou seja, regimes de confiança e de certeza, dirigidos para um fim, um objectivo rígido pré-fixado, e portanto estão radicalmente errados, ou pelo menos servem interesses sectoriais e nunca podem arvorar-se em soluções universais, como infelizmente quase sempre querem fazer.

Num livro crucial de Fred Kersten (Fred Kersten, *Galileo and the “Invention” of Opera. A Study in the Phenomenology of Consciousness*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1997, 280 pp. (col. “Contributions to Phenomenology”, vol. 29), o autor diz-nos que vivemos duas vidas simultaneamente, separadas por um hiato, uma discrepância (“gap”): a vida de todos os dias, a vida comum (“ordinary life”) e a vida, se quisermos, do conhecimento, da ciência e da arte.

E logo acrescenta que tanto a ciência moderna como a ópera (que utiliza como símbolo da arte, embora também se refira bastante à pintura, etc.) são fenómenos históricos, inventados na Renascença e no Barroco, por homens como Galileu e Monteverdi (p. 9); mas são correlativos também da ideia de “vida comum”, apesar desta ser de certo modo o seu oposto, a outra face da sua moeda. Foi aqui, neste momento da história do Ocidente, que irrompeu a situação de um hiato entre ciência e senso comum (ou “ordinary life”) (p. 19).

Senso comum é, digamos, o que se não interroga sobre a razão de ser das convicções em que se (nos) sustém (tem um *logos* mas não uma *archè*, um fundamento). Trata-se de uma convicção óptica (um conceito fundamental nesta obra), que o autor designa, inspirando-se noutra, a “excentricidade” (no sentido de não ter um centro – “eccentricity”) de se estar vivo, actuando em conjunto com outros.

Qual a origem desse fosso, eis o que este livro denso, difícil pelo seu requintado estilo, mas fascinante, vai tentar explicar, mostrando como de uma “consciência clássica” (greco-latina) se passou, nos fins da Idade Média, a uma nova forma de consciência (aquilo a que eu atrevidamente chamaria uma configuração ou “episteme”), que por convenção

designa “barroca”. Aqui não posso senão apontar algumas das ideias que me interessaram, numa primeira leitura ainda em curso...

A “excentricidade” significa quer a capacidade, por parte do indivíduo, de transferir um centro de acção para uma determinada periferia, que passa a ser esse (novo) centro, criando assim novas periferias, quer a situação de nos encontrarmos confinados a um “enclave”, ou situação comum cujos limites são definidos por pressupostos e crenças acatados “a priori” (p. 15).

Há um pressuposto ocidental que vem dos gregos segundo o qual o “real” é acessível à experiência, quer dizer, supõe-se que a partir desta é possível “extrapolar uma representação verdadeira” (op. cit., p. 21) desse “real”. Mas a cosmologia de um Aristóteles não tem nada a ver com a de um Galileu, nem a experiência comum de um se assemelha à do outro, claro. Em Galileu por exemplo dá-se uma “matematização” das coisas que torna o “real” da experiência de certo modo supérfluo; ele, Galileu, é o símbolo de uma nova formulação da consciência (p. 27).

Em que é que a formulação grega da consciência se apoiava para ter uma determinada visão do mundo, e em que é que ela, finalmente, vem a ser desmontada pela ciência que com Galileu se afirma, ou com a ópera, que um Monteverdi cria? É esse o “ponto” deste livro fascinante, que continuarei a comentar em futuros textos.

O “efeito egípcio”, segundo Mario Perniola

“O processo pelo qual a linguagem das aparências se autonomiza é o *look*: este não é a protecção ou o abrigo de algo de diverso, como era a moda clássica, porque é o todo; mas também não é o signo através do qual se manifeste algum conteúdo, como acontecia na anti-moda. Mediante o *look* obtém-se o efeito egípcio; a imagem torna-se coisa. O *look* anula tanto a nudez como a veste (...). (...) o *look* assinala a passagem do *paraître* para o *parêtre*, da moda para o modo, da aparência para uma espécie de ser.” (pp. 86-87) (...) a civilização da coisa e do *look* não tem cara, ou então é só cara. (...) Só a múmia egípcia evoca uma vontade tão radical de tornar-se coisa.” (p. 88) “(...) [a arte egípcia] não se apresenta como mimese da natureza, mas pretende criar entidades independentes dela, dotadas de igual dignidade e autonomia, que estão como coisas entre as coisas.” (p. 79)

Em “Enigmas. O Momento Egípcio na Sociedade e na Arte”, Venda Nova, Bertrand Editora, 1994, o pensador italiano Mario Perniola (acima citado) tenta caracterizar a vivência actual através desta diluição da diferença entre pessoas e coisas, as primeiras sofrendo a experiência da coisificação, e as segundas parecendo dotadas de vida própria, como se de espectros se tratasse. Esse efeito egípcio é exactamente, como diz o autor, o de “uma estranha inversão: os homens tornam-se mais parecidos com as coisas, e, vice-versa, o mundo inorgânico, graças à tecnologia electrónica, parece substituir-se ao homem na percepção dos fenómenos.”

Esta situação de colagem (de identificação) a um presente enigmático explica a atracção da arqueologia e, em particular, da egípcia, nas pessoas de hoje, continuando, por outras vias e razões, a que já exerceu nas épocas barroca e iluminista.

Podemos aliás dizer que estamos numa época neo-barroca, que coincide com o que muitos designam pós-modernismo. A vacuidade das pessoas apanhadas nesta ausência de

projecto, ou nesta deriva de um projecto para outro, reflecte-se em novas canonizações e solenizações. Escreve o autor (p. 172): “Já não existem elites, mas nasce o elitista: a manutenção da tradição religiosa, a protecção do ambiente, a conservação do património cultural e científico aparecem como causas nobres, susceptíveis de favorecerem sucesso de actores sociais emergentes, e constituem dispositivos solenes, capazes de criar solidariedade e ligações.”

Numa sociedade móvel, fluida, nómada, despaisada ao máximo, em que as pessoas procuram desesperadamente âncoras afectivas, emocionais, intelectuais, nichos de identidade a que se agarram como tábuas de salvação, o enigma da esfinge ou da pirâmide pode ter essa atracção acrescida: ele permite um culto, um conjunto de ritos (ir pelo menos uma vez na vida visitar o Egipto), toda uma panóplia de símbolos distintivos que se inserem no “mercado” geral das consciências, desejosas de um emblema, de uma imagem, porque a imagem é toda a realidade.

Esta solenização, acentua o autor, é neo-barroca, isto é, privilegia a acção, o movimento, a descentração, sobre a centralidade “clássica” do sentido. Para o barroco, lembra Perniola, filosofar é agir (p. 180).

Berthold Brecht, n' “A Vida de Galileu”, põe na boca deste, que se dirige a Sagredo, as seguintes palavras: “Agora vês que é verdade. Continua a olhar pelo telescópio. Tu estás a olhar para uma nova verdade – não há diferença entre o céu e a terra. Hoje são dez de Janeiro de 1610. O homem escreve no seu diário: Céu, abolido.”

Quer dizer, ao tele-aproximar a “terra” e o “céu”, Galileu coisifica de certo modo o lugar da projecção dos sonhos, do fabuloso, do que se não podia ver senão a distância: a ciência da astronomia, que, como toda a ciência, é um regime de objectificação, de coisificação da experiência, de criação de uma “objectividade” que evidentemente é correlativa de uma certa forma de subjectividade. Ora, num livro que, pelo que li, me parece ser notável (referido em alínea anterior deste texto – “Galileo and the “Invention” of Opera. A Study in the Phenomenology of Consciousness”, 1997) Fred Kersten vai considerar como invenções barrocas quer a ciência moderna, quer a ópera. Há um “mundo barroco” que atravessa as artes, a música, a pintura, as ciências, a filosofia, a vida quotidiana (ver recensão ao livro em *Human Studies*, 2005, vol. 28, pp. 87-94, de onde aliás retirei a citação de Brecht acima transcrita). Ele é, para Kersten, baseado na distância e desconexão da vida real relativamente à sua representação (v. Charles Harvey, *Husserl Studies*, vol. 17, 2001, pp. 155-164), o que separa a consciência barroca (manipuladora) da clássica (contemplativa), que lhe é anterior. Nesse sentido, de trazerem para o mundo humano, através da janela ou do óculo, o mundo todo, de o trazerem para dentro de um espaço que pode ser o de um teatro ou de um laboratório, os seres humanos fazem com que a ciência e a ópera, cada uma delas com a sua tecnologia, sejam aparentadas, gémeas. A visão deixa de ser centrada, a de um ser humano presentificado em relação ao quadro regido pelas leis dessa perspectiva centrada, para ser uma visão a partir de um nada, de um ponto abstracto, matemático, criando-se assim, diz Kersten (p. 164, citado por Harvey, recensão referida, p. 160), “o novo significado da coisidade das coisas, tornando *todas as coisas* conceptualmente com-possíveis.”

Nós somos filhos dessa transformação radical na forma de estar no mundo que Galileu anuncia, mas que também o teatro barroco encena. Esta estranheza de se estar num mundo em que somos impulsionados pelo desejo de objectivar, por esse vazio (“gap”) que evidentemente continua até hoje.

A casa como arquétipo de um mundo de funcionalidades domesticadas: breve nota

O que distingue o arqueólogo do antiquário ou coleccionador (para quem o que interessa é a “peça” em si, seja qual a razão invocada- estética, sentimental, prestigiante, etc.) é a procura de contextos.

Esta é pois uma palavra-chave em arqueologia.

Contextos são conjuntos de elementos que têm uma relação mais ou menos evidente entre si, dada pelo modo de organização dos elementos, pela sua proximidade/contiguidade, pela sua provável associação a/integração em estruturas ou elementos de maior escala (os materiais que se encontram numa fossa em relação à fossa em si, por exemplo), quer dizer, os contextos sugerem – acentuo sugerem – uma certa “cumplicidade” ou afinidade dos elementos que os constituem, afinidade no sentido cronológico (quando se constituíram), corológico (quem foi responsável por eles), e “funcional” (qual a razão de ser de tal contexto, qual a intenção (para se evitar o reducionismo de “função”) que estaria por detrás deles.

Esta questão da intenção é crucial também em arqueologia, que é uma técnica/arte/ciência de elencar eventuais “intenções” para contextos, e portanto pressupõe sempre uma teoria do comportamento humano e, conseqüentemente, uma formação que transcende sempre, em muito, a filosofia espontânea comum, que leva à projecção inconsiderada de uma “natureza humana” ou de um conjunto de pressupostos da experiência corrente noutros momentos do tempo e do espaço, portanto, uma miopia anacrónica radical.

O arqueólogo, como cientista social, trata com fenómenos de intencionalidade, quer dizer com produções de seres auto-reflexivos e, assim, com manifestações da ambiguidade (da “ruse”, como se diria em francês) que caracteriza o ser humano. A sua problemática nem pode conter-se na mera aplicação do senso comum, nem nas leis das ciências naturais correntes, pois se trata aqui de fenómenos de outro tipo completamente diferente.

Os arqueólogos procuraram sempre distinguir claramente dois tipos de contextos: os contextos de deposição intencional (de que as sepulturas com as suas “oferendas funerárias” seriam talvez o melhor exemplo) e os contextos resultantes de fenómenos não intencionais, ou seja não controlados pelos seres humanos. Estes últimos ainda podiam subdividir-se em dois: os resultantes de fenómenos ditos “naturais” (por exemplo, uma enxurrada arrastando materiais e depositando-os noutro sítio, uma derrocada implicando a mistura ou reconfiguração de materiais originariamente noutra posição) ou “humanos” (o “lixo” proveniente da vida quotidiana, por exemplo, supondo-se que em parte pelo menos não seria objecto de um tratamento secundário – limpeza, deposição, etc.)

Um dos contextos mais procurados pelos arqueólogos (sobretudo se motivados por um desejo de ultrapassarem a obsessão das sepulturas e de quererem voltar-se para a chamada “vida quotidiana” – adentro da famosa trilogia do povoado – lugar de culto – cemitério, a que se confinam os quadros interpretativos de alguns) é o mítico tema da casa.

A casa, suposto tema ou contexto a-histórico, no sentido de ser universal e corresponder a uma necessidade básica dos humanos, lugar da domesticidade e da intimidade, núcleo da sociabilidade e da “família”, é um dos tópicos mais avidamente procurados pelos arqueólogos, e reporto-me aqui sobretudo aos chamados pé-historiadores, para os quais evidentemente a variabilidade das realidades possíveis é maior do que nas

sociedades históricas mais padronizadas e (supostamente) “ajudadas” na sua interpretação por documentos escritos.

Procura-se encontrar a forma da casa, da unidade básica de habitação/abrigo, a sua estrutura arquitectónica e espacial, desde o Paleolítico até hoje. Certos autores fizeram mesmo uma “antropologia da casa”, mostrando a sua diversidade e exotismo nas mais diversas “culturas”. Assim, e independentemente da estrutura social, das formas de coesão, das “relações de produção” (passe o anacronismo), dos sistemas de consciência, etc, a casa, os seus restos materiais, quando encontrados, aí estaria a atestar uma realidade básica do ser humano, da sociedade humana, sendo um sintoma particularmente “falante” relativamente à interpretação da vida desses seres. Se a observação, aqui como sempre, já vai orientada por uma expectativa, por uma ideologia, por uma teoria subjacente (não há observação neutra, há apenas diferentes regimes/tipos de objectividade/subjectividade), a conclusão da observação é muitas vezes um deslizar fácil para a re-confirmação dessas expectativas, sobretudo nos casos em que os elementos aparecem mais bem conservados. Ou seja, a arqueologia aparece como o reforço de uma ideologia, sustentada desta vez numa suposta universalidade que se escora na antiguidade dos casos observados. O alibi é perfeito, e os autores muitas vezes nem estão conscientes dele: percebe-se que acreditam, que estão convictos do que afirmam. Quer dizer, fazem corpo completo com a sua inocência. Não se interrogam sobre o essencial, a montante: confirmam jubilosamente o que está conforme ao que tanto procuravam – quase como a ingenuidade de uma criança.

Um dos locais do mundo onde qualquer europeu que se dedique à “Pré-história” deveria ter experiência de campo seria o Próximo Oriente, e todos os países ricos, “imperiais”, assim o fizeram. Não Portugal, ou só muito esparsa e recentemente, num contexto pós-colonial.

O facto de nessa região tão diversificada se apontar sempre a precocidade com que os processos de passagem de sociedades de caçadores-recolectores a sociedades de agricultores e pastores (para usar uma terminologia consagrada) se verificaram, e a circunstância de se apontar a Europa como essencialmente uma região receptora de tal “revolução”, devia fazer de nós, arqueólogos europeus, também especialistas do Próximo Oriente. Parece que nada pode ser compreendido aqui, espécie de península da grande Ásia, sem ser primeiro ou ao mesmo tempo compreendido lá. Claro que essa necessidade é obstaculizada por toda a sorte de dificuldades logísticas.

Por exemplo, no livro “Premiers Paysans du Monde. Naissance des agricultures”, dirigido por Jean Guilaine e publicado em 2000 em Paris pelas Éditions Errance, há um artigo, entre vários, interessante para esta problemática, de François Valla, sobre “A sedentarização no Próximo Oriente: a cultura natufense” (pp. 13-30).

Como se sabe ao Natufense (12.000 a 10.000 a. C.) é normalmente atribuído o início das “aldeias” (um conceito que resulta da reunião de “casas”, por vezes de diferentes tipos) sedentárias, com “habitações” circulares em fossa, utensilagem microlítica, e uma regime de espectro amplo de caça e pesca. Tive a feliz oportunidade de visitar um dos seus locais mais carismáticos recentemente (Beidha, na Jordânia, depois “ocupada” no Neolítico pré-cerâmico B), em Setembro de 2009.

O autor, a propósito de “casa”, adverte logo (p. 14) que o termo “deve ser utilizado com prudência, embora pareça que as principais funções, técnicas, sociais e simbólicas das casas mais tardias sejam já cumpridas por certas das estruturas mais antigas do Natufense.” É muito interessante este discurso da continuidade (apesar da descontinuidade do Natufense mais recente...), e da procura de um elo de ligação entre as várias épocas da Pré-história desta região, neste caso em torno da “arquitectura”. Mais adiante, ao tratar das “aldeias”, refere-se a uma “casa” mais importante e melhor conhecida no sítio de Mallaha (Eynan, Israel), onde há toda uma série de inferências a partir das realidades observadas, que se poderiam comentar em pormenor, porque apontam sempre para “funcionalidades básicas”, assumidas como as mais prováveis. Mas há sempre algo que vem complicar... e diz-se (p. 19): “A maior parte do solo [da dita casa] não apresentava qualquer objecto marcante. Estes estavam concentrados entre a parede e o que podemos considerar a lareira principal. Ao lado de utensílios que se diria funcionais, tais como pilões, utensílios com ranhura, utensílios de sílex e de osso, encontravam-se objectos cuja razão utilitária – no sentido mecânico do termo – não salta aos olhos. Nesta categoria, incluiríamos uma calote craniana humana, uma semi-mandíbula de cão, os restos de uma gazela morta, e um grupo de pequenos seixos de cores diferentes. Não se pode excluir que este conjunto heteróclito remeta para o domínio do mito e das crenças.” Quer dizer, primeiro vê-se a dita casa como uma casa, identificando-se e deduzindo-se um conjunto de funções, e depois, naquilo que se não encaixa em tal preconcebido esquema, e dentro de um espaço cujo diâmetro varia entre 5 e 7 m., recorre-se ao domínio “religioso”... toda uma grelha interpretativa está aqui em filigrana que muito provavelmente é uma simples projecção das nossas dicotomias actuais, e que de certeza não é a mais apropriada para abordar uma realidade tão distante de nós, no tempo e espaço, mas também, certamente, no modo de conceber o mundo, incluindo o espaço construído, como seria o destas comunidades do Pleistoceno final...

Portanto, um trabalho que se adivinha rigoroso, metódico, mas que se molda por quadros de interpretação pouco propícios à recepção do completamente diferente, postura por excelência do arqueólogo, sobretudo o que estuda a pré-história num momento crucial como este.

Teatro

O que é preciso fazer, a partir de uma “história crítica social do teatro”, e circunscrevendo-nos ao mundo ocidental, é tentar perceber, por exemplo:

- Que tipo de “dispositivo” (no sentido de “aparelho ideológico”) ele constitui em cada uma das suas grandes “fases”, ou seja, para simplificar, e apenas referir algumas dessas “etapas”, no mundo antigo (grego) em que surgiu, no mundo renascentista e barroco, no mundo burguês da primeira modernidade (séc. XIX), e no mundo contemporâneo (sécs. XX e XXI) da crise da primeira modernidade e da emergência de uma segunda modernidade (ou pós-modernidade, para alguns).
- Em que é que as formas de teatro exprimem (espelham), e também antecipam e criam, formas de vida social, de relações de produção e de reprodução da vida social no seu sentido mais abrangente, e portanto de orientação das subjectividades, permitindo materializar, num espaço de “evasão”, as molduras da ideologia, ou seja, dar corpo espacial e temporal ao “dispositivo”.

- Qual é a importância e papel – central – do jogo, do faz-de-conta, do ritual, da representação, da actualização de não-ditos e da criação de outros não-ditos, ou seja, da ideologia, em toda essa operação fundamental para a construção da sociabilidade, para a legitimação das diferenças, para a catarse emocional e para a possibilidade das pessoas, a partir de espaços de “evasão” e de descompressão, serem incluídas em formas de discriminação (tornando a opressão não apenas em vontade consentida, mas em desejo e direito do indivíduo, inalienável precisamente no coração da alienação, da intimidade, do projecto desejante do indivíduo): quem assiste, quem participa, quem fica de fora, quem vê de perto, quem vê só de longe, quem é exposto, quem está na sombra, quem está em cena, quem está nos bastidores, etc.
- Quais as formas arquitectónicas, físicas, espaciais em que se plasmam e configuram as diversas condições históricas da representação, da performance, da encenação do mundo, da vida e dos seres, incluindo a fantasia e, portanto, a emoção, ou seja, a criação de subjectividades, a docilização dos indivíduos, a ideologia em suma que os faz sentir como vontade própria a própria vontade que lhes é imposta como necessidade inquestionável, como realidade. Ou seja, um mundo “objectivo” em que a questão fica de fora como um impossível pensável/sentível, quer dizer, como exclusão antes da exclusão, ou, se quisermos, como loucura. Isto é, pensar a alienação como máquina de fabricação desta partilha: o que é razoável e o que é louco/desviante/criminalizável. Esse “agenciamento”, essa partilha, está em causa no teatro, é a sua motivação mais primeira.
- Em suma, como é que o espaço do teatro permite “inculcar” nos participantes, actores e espectadores, um modelo de cosmos, de pólis, da tragédia/comédia humanas, e com é que ele antecipa/cria a crise das formas tradicionais de representação (séc. XX/XXI) – por outras palavras, como é que o teatro, na sua “arquitectura” (palco/plateia, formalidade/informalidade, centralidade no tecido urbano/teatro de bairro, de “caveau”, de “bas-fond” etc., etc.) e na sua praxis se organiza como máquina simbólica, produtora de realidades e contestadora das mesmas, como elemento do jogo/conflito social entre dominantes e dominados, incluídos e excluídos, entre formas legitimadas e formas em procura de legitimação/imposição, entre diversas representações do self, etc.

Questão política, questão de soberania, questão radical de articulação/dialogia/dialéctica entre vida e património, entre existência e arquivo, entre norma e desvio, revolta, fractura.

Paisagem: Portugal

Lembrando o meu mestre Orlando Ribeiro

Quando penso em Portugal, penso sobretudo numa praia, num litoral, numa espécie de limite que se esvai em espuma e em vultos e vento. Somos quase uma não existência, uma expectativa sobre o oceano. Há uma escassez – apesar do betão com que tentaram

encher tudo, preencher cada recanto, muito à maneira nacional. Donde saem pequenos canteiros garridos que resistem à acidez do ar.

Gosto do mar, mas gosto também desse mar interior que nos abraça pelo outro lado, a Meseta, planura de ausências e de pequenas vagas presenças que se destacam contra o céu próximo. A Meseta, a Espanha, é a nossa mulher fatal, atraente e trágica. Onde uma pessoa se interna com a sensação de poder rolar durante horas, horas infindas, ao som da música forte, entre um castelo e outro, como um dom quixote sob nuvens deslizantes, lentas como um sonho. Uma ilusão de western, de liberdade.

No meio, que resta – se só é grande tudo quanto não é Portugal e o rodeia – qual a fuga possível? Como se sai deste sufoco, agora que não temos caravelas nem viagens arriscadas a fazer? Agora que somos parte periférica de uma Europa limitada, mas asfixiante, em grande medida símbolo de uma variante de cultura que não era a nossa, que se nos impõe impiedosamente, em toda a sua tecnocracia poderosíssima? O Brasil fica longe, as antigas colónias afastam-se inexoravelmente: pertencem a outros mundos, e a única paisagem que nos unia, a própria língua portuguesa, são hoje muitas, aliás numa saudável miscigenação... os próprios brasileiros nos procuram porque somos a entrada nessa Europa mítica. Os melhores jovens querem é fugir daqui... desta máquina complicada, burocrática, vigilante, atrozante. Sítio de passagem, não-lugar que é Portugal... hipótese perdida de tirar partido do sub-desenvolvimento em que se encontrava em 1974. Mas os erros, mesmo graves, são quase sempre inevitáveis; não aprendemos com as “lições” dos outros, estamos a ser levados numa torrente.

Para escapar às pequenas dimensões de tudo, às urbanizações, às florestações e desflorestações, às festas populares do verão, ao mau gosto e a uma certa brutalidade, à pequenez e anarquia de todo o tipo, ao chic dos novos ricos e à miséria dos que tentam sobreviver (um desordenamento, uma desordem), restam-nos recantos e momentos, isto é, fragmentos. Refúgios. Cada um com os seus. De forma que Portugal é uma espécie de imaginação que cada um de nós tem de reconstruir permanentemente para aqui sobre(viver), e de teimosia daqueles que podiam escolher Paris, Londres ou outro sítio onde a actualidade está a acontecer, cosmopolita e trepidante. Onde está a emergir uma nova cultura, que eliminou, verdade se diga, a velha cultura mediterrânica, transformada, folclorizada em destino turístico. Mas nenhuma cultura jamais foi estática – isso é apenas uma manifestação da nossa nostalgia.

A paisagem portuguesa são fragmentos, idealmente fotografados, para não se ver o que o enquadramento evita. Se possível a preto e branco, e como que saindo da negrura. Espectral. Sem se cair no folclorismo ou na imagem fácil, Portugal vai-se desvanecendo em nós como a própria vida: as paisagens que já lá não estão, as pessoas que restam (mortas ou vivas), as estações de caminho de ferro abandonadas e vandalizadas, as pequenas capelinhas onde umas velhotas conversam entre si e com Jesus, num à-vontade intemporal. O país é essencialmente uma memória do que já não é. O Alto Douro antes das barragens, antes do pântano verde e poluído em que está transformado, quando o pequeno comboio que ia até Salamanca e chegava por aí ao Sud-Express e à Europa era, verdadeiramente, uma aparição, entre quintas de vinha e picos de pedra mirando-se mutuamente, num silêncio sobrecarregado e por vezes escuro.

Portugal só parece suportável fora do tempo, idealizado, mitificado, como todas as paisagens que o turista descobriu a partir sobretudo do romantismo. Mas os estrangeiros vêm e gostam; e os estudantes estrangeiros circulam, e acham bonito; e uma pessoa pensa

que a falta de experiência e de memória, inerentes à juventude ou ao estranho/estrangeiro (duas modalidades de recém-chegados), são as condições da mitificação que permitem que a vida se renove, mesmo aqui.

Se a paisagem é uma invenção moderna, Portugal também... e é com afã que desde o séc. XIX arqueólogos, etnólogos, geógrafos, historiadores e outros (embora em menor grau do que em países que conheceram a industrialização e a modernidade) se empenham em descobrir a "portugalidade", uma para cada gosto.

Por mim evito o desgosto de viver numa paisagem de empreiteiros e de poderes obscuros, que controlam os acontecimentos, refugiando-me cada vez mais num projecto, num país meu, um país sem país, uma areia sem pegadas onde vou tentando traçar um caminho cada vez mais solitário, uma paisagem de quem vem do deserto, como num filme de Wim Wenders. Esta impiedade, esta desumanidade tem a sua beleza, cultivada também desde os românticos. Evito as estradas, evito os engarrafamentos, tento evitar os radares escondidos para nos cobrarem uns impostos extra, cada vez viajo menos, já não reconheço Lisboa, a cidade em que nasci, e ainda não conheço o Porto, a cidade que me vi forçado, há mais de trinta anos, a adoptar. O lugar exacto onde estou, donde observo, onde ouço música e leio, onde tento evitar os loucos que nos rodeiam, a paisagem propriamente dita, deixaram de ter para mim grande importância. Desfocaram-se por cansaço e apatia (deles).

O que me importa é o que, com as mãos, o teclado e o monitor, posso construir aqui. Já que foi o único território que me deixaram temporariamente possuir. Vejo dum lado do apartamento a foz do Douro, com as suas torres de drogados, que felizmente não me impedem de contemplar o mar. E vejo do outro lado o jardim botânico do Porto, ou o que dele resta, depois de todos os retalhos a que foi sujeito pelas "acessibilidades". E vejo os carros passar a toda a pressa, dia e noite, entre lampiões apagados ou acesos. Estou como os lampiões. Sem pressa para ir a lado nenhum, febril a ler, flâneur de uma cidade interior, turista aqui dentro, habitante de uma paisagem que é um deserto, mas sempre com o olhar no horizonte: quem se aproxima?

"Funcionalismo" em arqueologia

No nosso país, felizmente, a arqueologia deixou há muito de ser apenas uma prática de amadores e de entretenimento.

Há duas gerações, pelo menos, que ultrapassaram isso: uma que é aquela a que pertença, e que trouxe para as universidades (sobretudo após o 25 de Abril) uma nova maneira de ver as coisas, propriamente científica, o que quer dizer problematizante dos métodos, dos objectivos, e das interpretações.

A outra, a seguinte, e que esquematicamente poderia ser a de um filho meu (agora por exemplo teoricamente na idade entre os 30 e os 40) que tornou a arqueologia progressivamente uma prática profissional implantada no terreno.

Sobre essas modificações, e suas implicações sociais e teóricas, tenho-me debruçado em muitos textos, nos livros publicados, etc, e não vou repetir-me constantemente. Reporto para eles.

Queria apenas focar uma noção de senso comum que percorre muitas das preocupações/interpretações de arqueólogos, incluindo os mais jovens, e que tem a ver com a determinação das supostas funções dos "vestígios" arqueológicos.

Já Gordon Childe, na primeira metade do séc. XX, falava do triplice aspecto da classificação arqueológica, que corresponderia a dar satisfação a três perguntas sobre um artefacto: para que servia? (função), quando foi feito? (cronologia), quem o fez? (autoria).

Podíamos dizer que a arqueologia experimental e a comparação etnográfica nos ajudaram muito no primeiro aspecto, a datação pelo radiocarbono no segundo e... o terceiro foi sempre um grande problema.

De facto, quem é esse “quem?” Uma “cultura”? Um sistema social?... a arqueologia processual dizia que o que o arqueólogo procura, por detrás do artefacto, é o homem (ou mulher) que o fez, e por detrás deste(s), o sistema em que estava(m) incluído(s).

Como se deve observar uma realidade arqueológica, seja ela muito remota, ou muito recente? Obviamente que a nossa tendência espontânea é de logo responder às três perguntas.

Mas, que é a função de um objecto?... não há palavra mais ambígua.

E porquê? Porque o ser humano não vive apenas num mundo denotativo, isto é, claro e simples, mas num mundo conotativo, metafórico, se quisermos, onde tudo aponta para outra coisa. Se isso é assim agora, em que eu posso interrogar uma pessoa para que serve uma coisa, e outra que está ao lado pode divergir, acrescentar outras informações, ou até discordar, o que não será relativamente a um artefacto arqueológico, cuja “história” completa eu não sei, e sobre o qual não tenho possibilidade de cotejar interpretações, ou conotações, daqueles que foram seus contemporâneos...

Tenho então de ter muito cuidado, para não me deixar levar por lugares-comuns, preconceitos, projecções do que para mim é evidente (mas para outros não), ideias retiradas de uma sociedade de consumo, onde tudo me aparece codificado como um conjunto de mercadorias prontas para uso, e cada qual classificada segundo a sua função ou multifunções. Numa sociedade destas, é fácil a tendência de julgar que há uma espécie de necessidades universais, a-históricas, básicas ou menos básicas, do ser humano, às quais cada objecto corresponde, para ajudar a satisfazê-las. Ora, como qualquer um sabe, não é nada assim. De modo que a palavra função tem logo à partida um lastro redutor, justamente dito funcionalista, num sentido pejorativo.

Uma função ou uso pode ser realizada/conseguido com recurso a objectos muito diferentes, e objectos iguais podem corresponder a funções ou usos muito diversificados.

Quando, para caracterizar genericamente certas formas, e as integrarmos numa tipologia, numa nomenclatura, lhes damos um nome tradicional, consagrado pelo hábito, pela tradição da disciplina, como “raspador”, “lareira”, “fossa” ou outro qualquer, sabemos que estamos a usar apenas uma convenção terminológica, que pouco ou nada diz sobre a ideia ou ideias que poderão ter estado presentes nas distintas etapas de vida que o objecto teve, até hoje. Porque os objectos tiveram a sua biografia, e por assim dizer, a sua sociologia.

Não nos podemos deixar levar por classificações a priori, sejam elas derivadas de um contexto local (se é algo revolido, pode ter sido uma lixeira, por exemplo) ou mais geral (se uma construção com muros está no topo de um monte, é defensiva) ou da observação directa de um artefacto, a uma pequena escala: se um vaso tem restos de comida carbonizada, é porque foi usado para a fabricação de alimentos, ou então foi produto de um ritual que envolvia o consumo (festivo ou não, colectivo ou não) de determinadas substâncias.

Um objecto teve a sua vida. Nada nos garante quais as suas etapas, quais as conotações e os contextos em que foi transcorrendo, até ir parar à posição em que o encontramos, posição essa quase sempre produto de acções naturais e humanas imbricadas.

Um objecto não é em regra um elemento passivo, espelho de uma ideia, materialização de um design mental apriorístico. É um elemento activo, é parte de um sistema simbólico (não confundir toscamente com ritual), e normalmente está articulado com crenças, com conotações, que vão muito para além de uma atribuição funcional simples. Uma seta, por exemplo, poderia ser considerada inoperante se não fosse pintada com determinada tinta, ou ornada com as penas de determinado pássaro. A sua funcionalidade “dependia” dessas conotações, ligadas a toda uma formação discursiva, a toda uma disposição da consciência, a todo um dispositivo, que ia muito para além até do verbalizado, ou expresso, ou eventualmente escrito. O que há de mais importante no funcionamento de uma sociedade é pressuposto, não expresso.

Simetricamente, temos também de ter cuidado na pretensa caracterização de objectos ditos de culto ou de ritual, porque em muitas sociedades, incluindo a nossa, há conotações simbólicas para tudo (não deixo a minha escova de dentes em geral à vista num hotel, sobretudo barato, porque temo infectar-me através da pouca higiene de quem limpa os quartos, por exemplo – o que se relaciona com toda uma subjectividade “minha” que eu próprio não controlo) e isso às vezes é difícil de distinguir de rituais ou de outras intencionalidades.

Quer dizer, e em suma: temos de utilizar nomenclaturas para caracterizar a realidade arqueológica (lamentavelmente designada como “registo arqueológico”, numa infeliz tradução da não feliz expressão inglesa “archaeological record”), a diferentes escalas, desde a mais micro à mais macro. Mas não devemos confundir os planos da análise, uma taxonomia com uma interpretação, embora as duas estejam relacionadas, como é óbvio. Certas normas disciplinares têm de ser partilhadas, como num hospital, por exemplo; mas quando se trata de pesquisa médica, o “paper” interessante é aquele que aporta novas maneiras de fazer e, sobretudo, novas maneiras de pensar esse fazer, obrigando-o a mudar. A rotina é a morte da imaginação, a redução do profissional a um tecnocrata, a um executor. A investigação é o contrário disso, é a anti-rotina, é a ousadia!

Criar, investigar, é estar atento à complexidade do real, às conotações dos elementos mais díspares, e isso implica cultura geral, cultura geral essa para a qual não basta nem um curso universitário (sobretudo agora na sua versão reduzida, para não dizer raquítica, de Bolonha), nem uma série de técnicas aprendidas, nem a intuição do senso-comum.

É preciso a insatisfação intelectual que resulta de um meio-ambiente “enervado” (no bom sentido), energético, electrizante, que problematize e desconforte os assentos fofos da vida pequeno-burguesa.

Em suma, é preciso lutar constantemente contra a tendência para o óbvio, e isso só se consegue estudando, lendo, olhando transversalmente, procurando outras visões, inter e transdisciplinarmente, para esclarecer melhor a realidade que nos cerca. Esclarecer melhor é um brilho, é um algo-mais... é o fulgor da inspiração, que vem depois de muito trabalho e de muito treino.

Quando o conseguirmos, seremos os primeiros a atrair a atenção de imensa gente interessante e inteligente, e a conseguir um estatuto para a arqueologia que ela, hoje, confundida pelos ignorantes como uma mera técnica, ainda não tem.

Não se trata de “fazer filosofia” – trata-se simplesmente de nos inspirarmos, sem restrições, em tudo quanto possa inspirar-nos para a descentração, o recuo, o olhar distanciado, crítico.

Foi isso o que disse – ou pretendi dizer – no final do debate havido no dia 6 de Dezembro de 2008, no Centro Unesco do Porto, debate esse aliás amplamente divulgado pela ADECAP, que o promoveu, e aberto a quantos nele quisessem participar, nomeadamente os nossos alunos, após a bela conferência que ouvimos, proporcionada por M.^a de Lurdes Oliveira, Lúcia Baptista, e Bárbara Carvalho (sobre sítios com fossas, e fossos, do Alentejo).

Escavar

O que há de mais fascinante numa “estação arqueológica” em estudo é exactamente ela constituir um conjunto complexíssimo de vestígios, de traços, mas de traços de algo que não está apenas ausente *agora*, no presente, mas *sempre esteve ausente*. Então, trabalhar com uma estação arqueológica é, precisamente, lidar com fantasmas de um fantasma maior, que nos assola: o que terá acontecido aqui? É impossível saber, foi impossível saber em cada momento em que aconteceu, ou em que tal foi perguntado, isto é, cada um dos “actores” de cada passado teria a sua versão, a sua visão, o seu ponto de vista, e esse era ainda o que emergiria de todo um icebergue inconsciente, de todo um dispositivo latente. Portanto, o passado é uma fantasia nossa, mas uma fantasia que se distingue da ficção ou da história infantil na medida em que ela tem de:

- parecer o mais possível verdadeira, isto é, aproximar as próprias costas das costas do fantasma de maneira a parecer senti-lo;
- ser partilhada por um conjunto de pessoas que comumente acreditam nela, assim a tornando verdadeira, pela convicção comum;
- basear-se num conjunto de técnicas, de protocolos, partilhados, para poder ser alvo de um trabalho de equipa;
- aparecer como uma recuperação memorial, com um monumento e um documento, simultaneamente, do que ocorreu *antes*.

A arqueologia, como aliás a história, desembocam em narrativas que correspondem a uma necessidade profunda de “ver o morto e de lhe fazer o luto”, isto é, de velar (ou desvelar) o corpo. Um sustentáculo para a memória.

O prazer de escavar está intimamente relacionado com este prazer fúnebre, que existe em todos nós (de forma mais ou menos intensa). Com esta pulsão pelo vestígio, com este assombro da ausência.

Ausência que em cada momento parece que vai virar para nós a face. A face que, se existisse, seria certamente horrível de ver, na sua monstruosidade, na sua insuportável inexistência. A verdade do nosso fantasma é assustadora. Esconjuramo-la na história/ficção e na história/memória. Procuramos loucamente ver, adivinhar o que está ali, sermos os primeiros a adivinhar, para não ter de ver a ausência que transportamos, que habitamos, que olha de dentro de nós como uma esfinge, e que é o nosso grande vazio irremediável.

Persistência

*é para mim o que faz a diferença entre
uma pessoa com valor e outra pessoa com valor*

*e essa diferença é um abismo, ou,
se quisermos ao contrário, uma catedral*

*uma catedral e um abismo
são ambas formas sublimes*

mas nós não podemos fazer abismos;

*porém, com arte e engenho,
podemos chegar a fazer catedrais.*

*o desejo, a pulsão, a juventude
de, apesar de tudo em contrário,*

recomeçar sempre, numa vontade da vontade.

*Acabado de rever no Porto em 3 de Novembro de 2009,
dia em que faleceu Claude Lévi-Strauss.*