

Maria Leonor Cutileiro Cerqueira Correia

Exclusão e simulação

5 narrativas que falam a exclusão social a partir de um não-lugar

Dissertação apresentada na Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto, para obtenção do grau de Mestre em Estudos de Desenvolvimento em Ciências Sociais e Educacionais, na área de especialização de Perspectivas Europeias sobre a Inclusão Social, sob a orientação do Professor Doutor António Manuel Magalhães Evangelista de Sousa e co-orientação do Professor Doutor Joaquim Antero Magalhães Ferreira.

Este trabalho partiu do princípio de que não é possível falar sobre exclusão social, sem antes perceber *quem fala e de onde* se fala.

Ao longo desta reflexão compreendi que a obrigatoriedade de auto-localização surgiu como necessária, não para (me) salvaguardar (d)as consequências éticas e epistemológicas do falar a exclusão social a partir de uma posição *social* de discurso (um discurso de classe, de profissão, de nacionalidade, de género, etc.) mas antes para dar conta da inevitável dimensão política da linguagem, neste caso, para dar conta da inevitabilidade da *marcação* de um lugar político, cada vez que se fala (sobre) a exclusão social.

Olhando para cinco textos (Torre Elfel, Os grafitis do sociólogo, Niagara Bar, Um certo vendedor da Cais e A agência do crime) por mim escritos a partir de interações quotidianas com pessoas e objectos, reconheci uma exclusão social existente em simulacros: signos cujos referentes eram alguns dos signos *clássicos* que constituem a 'exclusão social' socialmente construída: o pedinte, o migrante, o grafiti, a zona perigosa, o sem-abrigo, o institucionalizado. A simulação da exclusão social mostrou-me que esta é uma construção discursiva tão *insuportavelmente social* que para a conseguir *ver* (significar) foi necessário, justamente, simulá-la.

Reconhecendo o valor ontológico da linguagem de simulação concluo que as re-investidas de sentido que lhe atribuí nas cinco narrativas que aqui apresento foi uma forma de me relacionar (pela negativa, pela *minha diferença*) com outros (semelhantes) discursos que constroem... a exclusão social.

Nesse (não) lugar de conflito interno (em que estou só entre os meus) identifico a *emergência* da política.

This work is based on the principle that it is not possible to talk about what we call social exclusion, without first understanding *who is* talking and *from where* one is talking.

Throughout my analysis I understood that this compulsiveness of self-localization came about as necessary, not as a (personal) safeguard of/from the ethical, moral and epistemological consequences of a social exclusion approach, from a social position of discourse (a discourse of class, profession, nationality, gender, etc) but rather to account for the inevitable political dimension of language, in this case, to account for the inevitability of outlining a political setting every time social exclusion is discussed.

Looking into five texts (Eifel Tower, The sociologue's graffiti, Niagara Bar, A certain Cais salesman and The Crime Agency) written based on daily interactions with people and objects, I recognize a social exclusion existing in simulacra: signs whose references were some of the classic signs constituting the socially built 'social exclusion': the migrant, the beggar, the graffiti, the dangerous neighbourhood, the homeless, the institutionalized. Simulating social exclusion has shown me that this is a construction of discourse so *unbearably social* that to be able to see it (to learn its significance) it has been actually necessary... to simulate it.

Recognizing the ontological value of the simulation language, my conclusion is that the several onslaughts of meaning attributed to it in the following five narratives have been a way to relate (through denial, through *my difference*) with other (similar) discourses that build... social exclusion.

In this setting of internal conflict (lone amongst mine...) a political setting is identified.

Ce travail est parti du principe dont il n'est pas possible parler de l'exclusion sociale, avant de comprendre *qui parle* et *d'où on parle*.

Au long ma réflexion j'ai compris que cette obligation de auto-localisation est apparue comme nécessaire, pas pour (me) sauvegarder des/les conséquences morales et epistemologiques d'aborder l'exclusion sociale à partir d'une position sociale de discours (un discours de classe, de profession, de nationalité, de genre, etc.) mais si pour rendre compte de l'inévitable dimension politique du langage, dans ce cas, pour rendre compte de l'inévitabilité de marquer une place politique de chaque fois qu'on parle (sur) l'exclusion sociale.

En regardant les cinq textes (Tour Elfel, Les grafitis du sociologue, Niagara Bar, Un certain vendeur de la revue Cais, et L'agence du crime) que j'ai écrit basés sur des 'interactions quotidiennes avec des personnes et des objets, j'ai reconnu une exclusion sociale existante dans des simulacres : signes dont les afférents étaient certains des signes *classiques* qui constituent l' 'exclusion sociale' socialement construite : le mendiant-migrant, les grafiti, l'endroit dangereux, le sans-abri, l'institutionnalisé. La simulation de l'exclusion sociale m'a montré que celle-ci est une construction de discours si *insupportablement sociale* que pour réussir à la voire (à la signifier) il a été nécessaire, exactement... de la simuler.

En reconnaissant la valeur ontologique du langage de simulation, je conclus que les réinvestissements de raison que je lui ai attribué dans le cinq récits qui se suivent ont été une forme de me rapporter (par le refus, par *ma différence*) avec d'autres (semblables) des discours qui construisent... l'exclusion sociale.

Dans ce lien de conflit interne (seule parmi les miens...) j'identifie le tel lien politique.

Agradecimentos

Sem o tempo, a amizade e o amor de Stephen R. Stoer (1943–2005), António Magalhães, Antero Ferreira, Helena Barbieri, Fernanda Rodrigues, Lisete Costa, Celestina Silva, Sérgio Araújo, Ana Santos, Manuela Rodrigues, Teresa Alves, Inês Navarro, Joana Meireles, Maria Soares, Cristina e João Gesta, C.V.R. (1974–2002), Paulo Cutileiro Correia, Maria Amélia Cutileiro, Dionísio Correia, Marco Lourenço e Maria Cutileiro Lourenço, este trabalho não seria assim.

A todas estas pessoas, agradeço terem aparecido e ficado.

Índice

Introdução

A descoberta da linguagem	15
---------------------------	----

Parte I: Aparências

1 Torre Eiffel (Maio de 2005)	21
2 Os grafitis do sociólogo (Julho de 2005)	29
3 Niagara Bar (Outubro de 2005)	39
4 Um certo vendedor da Cais (Janeiro de 2006)	45
5 A agência do crime (Dezembro de 2006)	51

Parte II: Sentidos

A exclusão e as coisas	61
Signo, representação, simulacro	63
‘O simulacro é verdadeiro’	67
A linguagem da colecção	71
Melancolia e sedução na hiper-realidade	75
O/A excluído/a-simulacro, a exclusão-simulação	77

Parte III: Argumentos

Narratividade e simulação na sobremodernidade	87
A exclusão social e o/a excluído/a como signos (simulacros) de uma narrativa ontológica	97
A diferença, <i>in fact</i> , somos nós (dedicatória)	115

Conclusão

A descoberta da política	127
--------------------------	-----

Caminhos

Mostrar os esquiços	137
A leitora/leitura apressada (bibliografia)	141

Índice de imagens	159
-------------------	-----

Introdução

Existe, desde que a minha investigação sobre o tema da exclusão social tomou a forma de tese académica, uma primeira opção: a escolha da linguagem. Não a escolha da linguagem a utilizar na escrita do trabalho — o que seria talvez desejável para aqueles que sabem que sou designer — uma vez que, com o meu orientador, aprendi (a acreditar) que a linguagem não se escolhe: calha-nos. A escolha que aqui refiro é a escolha da linguagem como ponto de partida para pensar aquilo que chamamos de exclusão social. É sobre esta opção — que, retroactivamente, poderá ser considerada uma opção metodológica — que teremos de nos debruçar um pouco.

Pensar a exclusão social a partir de uma noção de linguagem inspirada pela leitura do prefácio de Eduardo Lourenço (s/d: 9–20) à tradução portuguesa da obra de Michel Foucault [1966] (s/d) *As Palavras e as Coisas* — noção esta que entendo como *a linguagem é o mundo a acontecer para nós, incluindo-se, claro, nós a acontecermos para nós mesmos* — advém de, no estudo da exclusão social, nunca me ter conseguido libertar do sentido espacial da palavra ‘exclusão’. ‘Exclusão’ e, implicitamente, ‘inclusão’, foram sempre, para mim, palavras do espaço e de um espaço bem terreno. Mais do que encontrar ou rever as origens e significados etimológicos, sociais/sociológicos, políticos, culturais do termo ‘exclusão social’, sempre me interessou manter em primeiro plano a sensação bem evidente e bem empírica do ‘estar fora’ e ‘estar dentro’ que as palavras exclusão e inclusão denotam. Foi portanto a dimensão espacial destas palavras que me conduziu à escolha da Linguagem, uma vez que, aceito que é por ela que o(s) tais espaço(s) do ‘dentro’ e do ‘fora’ são gerados. Citando Eduardo Lourenço (*ibidem*: 16), ‘a linguagem é “linguagem do exterior”, fala sem sujeito, complicação da relação do homem com a espacialidade, relação finita, quer dizer, idealmente configurada pela morte’.

Podemos sempre questionar de que espaço ou de que espaços falamos quando falamos de inclusão, exclusão e linguagem. Em ‘Palavras de Ordem’, uma das suas últimas obras, Jean Baudrillard (1929–2007) diz-nos que ‘o destino’ é a ‘separação definitiva e irreversível’ (Baudrillard 2001: 53). É neste sentido que encaro a linguagem como um destino: a linguagem faz a primeira separação e dá-nos o primeiro outro. E, mesmo que esse primeiro outro seja um mesmo, ele é gerado pela linguagem, logo, é ela que nos dá o nosso primeiro destino: sermos outros para nós mes-

mos. Deste modo, esta tese, escrita no contexto de um Mestrado Europeu com especialização em ‘Perspectivas Europeias sobre Inclusão Social’, constitui-se como um olhar sobre um olhar¹ (o meu) acerca da exclusão social. Parte-se do princípio de que não é possível falar de inclusão e exclusão, incluídos ou excluídos, sem uma primeira contemplação da nossa (minha) própria *situação*. Como diria James Clifford (1989): ‘Saber quem és significa saber onde estás. O teu mundo tem um centro que carregas contigo.’²

É justamente este ‘centro’ (etno? ego?) que me é mostrado pela linguagem e é dele que não me consigo libertar. Por esse motivo, é com ele e a partir dele, que inicio a minha reflexão. Observemos a aparência da linguagem que *me fala* a exclusão social, para mais tarde, na segunda parte (‘Sentidos’), consultarmos a teoria suscitada por aquilo que os meus olhos viram. Eventualmente, poderão confirmar-se as palavras do geógrafo Ulf Strohmayr (1997: 163) quando diz que ‘Every where implies a reason.’³

1. A percepção de que era possível, numa tese académica em ciências sociais, ocupar uma posição em que construo conhecimento ‘olhando o meu olhar’ foi, em parte, suscitada pela leitura de um texto de Moisés de Lemos Martins (1997: 169–191) intitulado ‘A escrita que envenena o olhar. Deambulação pelos Território Fortificado das Ciências do Homem’, no qual o autor acompanha criticamente o *linguist turn* das ciências sociais.

2. Na versão original do texto de James Clifford, em inglês, a subtileza da convergência entre o ‘ser’ e o ‘estar’ é bem visível, através do sempre sugestivo verbo *to be*: ‘To know *who you are* means knowing *where you are*. Your world has a center that you carry with you.’ (itálicos meus)

3. Optei por não traduzir esta citação, uma vez que, no meu entender, o seu alcance teórico (e estético) reside justamente na fusão sonora (impossível no português) das palavras inglesas ‘why’ (porquê) e ‘eye’ (olho). Neste trabalho, todas as traduções do inglês para o português foram feitas por mim, excepto as devidamente assinaladas.

Só as pessoas superficiais não julgam pelas aparências.

O mistério do mundo é o visível, não o invisível.

Oscar Wilde

in Against Interpretation

Susan Sontag [1966] s/d: 3

Os cinco textos que se seguem são textos datados, produzidos entre 2005 e 2006. Constituem cinco reflexões suscitadas por interacções com pessoas, objectos, palavras e lugares, ocorridas num quotidiano urbano local (Porto e Lisboa) e aqui descritas *de memória*. Quer essas interacções, quer as reflexões que acerca delas faço, acabam por dar conta de um olhar (o meu) que vê excluídos e exclusões em corpos e lugares concretos, como se de referentes se tratassem.



TORRE ELFEL - PARIS

** No mês de Maio de 2005, um miúdo tipo Roma começou a aparecer junto ao portão principal da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, situada (ainda) no edifício da rua do Campo Alegre, no Porto. Durante dois dias cruzamo-nos. Invariavelmente, pedia-me moedas, acenando com um molhinho de cartões. Comecei por ignorá-lo: pressas súbitas e chamadas de telemóvel imaginárias disfarçavam o meu desconforto, que não era provocado pela situação de um miúdo a pedir. A verdade é que, durante estas passagens, o descontrolado interesse pelos cartões que o pedinte tinha na mão, causava-me um certo embaraço (era como se as fabulosas imagens que se adivinhavam dentro daqueles cartões não pudessem ser o único motivo para uma possível interacção com o miúdo). No terceiro dia, não aguentei: dei a moeda e recebi o cartão. E, lembro-me que, no dia seguinte, fiz a mesma coisa, para conseguir um cartão de outra cor. Leonor, relato escrito de memória em Outubro de 2005 **

Numa primeira abordagem ao episódio que acabo de descrever, o comentário que apetece fazer diz respeito a um eventual (meu) etnocentrismo⁴, perceptível nos seguintes detalhes:

- ao incluir este episódio numa tese sobre exclusão social, estou a partir do princípio que um pedinte ‘Roma’, de alguma forma, seja ela qual for, se relaciona com a ‘exclusão social’;
- sem hesitar, refiro o pedinte como um miúdo ‘tipo Roma’, essencializando-o nessa expressão;
- ao ‘comprar’ cartões a um pedinte, sem questionar, vivo a normalidade de um

4. Stoer e Magalhães (2005: 138) consideram o etnocentrismo como um ‘modelo de conceptualização/legitimação da diferença fundado na boa consciência civilizacional do Ocidente. A alteridade não só é julgada a partir dos cânones estabelecidos como normais, como esta normalidade se torna normativa, isto é, a forma de pensar, de viver e de organizar a vida das sociedades ocidentais é obviamente postulada como superior à das outras sociedades e culturas. A história torna-se, assim, num processo de juízo civilizacional feito a partir do ponto fixo: o BEMCHUC (brancos, organizados socialmente pelo estado, masculinos, cristãos, heterossexuais, e tendencialmente urbanos e cosmopolitas)’. Com esta definição, esclareço que o etnocentrismo que aqui quero apontar diz respeito à *naturalização da minha normalidade*, mais do que a valorização dessa normalidade como superior à (a)normalidade do miúdo que pede moedas em troca de estranhas imagens.

Estava em plena Transilvânia, terra de dráculas, mágicos e bruxos. No meio da turbulência dos solavancos do autocarro, semicerrei os olhos, não sei se para fugir ao medo ou ao cansaço. Imaginei ciganas predizendo o destino atribulado da viagem, por entre acordes de velhos violinos, sabendo da forte presença dos *Roms* na região.

espaço, a cidade, em que naturalmente co-existem pessoas que pedem moedas ('eles') e pessoas que dão ('nós');

— esta é uma história contada na primeira pessoa e provavelmente este encontro constitui uma 'história' apenas para quem a conta.

No entanto, olhando de novo para as imagens dos cartõezinhos do miúdo Roma, passa-me pela cabeça a possibilidade de esquecer todos motivos pelos quais, naquele dia e naquele lugar, um miúdo 'tipo Roma' pede e eu (alguém que tenta identificar o seu próprio etnocentrismo) dou. Recusando a futilização de um talvez pós-moderno gosto por imagens mal impressas, aceito ser cativada por uma 'Torre Eifel' que ninguém sabe onde fica, como signo de uma linguagem com a qual componho o imenso texto que é 'Roma'. Se tivermos em conta as palavras Roland Barthes (cit. in Olsen, 1990: 199), quando diz que

'Um texto é feito de múltiplas escritas, esboçado a partir de muitas culturas que entram em relações de diálogo, paródia e contestação mas, existe um lugar onde esta multiplicidade se foca: esse lugar é o leitor e não, como se tem dito, o autor. O leitor é o espaço onde todas as citações que constroem a escrita se inscrevem, sem que nenhuma delas se perca; a unidade de um texto reside não na sua origem, mas sim no seu destino'.

conseguimos perceber que 'Roma' pode ser um conjunto de significantes, 'escrito' pelos olhos de quem lê. De facto, o nosso quotidiano já não existe sem homens, mulheres e crianças Roma que pululam nas esplanadas e semáforos, tocando acordeões e trompetes, acompanhados de mini-cães que ferram cestinhos onde podemos colocar (mais) moedas. Já nem me lembro de como era a cidade, antes de eles chegarem, quer pelo seu pé, quer pelas reportagens dos interessantes suplementos dos jornais de fim-de-semana, ou mesmo pela 'deambulação' de um sociólogo do quotidiano.

Para mim, 'Roma' compõe-se com imagens, sons, palavras, enfim, marcas que se deslocam (Barthes, s/d: 14) e às quais junto agora a memória de um 'por favor aceite este objecto para uma pequena ajuda. Os meus cumprimentos muito obrigado', a Torre Eifel e a Nossa Senhora de Fátima com os três pastorinhos a seus pés.

CALENDÁRIO 2005

	Janeiro	Fevereiro	Março	Abril
S	3 10 17 24 31	7 14 21 28	7 14 21 28	4 11 18 F
T	4 11 18 25	1 E 15 22	1 8 15 22 29	5 12 19 26
Q	5 12 19 26	2 9 16 23	2 9 16 23 30	6 13 20 27
O	6 13 20 27	3 10 17 24	3 10 17 24 31	7 14 21 28
S	7 14 21 28	4 11 18 25	4 11 18 F	1 8 15 22 29
~	F 8 15 22 29	5 12 19 26	5 12 19 26	2 9 16 23 30
D	2 9 16 23 30	6 13 20 27	6 13 20 P	3 10 17 24
	Maio	Junho	Julho	Agosto
S	2 9 16 23 30	6 13 20 27	4 11 18 25	1 8 F 22 29
T	3 10 17 24 31	7 14 21 28	5 12 19 26	2 9 16 23 30
Q	4 11 18 25	1 8 15 22 29	6 13 20 27	3 10 17 24 31
O	5 12 19 F	2 9 16 23 30	7 14 21 28	4 11 18 25
S	6 13 20 27	3 F 17 24	1 8 15 22 29	5 12 19 26
S	7 14 21 28	4 11 18 25	2 9 16 23 30	6 13 20 27
D	F 8 15 22 29	5 12 19 26	3 10 17 24 31	7 14 21 28
	Setembro	Outubro	Novembro	Dezembro
S	5 12 19 26	3 10 17 24 31	7 14 21 28	5 12 19 26
T	6 13 20 27	4 11 18 25	F 8 15 22 29	6 13 20 27
Q	7 14 21 28	F 12 19 26	2 9 16 23 30	7 14 21 28
O	1 8 15 22 29	6 13 20 27	3 10 17 24	F 15 22 29
S	2 9 16 23 30	7 14 21 28	4 11 18 25	2 9 16 23 30
S	3 10 17 24	1 8 15 22 29	5 12 19 26	3 10 17 24 31
D	4 11 18 25	2 9 16 23 30	6 13 20 27	4 11 18 F

POR FAVOR ACEITE ESTE
OBJECTO PARA UMA
PEQUENA AJUDA.

*OS MEUS
CUMPRIMENTOS
MUITO
OBRIGADO*



**Feliz
2005**

Depois destes cartões, olharei o próximo Roma como um texto onde se incluem estes elementos.⁵

À primeira vista, a invocação da noção de ‘texto’ (de Barthes) pode parecer despropositada, uma vez que, quando nos colocamos na posição do ‘leitor’ cujo olhar constrói ‘Roma’, estamos a reforçar ainda mais o sentido de uma leitura que é nossa, perpetuando o etnocentrismo que referimos inicialmente. No entanto, é importante dizer que ‘o texto’ aparece aqui como uma ferramenta conceptual valiosa. Ler ‘Roma’ significa estilhaçar em mil pedacinhos uma hipotética essência de Roma e é nesse espaço de fragmentos que agarramos aquele que melhor activa, desperta, desvenda a nossa especificidade pessoal, social, cultural, talvez a *nossa diferença*, incluindo-se nessa diferença o nosso gosto por imagens estranhas. Encarar ‘Roma’ como um texto, é ver nele uma continuação de mim, ou melhor, é perder nos outros o meu princípio, a minha origem: é deixar de perceber onde começo eu e acaba ele e essa indeterminação sabe-me bem.

Com a história dos cartões também dou conta de um olhar para o outro que parece não ser determinado exclusivamente por canônes vindos de fora. Que estruturas sociais me fazem cobiçar ‘cartões de visita’ a um pedinte e depois, mais tarde, incluí-los numa tese académica como materiais pertinentes para falar de exclusão social? Talvez as indústrias culturais, nomeadamente o cinema, com os filmes de Emir Kusturica, onde a música dos velhos violinos nos mostram os ‘Roma’ lá, no seu sítio de origem, ou talvez as revistas, museus e objectos de design que orientam o meu olhar para uma certa estética vernacular de modo a que dou por mim a apreciar a louca combinação de imagens, palavras e símbolos que o miúdo Roma mostra nos seus cartões.

Mesmo depois de sugerida um olhar modelado por *estruturas* de informação

5. Passado pouco tempo depois de escrever este texto, cruzei-me com dois rapazes ‘tipo Roma’, que andavam pela marginal da Foz, no Porto, a mirar as banhistas e a pedir moedas a alguns turistas. Mal os vi, olhei de imediato para as suas mãos, em busca de cartões. E lá estavam eles. Apercebi-me da imagem de uma santa vermelha. Dessa vez, o encontro não me levou a trocar moedas por cartões. Não existiu da minha parte nenhum intuito de comparação, nem sequer curiosidade acerca da produção destes magníficos objectos. Em que gráficas são impressos? Com que matrizes? Quem faz as composições? Existirão oficinas especializadas em produzir *marketing* para pedintes? Estas são perguntas possíveis, para as quais nunca procurei uma resposta, uma vez que o que me interessa é parar no exacto momento em que *incluo* ‘os Roma’, como hipotéticos excluídos, no pensamento que me faz viver o quotidiano.

Todas as noites, quando as suas lâmpadas se acendem e o monumento se torna visível a muitos quilômetros de distância, o ex-libris de Paris passa a ser uma marca registrada.

e comunicação, fico com a sensação de que, de facto, estas estruturas estão lá, prévias, mas que, no entanto, cabe-me a mim fazer a monitorização da intensidade da acção dessas estruturas em mim. Para todos os efeitos, sou eu que escolho com que anúncio publicitário, teoria científica, música, poema ou filme construo o meu olhar sobre o ‘Roma’, ou seja, é em nós que as estruturas sociais e culturais se reflectem e precisamente por esse motivo, somos nós que lhes devolvemos a sua imagem, agora reconfigurada pelo nosso trabalho de agência.⁶ Assim, se reconhecermos a nós próprios a capacidade de mediar, gerir, trabalhar ‘as regras e os recursos’ (Giddens, 1992) das estruturas sociais e culturais, talvez possamos pôr em causa a legitimidade dos discursos estruturais que nos fazem tomar o pedinte por excluído. Por exemplo, a partir do momento que ‘Roma People’ é o tema de um módulo do mestrado europeu sobre inclusão social, a academia constrói um discurso que inclui ‘Roma’ como ‘excluído’⁷. No entanto, ao apresentar numa tese académica sobre exclusão social a história de uma interacção com ‘Roma’ baseada num gosto por imagens mal impressas, assumimos esse gosto como uma afectividade com a qual conseguimos, ao menos, desafiar uma noção prévia (estrutural) de exclusão: afinal, quando falamos em Roma, de que exclusão se fala? Aliás, quando falamos ‘Roma’⁸ por que se fala de exclusão?

6. Obviamente que o que está aqui em causa é a noção de reflexividade proposta por Beck et al. (2000: 189) segundo a qual ‘Na modernização reflexiva, as mudanças estruturais forçam a agência a libertar-se da estrutura, forçam os indivíduos a libertar-se das expectativas normativas das instituições da modernidade simples e a envolver-se na monitorização reflexiva dessas estruturas, assim como numa automonitorização na construção das suas próprias identidades. (...)’

7. Faço esta alusão para mostrar que encaro a própria organização de conteúdos do curso como ‘informação’ que precede um meu olhar sobre quem está ou não está excluído.

8. Neste texto não existiu a preocupação de evitar o termo ‘Roma’, substituindo-o, *a posteriori* pelo termo correcto, que seria ‘cigano’. Isso deve-se ao facto de, no meu entender, a própria palavra ‘Roma’ funcionar como um signo que dá conta de sons que se mesclam, de forma incerta — *Roms*, *Romani*, *Roma*... — e com os quais construo o pedinte *vagamente migrante*...

GRAFFITTI

JOÃO TEIXEIRA LOPES

**NOVAS QUESTÕES
DE SOCIOLOGIA URBANA**

Conteúdos e «orientações» pedagógicas

EDIÇÕES

AFRONTAMENTO



Nesta reflexão pretende-se muito menos do que abordar os grafitis enquanto expressão social e cultural de origem decifrável⁹. Com ‘os grafitis do sociólogo’ pretendo reflectir sobre as ligações directas que, seguindo um conjunto de ‘regras anónimas’ (Foucault 2005: 159), diariamente fazemos entre os mais variados signos, constituindo discursos modeladores da nossa maneira de estar e de olhar.

Observemos um excerto da proposta de conteúdos e ‘orientações’ pedagógicas para a cadeira de Sociologia Urbana, elaborada pelo sociólogo João Teixeira Lopes (2002: 63–67)

‘(...) Quanto às diferentes modalidades de aulas práticas, passo a fornecer uma potencial concretização dos debates e das visitas de estudo. Um dos **debates** poderia perfeitamente centrar-se na questão da construção social das violências urbanas (...) insistiria nos argumentos de Luís Fernandes, nomeadamente quando refere que “os agressores aparecem claramente identificados: *gangs* juvenis, imigrantes desenraizados, toxicodependentes, etnias marginalizadas...”. Seria crucial neste momento do debate fazer referência às estratégias de estigmatização e de criação de um “inimigo público”, utilizando, por exemplo, Goffman.

Seguidamente, o eixo de discussão orientar-se-ia para as políticas repressivas (...)

Intimamente ligada a esta problemática, uma das **visitas de estudo** poderia incidir na visita a locais da cidade, geralmente periféricos e perto de certos bairros sociais (embora alguns dos exemplos se situem “explosivamente” em locais de grande centralidade física e simbólica) onde existe uma grande profusão de *graffiti*. Qual a razão desta escolha? Antes de mais para reforçar a percepção da forte carga imagética e iconográfica das cidades, ao mesmo tempo que se estimula o recurso à pesquisa visual, através do registo vídeo e fotográfico, conside-

9. Para uma contextualização dos grafitis das cidades, remeto para Martha Cooper e Henry Chalfant (*Subway Art*, 1984), que com as suas máquinas fotográficas acompanharam os primeiros *writers* e *crews*, do início dos anos 70 e durante toda a década de 80, concentrando-se essencialmente nas estações e nas carruagens do metro de Nova Iorque, local onde o movimento (tal como o conhecemos hoje) encontra as suas raízes — neste livro podemos ainda ficar familiarizados com as técnicas do grafiti e com o vocabulário utilizado pelos *writers*. Para um panorama mais recente, sugiro a visita ao sítio <http://www.graffiti.org> (10/01/2008), onde se podem visualizar grafitis de todo o mundo, enviadas pelos próprios *writers* e ainda o sítio <http://www.graffgirlz.com/> (10/01/2008) onde é possível ver, por país, os murais de diversas *crews* femininas. É ainda possível consultar o artigo do New York Times de 21 de Julho de 1971 (invariavelmente referenciado pelos sociólogos que abordam este tema) onde o suposto primeiro *writer* (TAKI 183) é entrevistado — ver http://www.ni9e.com/blog_images/taki_183.pdf (10/01/2008).

Através da câmara, as pessoas tornam-se compradoras e turistas da realidade

Susan Sontag

In *On Photography*

[1977] 1979: 110

rando os *graffiti* na sua qualidade de documentos ou textos “cujo significado deve ser desocultado como qualquer outro” desassossegando o observador. Mas, principalmente, pelo significado social e cultural destes traços citadinos, autêntico “livro urbano” no dizer de Marisa Monte. (...) Merece destaque, igualmente, a sua assunção como manifesta contracultura, atacando os valores morais e políticos dominantes, bem como a lógica da sociedade capitalista e da “alienante” sociedade de consumo, representada em particular pelos *media*. Com uma nítida conotação étnica, o movimento, integrado num conjunto multiforme de várias formas de expressão artística (música — *rap*, *rhythm and poetry* e *hip-hop* —, artes plásticas, cinema, *happenings* e *performances* em “ambientes” urbanos), foi rapidamente importado para os subúrbios das grandes megalópolis europeias, ganhando em diversidade étnica (os brancos suburbanos aderem igualmente em massa), formando, assim, uma frente unida de jovens excluídos contra uma determinada política territorial. (...) As fotografias e os registos vídeo demonstrariam, estou certo, a diversidade de temas e de estilos, possibilitando, posteriormente, uma análise de conteúdo multifacetada desta poética e imagética urbana de contracultura. (...) No entanto, importa deixar uma questão para debate: o essencial da cultura *hip-hop* faz hoje parte do *mainstream* das indústrias culturais e da difusão em massa, entrando por isso, no espaço-tempo do capitalismo avançado. Que alteração de conteúdos provoca esta consagração? Que novos destinatários são cativados? Que modos de recepção se activam? Sobreviverá o seu potencial contracultural? Tema para outro debate! (...)

Há um ano atrás, numa primeira leitura do texto que acabo de transcrever, deixei-me surpreender pelo facto de, no contexto de assuntos como as ‘violências urbanas’ (*ibidem*: 63) ou o ‘medo à cidade’ (*ibidem*: 65), o sociólogo e professor universitário propor uma visita de estudo a zonas da cidade onde os *problemas* se transformaram em *poemas*, registáveis em fotografias e vídeo. Na minha opinião, parece existir nesta proposta um pôr em conjunto de assuntos que elimina à partida as hipóteses de *não* associar os grafitis a uma espécie de revolta de jovens excluídos. Ver os grafitis como poética e imagética urbana de contracultura é, de certa forma, tentar reencontrar a força e legitimidade de um colectivo subversivo, quase como que o resto de um sindicato alternativo que luta contra um inimigo comum e identificável: o sistema invariavelmente repressivo que João Teixeira Lopes (*ibidem*: 66–67) identifica (quase orgulhosamente) com o caso Giuliani:

‘(...) ao decretarem guerra aos *graffiti*, o *Mayor* de Nova Iorque, Rudolph Giuliani, e o seu chefe de polícia, William Branton, desenvolveram uma cruzada sem quartel às paredes gra-

PAST CITY

fitadas e aos seus criadores, promovendo, inclusivamente, métodos sofisticados de descodificação dos estilos e das assinaturas, de modo a prenderem os seus actores, mesmo sem serem em flagrante “delito”. Uma vez mais, a politização das respostas à transgressão da normatividade dominante e dos poderes hegemónicos assume contornos repressivos (...)

Assim, as sombras das *crews* colam-se bem a *coisas* como ‘a exclusão’ pois esta é de facto uma categoria discursiva que ainda (até quando?) nos permite pensar a sociedade em termos de ‘grupos’: incluídos e excluídos, pobres e ricos, normais e desviantes, etc.

Contudo, e no meu entender, tomar os grafitis como prova de uma resistência possível à ‘alienante sociedade de consumo’ (*ibidem*: 66) constitui uma ilustração... nostálgica¹⁰. Mesmo quando no final da sua proposta pedagógica, João Teixeira Lopes põe em causa a sobrevivência do poder de contracultura do grafiti e da cultura hip-hop, referindo que ‘o essencial da cultura *hip-hop* faz hoje parte do *mainstream* das indústrias culturais e da difusão de massa, entrando, por isso, no espaço-tempo do capitalismo avançado.’ (*ibidem*: 67) está a passar para segundíssimo lugar a legitimidade dos produtos culturais *per se*, como se a música *rap* ou o grafiti só existissem enquanto expressões decifradas e decifráveis pela sociologia, que as dualiza ora como formas de resistência a um sistema político repressivo ora como produtos do capitalismo avançado.

Contrariamente ao sociólogo, o meu olhar sobre os grafitis não é do tipo curioso ou averiguador. Aos meus olhos, os riscos *sprayados*, nascidos nas periferias e no *underground* nova-iorquino, estão já para além de todo e qualquer problema de expressão. Os grafitis tornam-se uma matéria quase sem princípio nem fim, que modela o espaço, espalhando o urbano, continuando-o. Quando julgamos que a cidade nos abandonou, ela está ali, trazida pelos grafitis na fábrica abandonada de Vila Franca de Xira (que miramos através da janela fixa do alfa pendular),

10. E lembro as palavras de David Harvey (2005: 85) ‘(...) o impulso nostálgico é um importante agente do ajuste à crise’, neste caso a uma eventual crise de representação da exclusão social. Fazem também sentido as palavras de Baudrillard (1991: 14), que será citado posteriormente neste trabalho, mas que desde já antecipo: ‘Quando o real já não é o que era, a nostalgia assume todo o seu sentido. Sobrevalorização dos mitos de origem e dos signos de realidade. Sobrevalorização de verdade, de objectos e de autenticidade de segundo plano. Escalada do verdadeiro, do vivido, ressurreição do figurativo onde o objecto e a substância desapareceram.’

nas brechas da VCI (onde um fã dos *Blind Zero* lhes dedica um espectacular mural, por debaixo de um pontão) ou nos casinhotos de chapa que guardam ferramentas agrícolas, bem no meio da planície alentejana. Dá-me paz virar uma esquina bucólica da cidade e pelo meio de árvores com camélias ver escrito na parede *your ex miss you*. Aos meus olhos, os grafitis *desghettizaram* a cidade. Ao proporcionarem percursos acompanhados — com a presença de um *tag* onde menos se espera sintome acompanhada, mesmo sem pertencer a nenhum grupo — os grafitis destroem qualquer noção de periferia e exclusão territorial. E, tomar os criadores destes fantásticos murais como ‘uma frente unida de jovens excluídos contra uma determinada política territorial’ é limitar o carácter genuinamente transgressor dos grafitis, como se o objectivo da transgressão fosse apenas o de provocar a ira dos *mayors* e dos polícias das cidades. Na minha opinião, a transgressão operada pelos grafitis é uma transgressão espacial que se mostra aos milhares de olhos que diariamente saem à rua e se fazem às estradas; transgredindo e nublando as fronteiras entre os espaços público e privado, nacional e internacional¹¹, urbano e rural, os grafitis são hoje um património comum (da humanidade?) e anónimo, com o qual é possível construir um mapa mental da nossa existência quotidiana. Neste sentido, a colagem grafiti-exclusão social parece-me, a mim, um desatento *click!* ideológico.

** Numa manhã de Julho de 2006, entro num cafezinho na Foz (Porto). É um sítio onde se reúnem casais reformados com bom aspecto, jovens mães com carrinhos de bebés e grupos de senhoras que tomam águas e cafés, após o passeio matinal. Dirijo-me ao balcão e cruzo-me com uma pessoa conhecida. É uma mulher com cerca de 50 anos que faz decorações para casamentos, é sensível ‘às artes’ e faz questão de nunca esconder essa sensibilidade. Cumprimentamo-nos e pergunta-me ‘O que está a fazer agora?’. Nunca sei muito bem como reagir a este tipo de questões, mas lá disse qualquer coisa do género: ‘Estou a escrever a dissertação para um mestrado que comecei aqui no Porto’. Sabendo que sou designer, diz: ‘Sobre design, imagino, não é?’. Respondo ‘Por acaso não. Tem a ver com exclusão social...’, provocando na senhora uma reacção surpreendente: ‘Ah, mas que interessante,*

11. Em www.graffiti.org (10/01/2008) é possível ter-se a percepção do grafiti como linguagem, uma vez que, independentemente das diferentes línguas, alfabetos e temas, um mural no Irão, na Rússia ou no Japão são identificáveis... enquanto grafiti.

QUEREMOS MENTIRAS NOVAS

que interessante! Assim pode falar dos grafitis...é que são giríssimos! Há grafitis com uma expressão fantástica...e de facto, tem tudo a ver: grafitis e exclusão social. Uma designer a escrever sobre exclusão social ... é muito interessante falar dos grafitis, não é? É que têm cá uma expressão ...'.
Respondi 'Pois... Bem, então adeus!' e saí do café, atordoada e completamente na dúvida se eu tinha dito alguma coisa sobre ser designer e fazer uma tese sobre exclusão social, falando acerca de grafitis'.

Leonor, relato escrito de memória em Agosto de 2006 *



** Em Outubro de 2005, por uma circunstância profissional, frequentei assiduamente a rua dos antigos Banhos de S. Paulo, junto ao Cais do Sodré, em Lisboa. A zona não me era totalmente estranha, pois tinha sido numa dessas ruas que, alguns meses antes, tinha passado de carro à noite e ficado com os olhos vidrados nos nomes dos bares que lhe dão (má) fama: Estocolmo, Arizona, Europa, Texas, Niagara, Shangri-lá, Arizona e eu, num travelling inesquecível. Assim, numa das manhãs que fui trabalhar, uma vez que estava a pé e tinha comigo a máquina fotográfica, decidi ir registar alguns destes nomes em néon. Meti-me pela tal rua e enquanto fotografava alguém me puxou um braço. Uma mulher, vestida de gangas claras e justas, apontava alternadamente para a minha máquina e para uma fachada, que eu fotografava nesse preciso momento. Lembro-me de perguntar ‘Qual é o problema?’, mas a mulher só fazia barulhos estranhos. Passou-me pela cabeça que poderia ser muda e tentei adivinhar o que queria: ‘Quer saber o que é que eu estou a fazer?’, ‘Uh’ respondeu afirmativamente com a cabeça e sempre a puxar-me o braço. Respondi ‘É que eu acho os nomes destes bares muito lindos, por isso ando a fotografar’. A mulher pareceu ficar surpreendida e puxou-me de novo o braço, desta vez quase a arrastar-me. Na altura, não pensei duas vezes e deixei-me ir. A partir daí, sem alternativa de escolha, iniciou-se uma surpreendente ‘visita guiada’. A mulher conhecia outras mulheres que faziam as limpezas matutinas nos bares, depois da noite. Assim, fomos entrando nesses espaços onde o cheiro dos cigarros se misturava com o cheiro do ‘líquido verde’. Quando saímos de um deles, cá fora, paramos em frente ao Niagara Bar, que estava fechado e entaipado. Aí, a mulher apontou para a fachada do bar; bateu nos braços e fez um gesto como se estivesse a injectar. Depois, fez uns barulhos que pareciam tiros e apontou novamente para a porta do bar. Rodando uma chave imaginária, fechou os olhos e levantou as sobrancelhas numa expressão de ‘fechou, acabou-se’. Perguntei ‘Fizeram uma rusga?’ e a mulher confirmou com a cabeça. Depois, apontou para ela própria e fez uns movimentos com o corpo. Perguntei se já tinha dançado ali. Voltou a confirmar com a cabeça. Olhando de novo para o Niagara Bar, esfregou os dedos como que a contar muito dinheiro, enquanto dizia ‘hu-u-u’, muito contente. Percebi*

É somente lá que nascem as histórias.

Lá, nos olhos de quem olha.

Wim Wenders

In Une Fois. Images et histoires

(1994: 16)

que o Niagara tinha sido, em tempos, um bom bar. E assim continuamos, até ao fim da rua, durante mais uns dez minutos. Através de um diálogo (?) em que eu construía as frases que pensava que a mulher dizia e ela confirmava ou negava com a cabeça, imaginei-a como stripper nos anos oitenta, conhecedora de marinheiros heroinados e traficantes perigosos, numa rua animada por neons e rusgas policiais que terminavam em tiroteios. Nessa noite, contei a história do meu encontro a um amigo lisboeta, que também conhece esta zona. Quando referi que a certa altura uma mulher me tinha agarrado o braço, o meu amigo pergunta: ‘Roubou-te a máquina?’.

Leonor, relato escrito de memória em Novembro de 2006 *

A imagem mais forte que guardo do encontro na rua dos néons wenderianos é sem dúvida a da mulher *stripper*-imaginária dos anos oitenta e a sua quase-bizarra mudez. O facto desta personagem apenas confirmar ou negar as minhas suposições, mostrou-me o modo ‘monologuista’ como construimos histórias a partir daquilo que vemos. As perguntas que fiz à mulher durante a visita guiada ao interior dos bares, foram na verdade perguntas dirigidas a mim mesma, na esperança de que uma fascinante e perigosa história de prostitutas, marinheiros e rusgas se confirmasse... na *minha presença*. E, quando me deixei encaminhar neste percurso alternativo lembro-me de sorrir para dentro, com a maravilhosa sensação de quem *tem acesso às coisas como elas são*. Acontece que, *as coisas são aquilo que são*, mas sempre para aquele que as olha enquanto tal. Concerteza que a rua dos néons, a fachada do Niagara Bar e a mulher muda já foram mil vezes olhados, interpelados e interpretados. Naquela manhã calhou-lhes o meu olhar que os organizou numa história provocada por múltiplas referências: os néons partidos pareciam tirados dum qualquer filme do Wim Wenders, a mulher muda lembrou-me Nadine, uma personagem (que recordo como muda) de *Twin Peaks* (a série mítica, realizada por David Lynch nos anos 90) e eu própria, de máquina na mão, senti-me uma versão portuguesa da Diane Arbus¹²,

12. Diane Arbus (1923–1971) fotógrafa americana, passou parte da sua vida misturada com o *underworld* nova-iorquino, fotografando prostitutas, anões, deficientes, *junkies*, travestis. A propósito dessas imagens, diz Sontag (1977: 36) “As fotografias dos desviantes e verdadeiros *freaks*, não acentuam a sua dor, pelo contrário, mostram o seu desapego, a sua autonomia.(...) A dor é mais legível nos normais: o casal de velhos que discute num banco do jardim, a empregada de um bar de New Orleans, em casa, com o seu cão de porcelana, o rapazinho em Central Park segurando firmemente uma granada de brincar.(...)” (tradução minha). De facto, os *freaks* de Diane Arbus mostram-nos que marginalidade e desvio não são necessariamente sinónimos de exclusão.



privando com os *freaks* nacionais. Deste modo, interessa-me sublinhar o facto de, em determinado dia e em determinada hora, a interacção, bem real, com uma estranha, numa zona tida como ‘perigosa’ (*‘roubaram-te a máquina?’ perguntou o meu amigo*) ter sido mediada por uma série de ambientes e personagens do tipo ‘ficcional’, retirados aleatoriamente dos meus arquivos de referências pessoais. De facto foi com uma amálgama aparentemente incoerente e eclética de informação (Wim Wenders, Diane Arbus, David Lynch) que suavizei um face-a-face provavelmente duro, tivesse eu reagido de outra forma à aproximação da mulher muda. Na verdade, impressiona-me o facto destas imagens serem tão vivas, tão fortes, tão reais ao ponto de comandarem a reacção bem concreta do meu corpo à aproximação de uma estranha: foram estas imagens que fizeram os meus pés seguirem, um atrás do outro, a mulher que me puxou o braço e não me roubou a máquina fotográfica.

Com ‘Niagara Bar’ afirmo brevemente que é (também) com as frágeis aparências que atacamos, defendemos, incluímos, excluimos ou simplesmente contemplamos, determinados indivíduos e territórios. Foram, são, as frágeis aparências (neste caso *frames* de filmes e fotografias memorizadas) que, para o bem e para o mal, me levam a decidir na hora ‘h’ o que fazer, que direcção tomar. Ao contrário do que dizia a raposa para o Príncipezinho de Saint-Exupéry ([1946] s/d: 74), *o essencial é mesmo visível aos olhos*.

Transitory Gardens, Uprooted Lives



Diana Balmori and Margaret Morton

** Uma vez, em Lisboa, reparei num certo vendedor da revista CAIS¹³, ‘working not begging’¹⁴ à porta do Saldanha Residence, um shopping pequeno e relativamente ‘bem frequentado’, junto à Praça do Saldanha, em Lisboa. Aquilo que me fez fixar este rapaz novo e barbudo, foi a maneira estranha como se apresentava: de pé, imóvel e calado, segurava a revista em frente à cara. Quem olhasse de frente, via como que um corpo com cabeça de revista. Dois dias mais tarde, passei por ele outra vez. Estava exactamente no mesmo sítio, na mesma atitude performativa. Notei que, enquanto com uma das mãos segurava a revista em frente à cara, com a outra agarrava um telemóvel e enviava (ou lia) mensagens escritas.*

*Nesse mesmo dia, à noite, sento-me na praça da alimentação do dito shopping, para jantar tardiamente. Nem de propósito, avisto o suposto sem-abrigo, sentado duas mesas à frente da minha. A sacola das revistas está pousada na cadeira ao seu lado e vejo que toma café calmamente com uma rapariga de ar alternativo, tipo Bairro-Alto. Pouco tempo depois, saem os dois, abraçados. Enquanto os via desaparecer dou por mim a pensar: ‘Aposto que este rapaz é um estudante de sociologia ou antropologia, a fazer-se passar por sem-abrigo e vendedor da Cais, para ver as reacções das pessoas que passam. Está aqui durante o dia e à noite a namorada vem ter com ele, jantam e vão-se embora.’ Leonor, relato escrito de memória em Novembro de 2006 **

Por força das mil e uma imagens que informam o meu conhecimento acerca dos sem-abrigo, inevitavelmente construí um sem-abrigo-tipo: ele é uma essência latente que acaba por despertar quando confrontada com a aparência bem concreta do vendedor da *Cais* que acabei de descrever. Aqui, percebo que o sem-abrigo

13. Para uma contextualização das origens e disseminação deste tipo de publicação — o *street paper* — ver o sítio da International Network of Street Papers, <http://www.street-papers.org/> (10/01/2008) da qual a associação CAIS é membro.

14. ‘Working Not Begging’ (qualquer coisa como ‘Estou a trabalhar, não a pedir’) foi o slogan de uma campanha lançada no País de Gales, pela *Big Issue* (o equivalente da *CAIS*, no Reino Unido), para fazer face às agressões verbais (do tipo ‘arranja um trabalho!’) e físicas reportadas pelos vendedores da revista, como se vender a *Big Issue* não fosse... trabalhar. Para um enquadramento mais detalhado ver: <http://www.bigissue-cymru.co.uk/pages/wnb/newsfeaturehtm.htm> (10/01/2008)

YOUR MANIAS BECOME SCIENCE

por mim idealizado *não* tem um aspecto limpo, *não* utiliza um telemóvel, *não* janta em *shoppings* bem frequentados, e *não* tem namorada, uma vez que todas estas características, foram (por mim) estranhadas. Para além desta descoberta — a do ingrato estereótipo — aquilo que realmente me fascinou na história que acabo de descrever foi a justificação que encontrei para explicar um sem-abrigo atípico. Uma vez que os seus ‘traços’ não correspondiam aos traços do *verdadeiro* sem-abrigo, por mim *imagizado*, aquele vendedor só podia ser um estudante de ciências sociais ou um antropólogo a fazer investigação acerca dos sem-abrigo vendedores de jornais de rua. Foi precisamente esta constatação — que nunca desejei confirmar, uma vez que ‘desvendar’ se, efectivamente, aquele rapaz era ou não um sem-abrigo não seria tão interessante quanto o assinalar dessa dúvida — que me pareceu relevante para ser partilhada numa tese académica sobre exclusão social.

Imaginar que um sem-abrigo atípico pode ser um investigador a realizar trabalho de campo, mostra-nos o quão cientificizada a temática da exclusão social se encontra. A sofisticação das ciências que estudam o social parece ter chegado a um ponto em que é muito provável que *o sujeito se faça passar pelo objecto*. Se assumirmos, pelo exercício intelectual, que o vendedor da *Cais* acima descrito é realmente um cientista a trabalhar, de imediato nos ocorre que este investigador procura dar conta do *how does it feel to be* um sem-abrigo e vendedor da revista *Cais*. No entanto, e na minha opinião, este sentimento é um sentimento impossível, pois o que o hipotético cientista experimenta é o olhar dos *outros iguais a ele* — os ‘com-abrigo’ — sobre ‘os sem-abrigo’; o que ele experimenta é o olhar dele sobre ele próprio, como num espelho, defronte do qual voluntariamente se colocou. Ora, esta situação bizarra, em que usamos os outros (neste caso um sem-abrigo, vendedor da *Cais*) para no fundo olharmos para nós mesmos faz de nós uns seres interessantes... para nós mesmos. Parecem então fazer sentido as palavras de Scott Lash (2000: 164):

‘(...) Demasiado frequentemente nós, dentro dos sistemas periciais, “nós” que constituímos a opinião pública formada, olharemos de soslaio para o “neotribalismo” dos neonazis nas bancadas dos estádios da anómica Alemanha de Leste, por exemplo. Talvez fizessemos melhor se redireccionássemos o olhar para mais perto da nossa casa. Talvez pudéssemos chegar a ganhar coragem para colocar as questões radicalmente difíceis: ou seja, para nos interrogarmos se quiçá não somos nós as neotribos.(...)’



Em 1990, uma sondagem do New York Times revelou que 68 por cento dos americanos que viviam em cidades viam pessoas sem-abrigo, várias vezes, no decurso da sua rotina diária (...). A frequência destes encontros provocou uma forte resposta na opinião pública. Os sem-abrigo foram comparados ao grafiti e reprovados por andarem a pedir.

Joel Blau

In The Visible Poor: Homelessness in United States

(1992: 3-4)

De facto, o modo como olhamos e interrogamos outras formas de vida, o modo como avidamente as queremos estudar enquanto fenómenos de exclusão acaba por dizer mais acerca de nós e das nossas *manias tornadas ciência* (Barbara Kruger, cit. in Linker 1990: 53) do que propriamente acerca das vidas alheias.

A informação excessiva, afirma-se, é uma das melhores induções ao esquecimento.

David Harvey

In *Condição Pós-Moderna*

[1989] (2005: 315)

Um dia fui à caixa do correio e no meio das coisas que não interessam a ninguém houve um folheto cujo título me chamou a atenção: ‘Segurança e bem-estar comunitário, a responsabilidade de todos’. Abri-o e vi que se tratava de uma publicação resultante da parceria entre a Câmara Municipal de Lisboa e uma intrigante ‘agência de notícias de prevenção ao crime’ chamada CPN Europe, cuja missão aqui transcrevo (a partir do folheto):

‘A CPN Europe é uma agência especialista em comunicação, criada com o propósito de divulgar e partilhar informações de várias iniciativas de prevenção do crime, delinquência e segurança comunitária. O nosso trabalho é efectuado em toda a Europa, através de livretes como este e de um sítio da Internet, dedicado à troca de informação. Este site é aberto ao público e a todos os profissionais que trabalham no ramo da prevenção e da segurança. Opiniões e comentários relativos à publicação são sempre bem vindos. Para deixar o seu contributo, basta aceder ao sítio www.cpneurope.com. Uma vez que contém contactos importantes, por favor mantenha o livrete perto do telefone. Os nossos melhores cumprimentos, A Equipa CPN Europe’ (sic)

Continuando a folhear o livrete, constatei que descrições de diversas iniciativas institucionais promotoras da inclusão social se misturavam com ‘conselhos gerais para uma melhor segurança’ (do tipo ‘Nunca abra a porta a estranhos’), anúncios de stands de automóveis, laboratórios de análises e escolas de yoga.

Segundo a lógica aglutinadora da informação difundida neste folheto, os projectos promotores da inclusão social são encarados como iniciativas de prevenção do crime e da delinquência, constituindo um discurso que criminaliza a exclusão social. Mas, à parte da indiferenciada amálgama de intenções deste estranho livrete, aquilo que verdadeiramente me chamou a atenção foi o ambiente de determinadas imagens. Vejamos quais e porquê.

A obsessão da comunidade

Uma das iniciativas apresentadas no livrete da CPN Europe é o ‘Programa de Prevenção Secundária e Inclusão do Plano Lx’, cujo objectivo seria ‘o apoio à população toxicodependente, sem-abrigo, arrumadores de carros, imigrantes em situação de rua e indivíduos que recorrem à prática da prostituição’. Na imagem que acom-



PROGRAMA DE PREVENÇÃO SECUNDÁRIA E INCLUSÃO

O Programa de Prevenção Secundária e Inclusão do Plano Lx para a Cidade de Lisboa tem como objectivo o apoio à população toxicodependente, sem-abrigo, arrumadores de carros, imigrantes em situação de rua e indivíduos que recorrem à prática da prostituição.

Este Programa contempla:

- > Equipas de Rua Especializadas (diurnas e nocturnas)
- > Gabinetes de Apoio e Atendimento
- > Unidades Móveis de apoio ao nível da saúde
- > Centros de Abrigo e Acolhimento
- > Centros Ocupacionais
- > Unidades de Inserção na Vida Activa

Estes apoios diversos permitem acompanhar cada indivíduo, desde a situação de rua, bem como ao longo do todo o seu percurso de inclusão.



O Programa de Prevenção Secundária e Inclusão do Plano Lx assenta no pressuposto que, só através de uma intervenção integrada entre os diversos serviços da comunidade que trabalham nestas áreas de actuação é que se poderão obter resultados consistentes. Assim, a partir da necessidade de enfrentar problemas concretos e comuns, cuja solução não está ao alcance de cada um isoladamente é essencial que os diversos serviços possam articular, trabalhando em rede. Trabalhando de forma integrada potencializa-se a capacidade de adoptar as "melhores práticas" e produzir mudanças, especialmente se elas são construídas a partir do saber e do poder partilhados.

Assim, a Câmara Municipal de Lisboa, através do Plano Lx, assumiu o papel de dinamizadora de redes, possibilitando a troca de experiências e espaços de reflexão onde todos são protagonistas.

panha a descrição deste programa as pessoas estão de costas (para o leitor do folheto) e apresentam-se de roupão e chinelos (excepto uma mulher, no lado direito da imagem; talvez seja a psicóloga ou a assistente social). Uns vêem televisão — que está em cima de um armário-tipo-arquivo — outros fazem pacotinhos que amontoam em cima de uma mesa (parecem os *kits* individuais de talheres e guardanapo utilizados nas cantinas) e outros ainda, num canto escuro, talvez joguem às cartas, não dá para ver bem. Abaixo desta imagem grande, vejo duas outras, pequeninas: uma delas mostra um espaço, ao que parece, uma ‘sala de convívio’ sem pessoas, mas repleta de cadeiras de plástico cor-de-laranja e mesas, tipo esplanada. Na outra imagem vejo um quarto com três beliches, vazios.

Estas três imagens, fazem-me pensar no contraste gigante que parece existir entre condutas pessoais de desvio e os espaços destinados ‘à inclusão’, pautados por uma quase obsessiva ideia de comunidade. Nestes espaços, os objectos são organizados em função da utilização comum: os roupões e chinelos vestem o grupo, as cadeiras, mesas, cinzeiros e baralhos de cartas instigam ao convívio, os beliches rentabilizam o espaço e proporcionam noites pouco solitárias. Todo este ambiente faz-me esquecer que ali, naqueles espaços, os seres de costas e de roupão, têm cada um o seu nome, a sua origem, as suas histórias, as suas coisas. Há ali uma sensação de *ground zero*, como se a partir destes espaços não existissem passados individuais. Esta é uma sensação estranha, pois *sabe-se* que foi precisamente a conduta pessoal destes indivíduos que os institucionalizou. Sei também que a quase aniquilação dessa conduta passada faz parte das ‘experiências de mortificação’ identificadas por Erving Goffman (2005: 126–127) da seguinte forma

‘o novo internado percebe que está despojado de muitas das suas defesas, satisfações e afirmações usuais e está sujeito a um conjunto relativamente completo de experiências de mortificação: restrição de movimento livre, vida comunitária, autoridade difusa de toda uma escala de pessoas, e assim por diante. Aqui começamos a aprender até que ponto é limitada a concepção de si mesma que uma pessoa pode conservar quando o ambiente usual de apoios é subitamente retirado.’

É precisamente a *visibilidade da ausência de sinais pessoais* nas imagens descritas, que me faz crer que aquilo que os habitantes destes espaços partilham entre si é precisamente essa ausência, esse vazio. Por contraste, lembro-me do vivíssimo testemunho de um anónimo ‘R.S.’, ‘intermediário de terreno’ de José Luís Fernandes

YOU CONSTRUCT INTRICATE RITUALS
THAT ALLOW YOU TO TOUCH
THE SKIN OF OTHER MEN

‘Miradouro de Sta. Catarina. (...) Diz-me o R.S. [com agrado e saudade]:

— Antigamente era para aqui que vínhamos. Deus me livre. E então com ácido? Um gajo ter isto tudo ao alcance da mão! Vês esta paisagem toda? Estas casas, tudo? Sabes o que é tê-los ao alcance da mão, como uma maquete, poderes mexer nelas? E acrescenta:

— Às vezes dá-me umas saudades desse tempo!... As coisas que já se fizeram na vida... (24 Nov.)’

Este foi um testemunho que há muito memorizei, pela beleza da descrição (sempre adorei a parte da ‘maquete’) e porque dá conta do livre arbítrio e do interesse que a experiência ‘de desvio’ pode ter para quem a vive. Não é difícil encontrar motivos estruturais e investigação que expliquem como fenómenos desviantes podem, eventualmente, estar relacionados com a exclusão social. No entanto, facilmente esquecemos que existirão sempre factores que pertencem apenas ao foro privado e íntimo de quem vive essas experiências, e que a preservação desse mundo pessoal deverá ser, moralismos à parte, respeitada e incentivada.

A intimidade escancarada no roupão e no chinelo não prova necessariamente que a intimidade destas pessoas é devastada. No entanto, aos meus olhos, este é sem dúvida um forte indício do ‘estatuto público’ que adquiriu a vida íntima dos institucionalizados. O direito de aceder e conhecer minuciosamente, através de imagens, as rotinas das populações institucionalizadas é, para nós, supostos incluídos, um direito tão adquirido que a vida íntima dessas mesmas instituições é-nos bem indiferente. Já nem sequer somos *voyeurs*, porque nada se esconde: as ‘instalações’ são voluntariosamente mostradas neste folheto, quase em jeito de promoção imobiliária. Os beliches em bom estado e a ‘sala de convívio’ bem apetrechada asseguraram-nos que, naquela instituição, ninguém está só ou abandonado. A transparência é sinal de credibilidade e essa credibilidade é absolutamente necessária à continuidade da ideia de inclusão. Mas, sem querer diabolizar a questão, não resisto à pergunta-tentação: não será a ‘comunidade’ um outro nome para a vigilância?

Os capítulos que se seguem constituem o ‘ensaio’ de uma justificação teórica — construída maioritariamente a partir das teorias de Jean Baudrillard em ‘Simulacros e Simulação’ [1981] 1991 — com o qual procuro dar sentido às ‘Aparências’ que os meus olhos viram.

Uma noite, eu estava a bordo de um helicóptero da aduana espanhola que localizou com o holofote um barco cheio de migrantes. Meu coração deixou-se tocar por eles. Eram cerca de quarenta pessoas. Tentei imaginar as histórias de vida que haviam precedido aquele momento partilhado, de pânico e desapontamento. Para a Espanha, porém, eles não passavam de migrantes anônimos num barco que, daquela vez pelo menos, não ia entrar na Europa.



'Já não há esperança para o sentido. E sem dúvida que está bem assim: o sentido é mortal. Mas aquilo sobre o que ele impôs o seu reino efêmero, aquilo que ele pensou liquidar para impor o reino das Luzes, as aparências, essas, são imortais, invulneráveis ao próprio niilismo do sentido ou do não sentido. É aí que começa a sedução.'

Jean Baudrillard

in *Simulacros e Simulação* (1991: 201)

Para construir um enquadramento teórico que possa dar sentido às 'Aparências' mostradas anteriormente, vem-me à memória uma imagem, uma outra aparência, *radicalmente diferente* daquelas que até aqui mostrei. Falo da fotografia de um barco lotado com migrantes africanos que, ao atravessar o estreito de Gibraltar, é capturado pela polícia espanhola... e pela objectiva de Sebastião Salgado, o fotógrafo que, na minha opinião e sobre vários aspectos (incluindo a sua história de vida) é um *clássico* das *imagens generosas* da exclusão.¹⁵

Se à referida imagem (a do barco lotado de migrantes africanos) juntarmos a reflexão de Baudrillard proposta anteriormente — a da sedução das aparências perante a morte do sentido — imediatamente se impõe a questão da relação entre as aparências e os sentidos com que construímos a exclusão social e o/a excluído/a.

Embora saibamos que, por uma definição supostamente consensual, não existe um ser empírico, *real*, um referente, ao qual possamos chamar 'a exclusão

15. E falo aqui concretamente das imagens de *Êxodos* (Salgado, 2000). Nas palavras do autor (*ibidem*: 7): 'Este livro conta a história da humanidade em trânsito. (...) Durante seis anos, em quarenta países, trabalhei em meio a esses fugitivos — nas estradas ou nos campos de refugiados, ou ainda nas favelas urbanas onde eles frequentemente iam parar. Muitos atravessavam os piores momentos das suas vidas. Estavam assustados, mal alojados e humilhados. Mesmo assim, aceitavam ser fotografados porque, acredito, queriam que seu sofrimento fosse divulgado. Sempre que possível, eu lhes explicava que a minha intenção era essa. Muitos não faziam mais do que prostrar-se diante de minha câmera e dirigir-se a ela como se fosse um microfone.' Mais adiante, o autor identifica a sua história pessoal com as histórias daqueles que fotografa (*ibidem*: 9): 'É provável que a ideia deste projecto esteja ligada ao facto de que me mudei diversas vezes ao longo da vida. (...) Nada há de surpreendente, portanto, no facto de eu me identificar com exilados, com migrantes, com pessoas que estão inventando novas vidas para si mesmas longe dos lugares onde nasceram — e, inclusive, de sentir certa cumplicidade com essas pessoas.' É neste sentido, o de que 'o problema do outro é o nosso problema' (Stoer e Magalhães, 2005: 138) que considero as imagens de Salgado como *olhares de generosidade*.

social’ ou ‘o excluído’, sabemos também que, na *verdade do dia-a-dia*, estas são realidades que cada um de nós facilmente percepçiona e nomeia (conforme se verificou na primeira parte, onde a nomeação da exclusão não pareceu muito problemática). São justamente estas percepções tão claras e evidentes que me levam a re-olhar para as *coisas* que incitam essas nomeações.

A perspectiva em que me coloco é aquela que me permite olhar para os materiais — e como veremos esses materiais são signos — com os quais construí (construo) excluídos/as e exclusões e tentar perceber porque é que essas coisas se confundem com uma exclusão e um excluído/a que parecem ser originais, que parecem ser os tais referentes impossíveis de existir. Neste trabalho fala-se da capacidade que a linguagem tem de criar a realidade, da capacidade que a linguagem tem de criar mundos privados, essenciais para quem os habita.

Signos, representação, simulacro

Se considerarmos que

‘(...) os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem a sua linguagem, os seus esquemas perceptivos, as suas permutas, as suas técnicas, os seus valores, a hierarquia das suas práticas — fixam logo de entrada para cada homem as ordens empíricas com que ele terá que lidar e em que se há-de encontrar (...)’ (Foucault, s/d: 51–52)

podemos afirmar que os códigos que regem o *nosso* entendimento do fenómeno exclusão social, ou seja, os códigos com os quais *vemos* ‘a exclusão social’ e ‘o excluído’, são códigos que conduzem e fixam o nosso olhar em superfícies *sob* as quais imaginamos existências reais de sofrimento, privação, discriminação, injustiça social. Acontece que, a construção da ‘exclusão’ e do ‘excluído/a’, a partir daquilo que aparentam ser, parece não ser suficiente para sustentar a complexidade destas mesmas realidades. O défice de realidade de que as aparências dos signos sofrem, faz com que tentemos minimizar a sua superficialidade fixando-as em representações.

Deste modo, e relembrando a imagem sugerida anteriormente — a fotografia de migrantes, resgatados pelo fotógrafo Sebastião Salgado — poderemos dizer que esta é uma representação, ou melhor, uma *re-apresentação* do signo ‘migrante ile-

gal', que nos garante um reforço do significado que se oculta sob a aparência não-representada, uma aparência incapaz de fazer valer a realidade, a verdade do signo 'migrante ilegal'. 'O migrante ilegal', esse signo constituinte de uma linguagem com a qual Salgado (e outros) *olham o mundo a sofrer*¹⁶, já não é o mesmo signo depois de representado pela imagem fotográfica. A extrema importância da sua existência enquanto signo — e concretamente a extrema importância do seu significado — provocou no fotógrafo o desejo de atribuição de uma renovada aparência, uma aparência cuja força pudesse acompanhar a pura (e dura) realidade do signo 'migrante ilegal'. Ora acontece que esse reforço foi de tal forma eficaz que, essa nova aparência — a imagem que Sebastião Salgado apresenta em *Êxodos* (2000: 42–43) — tomou o signo de assalto. O signo 'migrante ilegal' tem agora uma existência ainda mais *visível*, e foi precisamente o reforço da sua aparência que ampliou a realidade do corpo que atravessou o estreito de Gibraltar. Esse corpo, esse ex-referente, linguarejado pelo signo 'migrante ilegal', é matéria palpável e indubitavelmente real: *ele circula* nas revistas de fotojornalismo, *ele existe* na própria figura de Sebastião Salgado, o fotógrafo também-ele-migrante, *ele participa* nesta tese acadêmica sobre exclusão social.

Assim, podemos dizer que, depois de representados, os signos (neste caso, o signo 'migrante ilegal') já nada referem que não seja a materialidade da sua própria representação (neste caso, a folha de papel, a película fotográfica). Depois de representados, os signos podem entrar na lógica da simulação, eles podem ser simulacros: signos que, devido ao excesso de significação, perderam o seu referente original, signos que, pela renovada materialidade das suas aparências, *aparentam ser referentes*. A esta produção de real, Baudrillard (1991: 14) chama hiper-realidade:

'Quando o real já não é o que era, a nostalgia assume todo o seu sentido. Sobrevalorização dos mitos de origem e dos signos de realidade. Sobrevalorização de verdade, de objectos e de autenticidade de segundo plano. Escalada do verdadeiro, do vivido, ressurreição do figurativo onde o objecto e a substância desapareceram. Produção desenfreada de real e de referencial, paralela e superior ao desenfreamento da produção material: assim surge a simulação

16. É importante referir que Salgado procura determinadas realidades. Daí, e neste contexto, considerarmos o 'migrante ilegal' como signo. Salgado fotografa exactamente o mundo que *a ele se mostra*: refugiados, migrantes, guerra, fome, opressão. Salgado fotografa signos e ao fixar determinadas aparências, produz modelos de simulação dos próximos refugiados, dos próximos migrantes, das próximas fomes, das próximas opressões.

IF YOU CAN'T FEEL IT
IT MUST BE REAL

na fase que nos interessa — uma estratégia de real, de neo-real e de hiper-real, que faz por todo o lado a dobragem de uma estratégia de dissuasão.’

Foi portanto das aparências que parti e é a elas que regresso: este é o seu poder de atracção. E, se é aqui ‘que começa a sedução’ (*ibidem*: 201), é também aqui que começa o desconforto: como poderei afirmar que o sofrimento e mesmo a exclusão são signos que nada referem a não ser a matéria da sua própria representação? Com que legitimidade nego a *realidade* de corpos que sofrem, discriminados, privados, injustiçados: *eles não existem*? Como é possível deixar-me seduzir por exercícios que fazem desaparecer ‘a exclusão social’ e ‘o/a excluído/a’ nos negativos fotográficos, na tinta que imprime imagens e escreve livros? Instalada neste constrangimento, continuo a minha reflexão.

‘O simulacro é verdadeiro’

Sem rodeios, Baudrillard (*ibidem*: 7) inicia ‘Simulacros e Simulação’ com o seguinte excerto d’O Eclesiastes:

‘O simulacro nunca é o que oculta a verdade — é a verdade que oculta que não existe. O simulacro é verdadeiro’

Nesta aparente armadilha teórica, revejo uma provocante oferta de informação: será a hiper-realidade baudrilliana uma visão ideológica do real, uma vez que ao aceitar a realidade do simulacro, aceita o seu valor de verdade? Estará Baudrillard a apregoar uma nova moral, apontando o dedo a uma ‘humanidade’ que se auto-aniquilou nos seus signos? Parece-me que não. Ao declarar o *fim do real no hiper-real*, o autor instala-nos num território estranhamente nosso. Baudrillard envolve-nos numa imensa positividade, lembrando que o nosso mundo é o mundo da linguagem e que os signos são a matéria, são o real¹⁷.

17. A simulação de que Baudrillard nos fala, nada tem de ilusório, nada tem que ver com o desaparecimento ou a substituição do real; pelo contrário, a simulação mostra-nos a possibilidade do real. Este argumento é abordado em profundidade por Richard Butler (1999) numa obra intitulada, justamente ‘Jean Baudrillard: The Defence of the Real’ (curiosamente, na contracapa deste livro podemos ler um comentário do próprio Jean Baudrillard, considerando o livro de Butler como o único escrito até à data — na altura, 1999 — que explorava cabalmente as suas ideias).

Em 2001 deu-me na cabeça ser DJ (DiskJockey). Olhem bem... como é que um gajo com Paralisia Cerebral e torto pode ser DJ? Ok, tinha apenas que montar um PC com dois CD-Roms e duas placas de som e já está! Falei com o meu amigo do jornal e ele disse-me que já havia um programa de DJ para PC. Tirei-o da net e agora sou o DJ ET. Como um ser extraterrestre (é como eu me sinto às vezes).

Rui Reinho

In 'Sou o Rui Reinho, tenho 30 anos e Paralisia Cerebral'

2007:11

Vejamos então de forma essa linguagem actua:

O que é um/uma toxicodependente? Teoricamente, nego a existência de um referente toxicodependente (já alguém o viu?) mas, na verdade do dia-a-dia, não posso negar que ‘o/a toxicodependente’ é absolutamente visível, referenciável. Ele materializa-se num corpo que sofre, num texto etnográfico, num herói publicitário (que disse ‘não às drogas’), num rendimento social de inserção, num *kit* de prevenção encontrado no chão, num projecto de redução de danos, numa ‘zona perigosa’, num criminoso, num personagem da telenovela, num familiar próximo. O mesmo se pode dizer da pessoa com a deficiência: ele/a é um/a campeão/ã para-olímpico, uma cadeira de rodas¹⁸, uma escultura em Trafalgar Square¹⁹, o Super-Homem, uma identidade, uma disciplina opcional num mestrado sobre exclusão social...

A questão, *o problema*, é que, segundo Baudrillard (*ibidem*: 26–29)

‘(...) tudo isto é verdadeiro ao mesmo tempo e a busca da prova e mesmo da objectividade dos factos não pára esta vertigem da interpretação. É que estamos numa lógica de simulação, que já nada tem a ver com uma lógica dos factos e uma ordem das razões. A simulação caracteriza-se por uma *precessão do modelo*, de todos os modelos sobre o mínimo facto.(...) Esta antecipação, esta precessão, este curto-circuito, esta confusão do facto com o seu modelo, (...) é sempre ela que dá lugar a todas as interpretações possíveis, mesmo as mais contraditórias — todas verdadeiras, no sentido em que a sua verdade é a de se trocarem, à semelhança dos modelos dos quais procedem, num ciclo generalizado.(...) Todos os referenciais misturam os seus discursos numa compulsão circular, moebiana.(...)’

É precisamente *a antecipação do real pelo real* que origina uma certa tensão quando aceito a (quase) indistinção entre o signo (simulacro) e aquilo que chamamos de ‘referente’. Percebo agora que essa tensão resulta precisamente do facto de, com Baudrillard, acreditar na verdade do simulacro, verdade esta que é facilmente per-

18. O deficiente é indiferenciadamente *tão cadeira de rodas*, que a sinalética internacional que indica os lugares de estacionamento, as casas de banho e os acessos (elevadores, por exemplo) para pessoas com mobilidade reduzida é um desenho estilizado (pictograma) de uma cadeira de rodas.

19. ‘Allison Lapper Pregnant’ é uma escultura do artista britânico Marc Quinn (Londres, 1964), instalada em Trafalgar Square em 2005. Nela podemos ver uma mulher deficiente (Allison Lapper nasceu sem braços e com as pernas muito curtas, devido a uma desordem genética) nua e grávida de 8 meses, esculpida em mármore de Carrara (branco, perfeito).

‘(...) A etnologia roçou a morte paradoxal no dia de 1971 em que o Governo das Filipinas decidiu devolver ao seu primitivismo, fora do alcance dos colonos, dos turistas e dos etnólogos, as escassas dezenas de Tasaday, recentemente descobertos no fundo da selva onde tinham vivido durante oito séculos sem contacto com o resto da espécie. E isto por iniciativa dos próprios etnólogos, que viram os indígenas decompor-se imediatamente, ao seu contacto, como uma múmia ao ar livre. (...). Ninguém mais aí tocará. (...) A ciência perde com isso um capital precioso mas o objecto será salvo, perdido para ela, mas intacto na sua ‘virgindade’. Não se trata de um sacrifício (a ciência nunca se sacrifica, é sempre assassina), mas do sacrifício simulado do seu objecto a fim de salvar o seu princípio de realidade. O Tasaday congelado na sua essência natural vai servir-lhe de alibi perfeito, de caução eterna. (...) O índio assim devolvido ao *ghetto*, no sepulcro de vidro da floresta virgem, volta ser o modelo de simulação de todos os índios possíveis de *antes da etnologia*. (...) que reviravolta, que triunfo para esta ciência que parecia votada a destruí-los! (...)’

O Tasaday deixa então de ser *um índio* particular — um Tasaday — para passar a ser *O Índio*, a ‘essência de índio’, a partir da qual muitos outros índios (os próximos) serão pensados.

De facto, acredito que os simulacros são essências absolutamente tangíveis pelos nossos sentidos: o real sente-se bem na pele. E é talvez esta brutalidade terrena do simulacro que nos confunde: é que, é muito estranho admitir a visibilidade e materialidade de... essências.

A linguagem da colecção

‘Coleccionar é uma forma de memória prática e de todas as manifestações profanas de proximidade é a mais comprometedora.’

Walter Benjamin

In *The Arcades Project* (2002) 205

Tendo em conta as palavras de Benjamin, talvez se possa dizer que os objectos que constituem a colecção são tão próximos daquele que lhes dá sentido — o

coleccionador — que acabam por *se metamorfosear em essências constituintes de uma memória recorrente* — e por isso ‘prática’ — com a qual o coleccionador constrói um mundo privado. Em ‘O Sistema dos Objectos’, Baudrillard (2004: 94), afirma que o sentimento de posse é o factor que provoca uma quase indistinção entre o coleccionador e os objectos que coleciona:

‘A posse jamais é a de um utensílio, pois este me devolve ao mundo, é sempre a de um objecto *abstráido da sua função e relacionado ao indivíduo*. Neste nível todos os objectos possuídos participam da mesma abstracção e remetem uns aos outros na medida em que somente remetem ao indivíduo. Constituem-se pois em sistema graças ao qual o indivíduo tenta restituir um mundo, uma totalidade privada.’ (sic)

Na verdade, a proximidade que existe entre o coleccionador e os seus objectos parece ser de tal ordem que a diferença entre aquilo que o objecto é (a coisa, o referente) e aquilo que o objecto é para o coleccionador (o signo), parece não existir. Por este motivo, ‘a colecção’ ilustra o poder ‘coisificador’ da linguagem: pelo signo, instituído pelo coleccionador, determinado objecto é convertido *n’O Objecto*, ou seja, pelo signo, o referente (objecto-primeiro) é convertido num objecto-essência, cuja materialidade (que continua a ser visível, perceptível nas formas do objecto) já não tem nenhuma função que não seja definida de forma privada pelo coleccionador. É esta privatização de determinados referentes pela linguagem, ou melhor, pelo *tipo* de linguagem ilustrado pelo sistema de objectos ‘a colecção’ que me interessa, uma vez que os objectos coleccionados nos dão uma imagem próxima dos simulacros: signos que nunca se libertam da sua aparência de ‘coisa’, uma vez que é essa aparência que os apresenta à linguagem que logo a toma (à aparência) pelo ‘todo’ do signo.

Deste modo, e reforçando o que foi anteriormente dito, na simulação, a aparência torna-se a essência do signo, sendo que, por essa razão, a simulação é uma linguagem *essencialmente espacial*. Por debaixo das aparências, por debaixo das superfícies hiper-reais dos simulacros já nada se esconde: a sua essência, o seu sentido está lá, bem visível, à superfície. É esta visibilidade extrema que Baudrillard (1991: 199) considera ‘melancólica’, pois a melancolia dá sempre conta de uma perda, neste caso a perda do sentido face à extrema visibilidade das aparências:

‘É esta melancolia dos sistemas que está hoje na mó de cima através das formas ironicamente transparentes que nos rodeiam. É ela que se torna a nossa paixão fundamental. Já não é o *spleen* ou o vazio de alma do fim do século. Tão pouco é o niilismo, que tem em vista normalizar tudo pela destruição, a paixão do ressentimento. Não, a melancolia é a tonalidade fundamental dos sistemas funcionais, dos sistemas actuais de simulação, de programação e de informação. A melancolia é a qualidade inerente ao modo de desaparecimento do sentido, ao modo de volatilização do sentido nos sistemas operacionais. E nós somos todos melancólicos.’

Melancolia e sedução na hiper-realidade

A melancolia dos simulacros, a melancolia destes signos esvaziados do sentido, (logo, esvaziados do ‘humano’), lembra-me um ensaio de Susan Sontag, intitulado, precisamente *Melancholy Objects* (Sontag 1979: 51–82). Nele, podemos ler que

‘Ao proclamar um descontentamento fundamental com a realidade, o Surrealismo antecipa a postura de alienação que hoje se tornou a atitude corrente nas partes do mundo politicamente poderosas, industrializadas e manejadoras de câmaras. Por que outro motivo seria a realidade tomada como insuficiente, chata, excessivamente ordenada, racional? No passado, o descontentamento com a realidade manifestava-se no desejo por um *outro* mundo. Na sociedade moderna, o descontentamento com a realidade manifesta-se, forçosamente, pela ânsia de reproduzir este *mesmo*. Como se este mundo, o nosso, só fosse realmente real – isto é, surreal — se olhado na forma de objecto, através de uma fotografia.’

Ao descrever um cenário de desencanto, um cenário onde o real perdeu o estatuto de *the real thing*, Sontag acredita que a recuperação sensível desse real só é possível através da sua reprodução em objectos, nomeadamente em fotografias. Sontag vê as fotografias como objectos de melancolia, justamente porque nelas moram não os fantasmas dos referentes (o referente nunca é um fantasma, o referente é bem deste mundo) mas sim os fantasmas dos referentes perdidos. Como se a única coisa que ainda nos segurasse à terra fossem as representações de representações... feitas por nós. Na verdade, Sontag (*ibidem*: 180) acaba por dar conta da sedução da hiper-realidade implícita no facto de sermos nós os seus criadores: ‘As imagens são muito mais reais do que alguém alguma vez havia suposto’.

Hoje não se trata tanto de sobreviver como de saber viver.
Para isso é necessária uma outra forma de conhecimento, um
conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe mas
antes nos una pessoalmente ao que estudamos.

Se tomarmos em consideração as palavras de Foucault (s/d: 51) e Baudrillard (1991: 26–29) segundo as quais, respectivamente

‘... não há, mesmo para a experiência mais ingénuas, qualquer similitude, qualquer distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio.’

e

‘A simulação caracteriza-se por uma *precessão do modelo*, de todos os modelos sobre o mínimo facto. (...) todos os referenciais misturam os seus discursos numa compulsão circular, moebiana...’

talvez consiga agora re-olhar as aparências que mostrei na primeira parte deste trabalho, enquanto objectos, corpos e espaços gerados por uma linguagem de simulação, ou seja, talvez seja possível ver agora estes materiais como simulacros (objectos de colecção?) com as quais me digo a exclusão social a mim mesma. Ao contrário do que poderá fazer supor a *aparente profundidade* de algumas das reflexões da Parte I, elas apenas nos mostram a existência real de modelos de ‘exclusões’ e ‘excluídos/as’ (imagens, ideias, palavras, enfim, signos do real) que precedem, enquadram, constroem a minha visão sobre esse mesmo real, neste caso, sobre a realidade ‘exclusão social’. Por exemplo:

— Re-olhemos *Torre Eifel* (Maio 2005). Ao introduzir num trabalho académico sobre exclusão social um cartãozinho estranho, cuja estética nada tem que ver com as imagens clássicas e generosas da exclusão (que ilustro com o exemplo de Sebastião Salgado) talvez revele que, para mim, a exclusão social *já* existe enquanto signo de uma ciência *hard*, como um conceito demasiadamente macro, cuja cientificidade penso minar com a modéstia de um cartãozinho surreal. No entanto, na atitude que procura transgredir o ‘classicismo’ da conceptualização estética e científica da exclusão social, acabo por produzir novas representações (o cartãozinho da torre Eifel, a memória do momento de interacção com o miúdo Roma), com a certeza de quem assegura *o sentido* da exclusão social, que é *o* sentido... para mim. Cumpre-se então a ideia de Baudrillard, segundo a qual a busca do sentido das coisas, nada mais faz do ampliar (‘imortalizar’) as suas aparências.

— Com *Os grafitis do sociólogo* (Julho de 2005) acabo por revelar um desconforto com a figura de um investigador que vejo como ‘ideologicamente formatado’,

que se apropria dos grafitis como signos da exclusão, romantizando os *writers* como uma ‘frente de jovens excluídos’ vítimas de perseguição política. No entanto, constato agora que, ao introduzir nesse texto o relato de um encontro com uma ‘tia da Foz’, revelo, também eu, uma posição ideológica: tento mostrar que por debaixo das palavras de ambos, a verdade do sociólogo de esquerda e da tia da Foz é a mesma... os grafitis são signos da exclusão. Claro que, ao recusar a colagem grafiti-exclusão (argumentando que os grafitis *desghettizaram* a cidade, pois espalham o urbano) e inserir essa recusa numa tese sobre exclusão social, é, ironicamente, tomar os grafitis como signos que participam na espiral moebiana dos simulacros com que (pre)vejo a ‘exclusão social’.

— Com *Niagara Bar (Outubro de 2005)*, aparentemente, dou conta do ‘museu imaginário’ de Charles Jencks (cit. in Harvey, 2005: 86)²⁰ que, de certa forma constitui um conjunto de *referências* com as quais construo *referentes*. Existe no entanto, uma referência-primeira não dita em *Niagara Bar*: um já antigo interesse pelo *flâneur* de Walter Benjamin (2002: 416–455) reactivado por uma posterior leitura (em 2005) do artigo ‘A Walk on the Wild Side: Urban Ethnography Meets the Flâneur’ (Jencks e Neves, 2000). Recordo-me de, ao escrever de memória o encontro com a mulher muda, ter presentes os seguintes textos:

‘O *flâneur* introduz uma fenomenologia do urbano constituída em torno das questões da fragmentação da experiência e da mercadorização, abrindo assim o caminho a uma micro-sociologia do quotidiano da vida urbana. A observação dos elementos triviais, efêmeros, fugazes conduziria a uma análise crítica das características estruturais da urbanidade e da modernidade’ (*ibidem*: 1–2)

‘Os *flâneurs* e (principalmente) os primeiros etnógrafos partilhavam um interesse comum acerca de determinados grupos urbanos — os marginais, os criminosos, as pessoas com estilos de vida alternativos. O mistério que anteriormente se situava nas terras desconhecidas de continentes distantes era agora trazido para lugares mais próximos, para as ruas das cidades,

20. ‘Todos trazemos, diz Jencks, um *museé imaginaire* na mente, extraído da experiência (muitas vezes turística) de outros lugares e do conhecimento adquirido em filmes, na televisão, em exposições, em brochuras de viagem, revistas populares, etc. É inevitável (...) que tudo isso se agregue, sendo tanto excitante quanto saudável que seja assim. “Por que nos restringimos ao presente, ao local, se podemos viver em épocas e culturas distintas? O ecletismo é a evolução natural de uma cultura que tem escolha”.’

para os seus interstícios (ver Wilson, 1991: 5). O espaço e a sua forma adquiriram um novo conjunto de significados, e desses significados emergiu muita e significativa literatura acerca das ‘zonas proibidas’ e dos ‘territórios perigosos’ das cidades’ (*ibidem*: 6–7) (tradução Tiago Neves)

Talvez tenha de assumir então que o *flâneur*, ‘as zonas proibidas’, ‘as vidas alternativas’ são signos com que também precedem a minha visão da exclusão social. — O tom instigador à ‘auto-reflexividade’ (Lash in Beck et al.: 110–111) que utilizei em *Um certo vendedor da Cais (Janeiro de 2006)*, aparentemente mostra o desejo de procurar (e encontrar!) uma essência ética *minha*, quando olho para os outros (neste caso, quando olho para um vendedor da revista *Cais*, tomando-o por investigador). Qualquer coisa do género: como é possível eu chegar ao ponto em que penso que um sem-abrigo é um investigador da exclusão social? Qual a minha ‘tribo’, aquela que me faz pensar assim? No entanto, muito antes desta ética simulada, o sem-abrigo existe desde logo como signo da exclusão. Se o sem-abrigo não fosse já um dos signos essenciais à precessão do meu olhar sobre a exclusão social, aquele vendedor da *Cais* nunca estaria presente nesta tese. E, o facto de eu aceitar que um investigador se possa fazer passar por vendedor da *Cais* só demonstra que, no fundo, eu aceito que a exclusão social possa ser estudada dessa forma. Caso contrário, talvez nunca me tivesse passado pela cabeça que ‘um certo vendedor da *Cais*’ fosse um sociólogo a fazer trabalho de campo.

— Na *Agência do crime (Dezembro de 2006)*, interessou-me o facto de, naquela brochura, as imagens e grafismos aparentemente descuidados e fracos do ponto de vista do impacto visual e da produção gráfica, serem de facto extremamente poderosas na comunicação do preconceito (a amálgama de informação nebuliza a exclusão, a inclusão, o crime, a insegurança, os estranhos, a Europa, a cidade...) e na visualização da indiferença do ‘olhar público’ sobre pessoas institucionalizadas ou envolvidas em *processos* de inclusão.

Assumo então como simulacros algumas das *coisas* que tomei como referentes da exclusão social: o pedinte, o migrante, o sociólogo ideologicamente formatado, o *ghetto* urbano, o grafiti, a zona perigosa, o sem-abrigo, o institucionalizado, a brochura de fraca qualidade gráfica...

Se estes signos não existissem já enquanto signos *que precedem* o meu olhar sobre a exclusão social, nunca teria trazido para este trabalho académico as ‘Aparências’ da Parte I, isto é, não é possível olhar estes objectos e reflexões como *coisas* resistentes ao facto de eu estar a escrever uma tese sobre exclusão social. Por

sua vez, a constatação de que as coisas com que falo a exclusão social são simulacros, só foi possível de ser formulada depois de ter trazido essas coisas para esta tese...

Agora, porque simulei a exclusão, nas aparências e nos sentidos com que a falo? E, porque decidi fazer um trabalho acadêmico nestes termos, porque decidi 'olhar o meu olhar'? São perguntas que, se não tenho respostas, pelo menos suscitaram os argumentos que a seguir apresento.

*Pelo meu tom exortativo, eu não procurava conduzir ninguém à Terra Prometida,
excepto eu própria*

Susan Sontag

[1966] s/d: VIII

Um homem conta as suas histórias tantas vezes que acaba por nelas se transformar. As histórias sobrevivem-lhe e, por aí, ele torna-se imortal.

‘... não que a inflação de imagens conduza a uma falta de aptidão para nelas fixarmos sentidos ou “significados”, ou conduza ainda ao triunfo do espectáculo sobre a narrativa. É antes que, a velocidade à qual fazemos estas ligações aumentou e continuará a aumentar. As narrativas manterão a sua centralidade, sendo que, agora (e cada vez mais) seremos capazes de *seguir* um maior número de narrativas simultaneamente (ver também Collins 1989)(...) A subjectivização que fazemos do espaço resulta, sobretudo, da transformação das redes de comunicação, informação e transportes.’

Scott Lash e John Urry

In *Economies of Signs and Space* (1994: 55)

A simultaneidade de narrativas que Lash e Urry entendem re-subjectivar os espaços por onde circulamos, faz-me inevitavelmente reflectir acerca das ‘Aparências’ mostradas na primeira parte deste trabalho. A natureza compósita dessas cinco composições onde se misturam imagens, memórias, epígrafes e reflexões, parece-me agora ilustrativa do modo como, em determinado tempo e em determinado lugar, eu *dei sentido* à exclusão social. ‘Torre Eifel’, ‘Os grafitos do sociólogo’, ‘Niagara Bar’, ‘Um certo vendedor da *Cais*’ e ‘A agência do crime’, parecem ser, agora, cinco narrativas com as quais *me expliquei* a exclusão social. Segundo Somers e Gibson (cit. in Stoer e Magalhães, 2005: 25)

‘... é através da narratividade que podemos saber e dar sentido ao mundo social, e é através das narrativas e da narratividade que construímos as nossas identidades sociais’

Neste sentido, podemos dizer que as autoras reconhecem a dimensão fundacional da linguagem, na medida em que admitem que *é pela* narrativa que os *selves* constroem as suas identidades. Ou seja, as narrativas não são acções reflexivas empreendidas pelos *selves* sobre si mesmos, uma vez que os *selves* não existem *antes* das narrativas, portanto, *é na narrativa que o corpo do self se espacializa* e por isso reconhecemos a forte dimensão ontológica do espaço gerado pela linguagem narrativa. É justamente essa dimensão que me remete para os ‘não-lugares’ do antropólogo francês Marc Augé (2005). Segundo o autor,

‘a experiência do não-lugar (indissociável de uma percepção mais ou menos clara da aceleração da história e do estreitamento do planeta) é hoje uma componente essencial da toda a existência social (...) nunca as histórias individuais (devido à sua necessária relação com o espaço, a imagem e o consumo) foram tão apanhadas na história geral, na história sem mais. A partir de então todas as atitudes individuais são concebíveis: a fuga (para “casa”, para alhures), o medo (de si próprio, dos outros), mas também a intensidade da experiência (a performance) ou a revolta (contra os valores estabelecidos). Já não há análise dos indivíduos que possa ignorar os espaços por onde aqueles transitam.(...)’ (*ibidem*: 98–99)

Embora Augé visualize persistentemente, através das suas descrições, os ‘não-lugares’ nos espaços bem concretos dos aeroportos, estradas, meios de transporte, palavras e imagens dos ecrãs publicitários, aquilo que verdadeiramente me interessa é a possibilidade de encarar os não lugares como espaços de narratividade. Como diz o autor (no excerto anteriormente citado) a partir do não-lugar ‘todas as atitudes individuais são concebíveis’, logo a efectiva concretização dessas mesmas atitudes acontece (ou pode acontecer) apenas na sua enunciação, uma vez que *a verdade* da narrativa começa e acaba nessa mesma enunciação. Os não-lugares são situações espaciais que nos permitem simular identidades e observar nós a sermos outros para nós mesmos: *uma vez que essa contemplação faz parte da própria narrativa*, compreendemos porque é que Urry e Lash (1994: 55) afirmam que ‘o espectáculo’ não se sobrepõe à narrativa — de facto, no não-lugar a narrativa mantém a sua centralidade enquanto espacialização do *self*. A ausência de história, identidade e relação que Augé (2005: 98) refere quando diz que

‘(...) Frequentar não-lugares, hoje, é ocasião de uma experiência sem verdadeiros precedentes históricos, de individualidade solitária e de mediação não humana (basta um cartaz ou um ecrã) entre o indivíduo e a força pública.’

é, na minha opinião, uma ausência repleta de possibilidades: a individualização das referências (porque os não lugares são espaços lotados de signos), faz com que signos como por exemplo ‘a família’, ‘o trabalho’, ‘a cidade’ e já agora, porque não, ‘a exclusão social’, possam ser simulados e simulacros: na personagem de um filme, na letra de uma música, na página de um livro, e porque não, num vendedor da *Cais*, numa zona perigosa, numa imagem de uma pessoa institucionalizada,

O Marivaudian being é segundo Poulete um homem sem passado e sem futuro, nascendo de novo a cada instante. Os instantes são pontos que se auto-organizam numa linha, sendo que, o mais importante é o ponto e não a linha. O Marivaudian being não tem história. Nada se segue aquilo que passou...

Donas Barthelme

in Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*

1979

... a minha origem, pode ser outra que não aquela que me calhou, o meu emprego pode ser outro que não aquele que consegui arranjar, a minha cidade pode ser outra que não aquela onde (por variados motivos) tenho de viver... o *meu* excluído/a pode ser outro/a que não aquele que me ensinaram a ver. Deste modo, a ausência de história, de identidade e de relação reverte-se numa enorme proliferação de histórias, identidades e relações que cada *self* constrói e atribui a si mesmo:

‘No conjunto, tudo se passa como se o espaço fosse recuperado pelo tempo, como se não houvesse outra história senão as notícias do dia ou da véspera, como se cada história individual extraísse os seus motivos, as suas palavras e as suas imagens do *stock* inesgotável de uma inexaurível história do presente. Assaltado pelas imagens superabundantemente difundidas pelas instituições do comércio, dos transportes ou da venda, o passageiro dos não-lugares faz a experiência simultânea do presente perpétuo e do encontro consigo. Encontro, identificação, imagem: este quadragenário elegante que parece saborear felicidades inefáveis sobre o olhar atento de uma hospedeira loura, é ele; este piloto de olhar seguro que lança o seu *turbo-diesel* em não se sabe que pista africana, é ele. Este homem de máscara viril que uma mulher contempla apaixonadamente porque usa uma água de colónia de perfume selvagem é ele ainda...’ (*ibidem*: 88).

Na minha perspectiva, a dimensão narrativa dos não-lugares, faz deles *situações espaciais essencialmente móveis* (e *portáteis?*) e por isso é que Augé lhes chama ‘não’ lugares: a mobilidade destes espaços é a negação do lugar por excelência, antropológico, ou seja, o *local*, inscrito no solo, para o qual o etnólogo tinha (tem) de se deslocar para conhecer. Enquanto *espacializações narrativas e narrativas espacializadas*, os não-lugares viajam connosco: onde quer que vamos a música (ou a memória da música) vai connosco, o filme (ou a memória do filme) vai connosco, o vendedor da *Cais* (ou a memória do vendedor da *Cais*) vai connosco; onde quer que vamos... as nossas narrativas *fazem o caminho*²¹. São elas, as narrativas, que nos permitem habitar reflexivamente alguns dos espaços estru-

21. A dimensão móvel do não-lugar é reconhecida por Augé (*ibidem*: 74) quando refere ‘o espaço do viajante como arquétipo do não-lugar’: ‘(...) o espaço como prática *dos* lugares e não do lugar procede com efeito de um deslocar-se duplo: do viajante, decerto, mas também, paralelamente, das paisagens das quais nunca obtém senão vistas parciais, “instantâneos”, adicionados uns atrás dos outros na sua memória e, literalmente recompostos na narrativa que deles faz ou no encadeamento dos dispositivos cujo comentário, por ocasião do regresso impõe aos que o rodeiam. A viagem (...) constrói uma relação fictícia entre olhar e paisagem.’

turais que pareciam (parecem) determinar e fixar para sempre aquilo que somos. Mais, este ‘habitar’ é duplamente reflexivo: a existência narrativa do *self* no não-lugar é dependente de estruturas — os ‘expert systems’ que Lash, Urry (e também Augé, claro) identificam com as estruturas de informação e comunicação — que fornecem ao *self* os recursos (os signos) para que ele se constitua nas narrativas que, por sua vez, agenciam as próprias estruturas (de informação e comunicação, neste caso). É a dependência estrutural a condição essencial para a reflexividade, sendo que, no meu entender, nos não-lugares, essa reflexividade é... estética. Nas palavras de Lash. (2000: 10)

‘(...) a teoria (*da reflexividade*) tal como é formulada por Beck e por Giddens, pressupõe que a reflexividade tem uma natureza essencialmente “cognitiva”. Trata-se da tradição do Iluminismo que vai de Kant, passando por Durkheim, até Habermas, e que presume a crítica por parte do universal (agência conhecedora) ao particular (condições sociais existentes). Em vez disto, gostaria de chamar a atenção não para a dimensão cognitiva, mas para a dimensão *estética* da reflexividade. Esta está situada na tradição — de Baudelaire, passando por Walter Benjamin até Adorno — em que a crítica se dirige à infeliz totalidade da alta modernidade, aos universais da alta modernidade *por meio* do particular. Aqui, o particular é entendido como estética, e envolve não só a “grande arte”, mas também a cultura popular e as estéticas da vida quotidiana’

Bem, penso ter chegado o momento de fazer um breve ponto de situação. Então:

— Considero agora os cinco textos reunidos em ‘Aparências’ como narrativas: ‘Torre Eifel’, ‘Os grafitis do sociólogo’, ‘Niagara Bar’, ‘Um certo vendedor da Cais’, e ‘A agência do crime’ são *linguagem* através das quais dou sentido aquilo que o mundo social me diz ser ‘a exclusão social’ e ‘o/a excluído/a’.

— Uma vez que com essas narrativas dou sentido a uma ‘exclusão social’ previa e socialmente significada, considero essas narrativas como *indiciadoras da simulação*²² da exclusão social. As *coisas* editadas pelo meu olhar e pela minha memória, são na verdade signos, cujos referentes são outros signos: o pedinte, o sem-abrigo, a zona perigosa. Estes últimos são signos com os quais a exclusão social (já) existe enquanto construção social, enquanto construção discursiva que, como tal, e por mais que me tenha custado a acreditar, estrutura o meu olhar.

— Por fim, a introdução da figura do não-lugar como intersecção de ser, linguagem e espaço, ajuda-me a reforçar a dimensão ontológica²³ das narrativas/simulações da primeira parte. É essa questão que abordo em seguida.

22. Ao longo deste trabalho tenho vindo a referir a simulação e os simulacros sempre por referência às empirias reunidas nas ‘Aparências’ da Parte I. No entanto, é importante dizer que, conforme nos adverte Butler (1999: 24) a simulação não é um fenómeno empírico, não é qualquer coisa que ‘acontece’. De facto, poderemos mesmo dizer que a partir do momento em que falamos de simulação, ela *ainda* não ocorreu: a simulação prova-se na sua própria ausência, ela é uma hipótese. Nas palavras de Baudrillard (cit. in Butler, *ibidem*) ‘Dizer que estamos num estado de simulação não tem sentido, uma vez que, aí, entramos num estado de morte. A partir do momento em que acreditamos estar num estado de simulação é porque já lá não estamos. O mal entendido aqui é a conversão de uma teoria como a minha em referência em vez de aceitar que tal referência não deveria existir.’ Assim, será este o motivo porque só consegui identificar as Aparências da Parte I como simulações, *a posteriori*, ou seja, obviamente que não me foi possível (nem nunca será), dizer qualquer coisa como: ‘Ah: este sem-abrigo é um excluído que eu estou neste preciso momento a simular!’. No entanto, ainda assim, desvirtuei a vontade de Baudrillard, uma vez que, não há como negar que tomei a sua teoria como referência. E, a partir do momento em que a simulação passa a teoria... ela deixa de ser simulação para passar a ser *mais um signo* com que construo o real, ou seja, a partir do momento em que a simulação é encarada como teoria ela torna-se o seu próprio simulacro... mas penso que este é o paradoxo da simulação: para a utilizarmos como teoria acabamos sempre por sair dela.

23. E, neste ponto, terei de fazer como que um ‘pedido de desculpas’ a Baudrillard. Encontrar uma justificação ontológica para a simulação é talvez a distorção máxima da teoria do filósofo *do objecto*. Em ‘Palavras de Ordem’, Baudrillard (2001: 11–12) refere: ‘O objecto terá sido para mim a “palavra de ordem” por excelência. Desde o começo, escolhi este ângulo porque desejava dessolidarizar-me da problemática do sujeito. (...) Entrava no reino do signo em que nada se passa assim tão facilmente, porque o signo é o apagamento da própria coisa. O objecto designava, pois, o mundo real, mas também a sua ausência — e em particular a do sujeito. (...) O objecto justamente não era reduzível a qualquer disciplina particular e, tornando-as todas enigmáticas, ajudava a colocar em questão os seus próprios postulados, incluindo os da semiologia, na medida em que o objecto-signo, em que se conjugam múltiplos tipos de valores, se revela muito mais ambíguo do que o signo linguístico.’ Mas este pedido de desculpas é apenas ‘simulado’, uma vez que percebo agora, que se o signo apaga a coisa... é porque a coisa não apaga o signo, ou seja, *é o signo que permanece*. E, é na brutalidade desta descoberta que temos de reconhecer um sujeito que afinal existe: o ser-sujeito da linguagem — ‘... porque a linguagem pensa, pensa-nos e pensa por nós, *pelo menos enquanto nós pensamos através dela*.’ (*ibidem*: 9, itálico meu). Por este motivo é que penso que, com ou sem Baudrillard, é possível ver uma dimensão ontológica na simulação.

Sempre gostei de falar com os mais desafortunados. É para mim
uma maneira de me sentir viva.

A exclusão e o excluído como signos (simulacros) de uma narrativa ontológica

‘ao lado do colapso da oposição entre a realidade e a sua simulação, entre a verdade e as suas representações, vêm o anuviamento e a diluição da diferença entre o normal e o anormal, o esperável e o inesperado, o comum e o bizarro, o domesticado e o selvagem — o familiar e o estranho, “nós” e os estranhos. Os estranhos já não são autoritariamente pré-seleccionados, definidos e separados, como costumavam ser nos tempos dos coerentes e duráveis programas de constituição da ordem administrados pelo estado. Agora, eles são tão instáveis e protéticos como a própria identidade de alguém, e tão pobremente baseados, tão erráticos e voláteis. L’ipséité, essa diferença que coloca o eu separado do não-eu e “nós” separados d’“eles”, já não é apresentada pela forma pré-ordenada do mundo, nem por um comando vindo das alturas. Ela precisa ser construída, nos dois lados ao mesmo tempo, nenhum dos lados se gabando de maior durabilidade, ou exactamente da “gratuidade”, do que o outro. Os estranhos de hoje são subprodutos, mas também os meios de produção no incessante, porque jamais conclusivo, processo de construção da identidade. (...)’

Zygmunt Bauman

‘A criação e anulação dos estranhos’ [1997] 1998: 37

Assumir as Aparências (Parte I) como narrativas com as quais dou (dei) sentido aquilo que o mundo social (comigo nele incluída, claro) constrói e define como ‘exclusão social’, é talvez uma forma de privatizar (reclamar? recuperar?) um sentido para a ‘exclusão social’, uma vez que esse sentido tende a desaparecer, a implodir, na espiral imparável das representações e simulações que dela são feitas. Assim, ‘Torre Elfel’, ‘Os grafitis do sociólogo’, ‘Niagara Bar’, ‘Um certo vendedor da Cais’ e ‘A agência do crime’, são narrativas que de certa forma fixam o meu *self* imbricando-o com signos da exclusão (o sem abrigo, o grafiti, a zona perigosa, etc...). Ora é aqui finalmente, surge a pergunta que me interessa. Mais do que fazer uma análise acerca da exclusão social que *vi* em cada uma dessas narrativas, — ‘Até que ponto é que um migrante ou um sem-abrigo é excluído?’, ‘Porque categorizamos determinados territórios como perigosos?’, ‘Afim, o que é o *ghetto* urbano?’, ‘O que é uma política de inclusão?’ são perguntas possíveis e (já) problematizadas por reconhecida bibliografia — aquilo que me aparece como significativo enquanto contributo para uma reflexão sobre a temática da exclusão social é, justamente, questionar a inserção destas mesmas narrativas, num trabalho académico

ONTOLOGY IS JUST ANOTHER WORD FOR CULTURE

sobre esse tema. Porque é que recorri a narrativas ontológicas — e especificamente a narrativas que parecem surgir de uma *situação espacial* próxima do não-lugar (lugares onde não há história, identidade e relação) — para produzir conhecimento acerca da exclusão social? Dar sentido à exclusão social através destas narrativas (que encaro agora como materiais empíricos) certamente dirá qualquer coisa acerca daquilo que socialmente construímos (construo) como exclusão social (além de que, talvez seja sintomático de um determinado ‘paradigma’ de produção de conhecimento científico). Tentarei de seguida sugerir algumas ideias.

Essencializar (simular) a exclusão social e os excluídos é um desafio moral (necessário) com consequências políticas (necessárias)

I-ya, I-ya

I against I

Flesh of my flesh

Mind of my mind

Massive Attack

In *Mezzanine* (1998)

Da leitura das cinco narrativas que apresentei em ‘Aparências’, um dos aspectos que sempre se destacou foi o facto de a exclusão e o/a excluído/a serem citados como se de facto existissem em formas e em corpos, perfeitamente acessíveis aos meus olhos — aliás foi precisamente esse aspecto de ‘coisa’ que me levou às teorias de Baudrillard, para perceber que, nessas narrativas, a essencialidade do/a excluído/a e da exclusão foi gerada pela sua extrema visibilidade enquanto simulacros (signos cuja essência é a sua aparência). Ora, essencializar a exclusão social desta forma, é assumir uma ‘verdade hermenêutica’ ou ‘narrativa’ (Lash 2000: 193) com a qual procuro determinar *o que é (e o que não é)* a exclusão social e *quem é (e quem não é)* ou *quem está (ou quem não está)* excluído; Segundo Lash (*ibidem*: 198–199)

‘Esta sintonização hermenêutica sugere o tipo de análise social e cultural dos antropólogos reflexivos, para quem a reflexividade é (como creio que é para Bourdieu), precisamente, o afastamento das formas de conhecimento sujeito-objecto, nas quais somos socializados. Em

vez disto, sugere uma relação ao mundo social que estamos a analisar, de forma conhecedora, a partir das nossas posições situadas (nota: não a partir dos nossos “pontos de vista”), a partir da nossa própria base semântica, dos nossos próprios pré-juízos. O conhecimento torna-se então uma co-produção, um processo dialógico (não no sentido de Habermas mas de James Clifford) de criação de universos de significados comuns. (...) Todavia, esta sensibilidade abarca não só o conhecimento, mas também o afecto. Não é só informada pela ciência, mas também pela poesia, pelo cinema, pela música. Não é tanto uma questão do “homem” e do ambiente, mas do equilíbrio sistémico da ecologia e da ecologia social.’

Essencializar, privatizar, enfim, construir (*coleccionar*) solitariamente a *minha* exclusão e os *meus* excluídos, a partir da minha ‘posição situada’ e não a partir dos meus ‘pontos de vista’ (como tão bem distingue Lash²⁴), é, na minha perspectiva, aceitar correr um risco moral, uma vez que, não há como negar que, a ‘posição situada’ a partir da qual *vi* (e vejo) a exclusão social e o excluído, é uma posição que traz consigo o seu ‘centro’.

Agora, a tranquilidade com que este risco moral é vivido num trabalho académico pode ser encarado como ‘facto’ relevante, uma vez que parece ser sintomático de uma reconfiguração da natureza política daquilo que conheço como ‘exclusão social’: aceitar o risco, ou seja, não me prevenir do confronto com a minha ‘posição situada’, não me prevenir (por exemplo, através de determinadas leituras ou através de uma auto-censura das narrativas da Parte I) dos meus preconceitos, dos limites das minhas *perspectivas* com os quais essencializo a exclusão social, pode ser entendido como uma forma necessária de re-politizar a própria noção de exclusão social resgatando-a para uma esfera mais privada de entendimento, atribuindo-lhe uma origem num discurso político pessoal, que assumidamente se afas-

24. É muito interessante o facto de Lash fazer a distinção entre ‘ponto de vista’ e ‘posição situada’, identificando-se logo de imediato com o antropólogo James Clifford. No meu entender, a citação que fiz (na Introdução deste trabalho) do ensaio ‘Notes on Travel and Theory’ de James Clifford (1989) — ‘To know who you are means knowing where you are. You world has a center that you carry with you.’ — ilustra bem a distinção de Lash. De facto, os pontos de vista, mesmo que parciais, são sempre posições situadas na medida em que não existem *sem o lugar* de onde parte o olhar: a paisagem que enquadra o nosso olhar, enquadra, sem dúvida, aquilo que vemos, sendo que, por vezes, o processo dialógico que de Lash nos fala e todo o jogo de construção de significados comuns acaba por ser construído como se de uma ‘guerra dos lugares’ (Arantes, 1997: 259–270) se tratasse. Mas talvez aí resida, precisamente, o interesse da ‘verdade hermenêutica’ que Lash sugere.

A intimidade é um modo de ver e uma expectativa de relações humanas. É a localização da experiência, de forma a que aquilo que é próximo das circunstâncias imediatas da vida, é soberano.

Richard Sennet

In *The Fall of the Public Man*

[1977] 1993

ta das origens e significados veiculadas(os) pelo discurso político institucional²⁵ e também pelos media e pelo senso comum. Deste modo, as narrativas ontológicas da Parte I surgem nesta tese como materiais empíricos relevantes para compreender e dar conta de uma conceptualização re-politizada do próprio conceito ou ideia de exclusão social. Essa re-politização, no meu entender, alinha (em parte)²⁶ pela ideia de Beck (2000: 45) que, na esteira de Giddens, nos fala de uma ‘política de vida-e-morte’. Segundo o autor

‘O aspecto fascinante desta perspectiva reside no facto de (...) o fenómeno político ser alcançado, ou nos invadir, na sua passagem pela esfera privada, andando o caminho para trás, por assim dizer. Todas as coisas que são aqui consideradas perdidas, perigosas, inúteis e decadentes no modelo esquerda-direita da política burguesa, coisas como a preocupação com o *self*, as questões como: quem sou? o que quero? para onde me dirijo?, resumindo, todos os pecados originais do individualismo, conduzem a um novo tipo de identidade do fenómeno político: a política de vida-e-morte.’

Neste sentido, talvez as histórias contadas em ‘Torre Elfel’, ‘Os grafitis do sociólogo’, ‘Niagara Bar’, ‘Um certo vendedor da *Cais*’ e a ‘A agência do crime’ nos mostrem (ou me mostrem) que ‘a exclusão social’, entre outras coisas, é uma

25. Diz-nos Bruto da Costa (2004: 10–11) que: «A noção de ‘exclusão social’ pertence à perspectiva própria da tradição francesa na análise de pessoas e grupos desfavorecidos. Em termos simplificados, Robert Castel — uma das principais referências nesta matéria — define ‘exclusão social’ como a fase extrema do processo de ‘marginalização’, entendido este como um percurso ‘descendente’, ao longo do qual se verificam sucessivas rupturas na relação do individuo com a sociedade. (...) Em princípio dos anos noventa, a Comissão Europeia, por razões científicas discutíveis e razões políticas compreensíveis, introduziu a expressão ‘exclusão social’ no discurso comunitário europeu, designadamente em textos formalmente submetidos ao Conselho Europeu, para aprovação ou adopção. Porém deu-lhe um sentido diferente do original em dois sentidos. Em primeiro lugar, pretendeu que a expressão substituísse o termo e a noção de ‘pobreza’ (o que, como vimos, não era a intenção inicial); em segundo lugar, designou por ‘exclusão social’ não apenas a fase ‘terminal’ de um processo, mas o próprio processo de ‘marginalização’. (...) Uma vez colocada no plano europeu, a noção de ‘exclusão social’ passou a constituir um tema científico a nível europeu.’ Para uma interessante abordagem das linhas de construção e convergência (discursiva) dos temas ‘exclusão social’ e ‘sentimento de insegurança’ ver José Luís Fernandes e Maria do Carmo Carvalho (2000: 59–87)

26. Este ‘em parte’ significa aqui a minha reserva quanto à clarividência da identificação sociológica desta ‘reinvenção da política’ — Beck identifica como exemplos de política de vida-e-morte a ‘cultura ecológica’ (*idibem*) e a ‘engenharia genética’ (*idibem*: 41). No meu entender, a identificação sociológica da política de vida-e-morte não é fácil: as dimensões do afecto, da subjectividade, do público-privado são por vezes difíceis de discernir, formando uma massa difusa que, sabemos que existe, mas não sabemos bem *como* existe.

construção de tal forma *insuportavelmente social*, que, para a conseguir ver... tive de recorrer a narrativas ontológicas²⁷. Obviamente que este é um recolhimento reflexivo, até certo ponto: se, por um lado, todo este discurso acerca das narrativas ontológicas parece sugerir uma libertação das estruturas sociais que condicionam o meu entendimento acerca da exclusão social, a verdade é que, esta libertação faz-se com base nos *significados que partilho* com essas mesmas estruturas, os significados que essas estruturas marcam em mim — conforme assumi em ‘O excluído-simulacro, a exclusão-simulação’, por mais profundas, originais ou autênticas que possam parecer as minhas ‘Aparências’, não há como fugir a alguns dos signos (tornados ‘clássicos’) da exclusão, nos quais fui (e sou) socializada: o pedinte-migrante Roma, o sociólogo de esquerda a defender os jovens excluídos, o sem-abrigo, o *ghetto*, a zona perigosa, a pessoa institucionalizada, todos eles estão lá, bem presentes, nas (mesmas) linhas onde supostamente me *emancipei* de um significado estritamente estrutural da ‘exclusão social’. Ainda assim, consciente da dependência estrutural implícita na atitude reflexiva do privatizar/re-politizar a exclusão (insuportavelmente) social em narrativas ontológicas, sublinho a minha esperança política na ‘máxima’ de Beck segundo o qual ‘o privado é o político’ (*ibidem*: 47), uma vez que essa re-politização não dispensa o conflito existencial (e portanto moral) — ‘eu sou eu’, acaba por ser muitas vezes um ‘eu contra eu’ (*I against I*) — e, por esse motivo, por não dispensar o risco moral da auto-reflexividade, a política de vida-e-morte que Beck nos fala acaba por ser uma proposta *potencialmente requalificadora da vida quotidiana*²⁸, uma vez que, (para o bem e para o mal) nos pode conduzir

27. Nenhuma das narrativas que mostrei na Parte I deste trabalho foi ‘procurada’ ou ‘planeada’ como se de ‘trabalho de campo’ se tratasse. Naturalmente, naquela altura, o meu olhar andaria mais atento e precedido pelos ‘signos da exclusão’, uma vez que me encontrava a fazer uma tese de mestrado sobre o tema. Agora, aquilo que é verdadeiramente intencional é a sua selecção e inserção neste trabalho.

28. As possíveis relações entre a reinvenção da política e uma (re)qualificação do quotidiano foi-me sugerida pela seguinte leitura de Neves (2004: 124): ‘(...) talvez a figura descontraída mas atenta do *flâneur* pudesse recuperar o sentido do humano, articulando as memórias com o presente, o espaço com o caminho percorrido, construindo um discurso diferente acerca do real que tornasse clara a falta de consistência dos significados da modernidade. Quando Giddens, por sua vez, afirma que a modernidade é uma ‘cultura do risco’ (1994: 3), no fundo está a afirmar que a modernidade se encontra extraordinariamente preocupada com o controlo da vida e a previsão do futuro. No meu entender, esta cultura (da prevenção) do risco, cujas raízes podemos encontrar na vida mental do habitante da metrópole tal como descrita por Simmel, acarreta uma desqualificação da vida quotidiana na medida em que isola os sujeitos das grandes questões morais da humanidade e reduz a solução dos seus problemas às dimensões da racionalidade, funcionalidade, técnica e economia.’

a viagens, bem terrenas, de auto-descoberta. Recorrendo ao inesgotável Zygmunt Bauman (1996a: 58),

107

‘E portanto, pouco mais podemos fazer para além de deslocar as nossas esperanças para aonde a última possibilidade da comunidade moral — despejada de abrigos arruinados e fugindo de outros tantos, traiçoeiros, — se recolheu: na capacidade moral do *self* e não nas capacidades de regulação e policiamento dos poderes supra-individuais; na surpreendente destreza da *[as]sociação*, em vez do desembaraço coercivo da socialização. Esta pode ser uma descida ao inferno, somos avisados. Mas pode ser também a viagem da auto-descoberta da pessoa moral.’

Ritmo existencial / Risco existencial: a estetização do excluído como metáfora de errância pessoal (necessária). Aceitar a crítica da metáfora, por forma a transgredi-la.

‘... e a errância individual, na realidade de hoje como nos mitos de ontem, continua a ser portadora de expectativa, senão de esperança.’

Marc Augé

In *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da sobremodernidade* [1992] 2005: 97

Outro motivo que me levou a tomar as narrativas ontológicas da Parte I como ‘empírias’ relevantes para a construção de conhecimento acerca daquilo que chamamos de ‘exclusão social’ foi o facto de, na amálgama de referências que as constituem, os signos da exclusão lá presentes — o pedinte-migrante, os grafitis, a zona perigosa, a hipotética ex-prostituta, o sem-abrigo, os institucionalizados, serem, de certa forma, figuras que parecem encarnar situações espacio-temporais transitórias: o pedinte-migrante ora pede aqui, ora pede ali; o grafiti dura o tempo que dura, até ser ‘coberto’ por outro grafiti ou destruído por limpezas institucionais; a ‘zona perigosa’ é, por vezes, nada mais nada menos, do que um determinado ‘momento’; o sem-abrigo aparece e desaparece da rua, e, as pessoas institucionalizadas (sejam elas sem-abrigos, arrumadores, toxicodependentes de rua, prostitutas e outros tantos que aparecem ‘referenciados’ no folheto analisado em ‘A agência do crime’) *hã-de ter feito qualquer coisa para irem lá parar*, mas, acredito, vivem uma situação provisória. A visão da transitoriedade nestas figuras interessa-me

pois convida-me a reflectir sobre a quase posição de ‘turista’ a partir da qual faço dos signos da exclusão uma espécie de património ontológico. Conforme referem Lash e Urry (1994: 15)

‘O turista estetiza, por assim dizer, objectos originalmente não-estéticos. Ele ou ela transformam referentes em significantes. Esta actividade do turista é uma espécie de exigência do trabalho semiótico que caracteriza aquilo que Featherstone chama de estetização do quotidiano. (1991)’

Neste sentido, tomar ‘o/a excluído/a’ por figura de mobilidade e transitoriedade acaba por revelar uma estetização da exclusão social indiciadora de uma posição de discurso (e de olhar) privilegiada: *quem estetiza quem, parece ser bem evidente*. Ora, é justamente esta posição — tomar como referentes para as suas *metáforas de mobilidade* pessoas cuja *mobilidade efectiva* é, na maior parte das vezes, reduzida ou inexistente — que o geógrafo Tim Cresswell (1997: 360–379) critica num artigo sugestivamente intitulado ‘Imagining the nomad: Mobility and the Postmodern Primitive’. A partir de textos de autores contemporâneos, o autor argumenta que:

‘Deleuze and Guatarri, Chambers and de Certeau, todos usam a figura do nómada para conceber novas formas de liberdade e movimento. Estes nómadas situam-se em espaços radicalmente deslocalizados — no terminal do aeroporto, na “cidade” na “rua”. O peão em Nova Iorque, o intelectual no aeroporto de JFK ou em Heathrow e o incontrolável cidadão pós-moderno são colapsados no corpo do nómada — o ser outrora tido como bárbaro sem esperança, cuja terra lhe havia sido retirada, sujeito à dupla estratégia disciplinar do massacre e da civilização. O nómada nestes textos é um ser metafórico, um ser cujo significado reside na assumida semelhança com figuras que se aproximam de académicos viajando para conferências. Estas reduções metafóricas apenas servem para negar as reais diferenças que existem entre os cidadãos móveis do mundo pós-moderno e os habitantes marginalizados de outros tempos e lugares. O nómada pós-moderno é um ser *marcadamente a-social*: ele é *desmarcado* de classe, género, etnia, sexualidade e geografia. (...)’ (*ibidem*: 377) (*itálicos meus*)

‘A história da metáfora do nómada na teoria social e cultural é uma história de aversão e desejo que se recusa a localizar, situar e contextualizar. A minha sugestão é, então, recusar a aversão dos modernos e o romance dos pós-modernos e produzir registos de movimento situados e provisórios que não abrilhantem, que não ofusquem, as reais diferenças de poder que existem

entre o teorizador e os domínios de origem das metáforas de mobilidade. A constante descontextualização da mobilidade, seja ela moderna ou pós-moderna, precisa de ser corrigida' (*ibidem*: 379)

À advertência de Cresswell, acrescento ainda mais duas: a de David Harvey (2005: 301)

'Uma vez que os pobres ficam estetizados, a própria pobreza sai do nosso campo de visão social', excepto enquanto descrição passiva da alteridade, da alienação e da contingência no âmbito da condição humana. Quando 'a pobreza e a falta de moradia são servidas para o prazer estético', a ética é de facto dominada pela estética, convidando, por conseguinte, a amarga colheita da política carismática e do extremismo ideológico.'

e Zygmunt Bauman (1998: 118–120),

'(...) turistas e vagabundos são as *metáforas* da vida contemporânea. (...) Onde quer que nos aconteça parar estamos, pelo menos, parcialmente deslocados ou fora do lugar. Mas aqui termina o que há de comum na nossa situação e começam as diferenças. (...) o vagabundo é o *alter ego* do turista — exactamente como o miserável é o *alter ego* do rico, o selvagem o *alter ego* do civilizado, ou o estrangeiro o *alter ego* do nativo. Ser um *alter ego* significa servir como um depósito de entulho dentro do qual todas as premonições infáveis, os medos inexpressos, as culpas e autocensuras secretas, demasiadamente terríveis para serem lembradas, se despejam; ser um *alter ego* significa servir como pública exposição do mais íntimo privado, como um demónio interior a ser publicamente exorcizado, uma efígie em que tudo o que não pode ser suprimido pode ser queimado. O *alter ego* é o escuro e sinistro fundo contra o qual o eu purificado pode brilhar. (...) Os vagabundos, as vítimas do mundo que transformou os turistas em seus heróis, têm, afinal, as suas utilidades. Como os sociólogos gostam de dizer, eles são 'funcionais'. É difícil viver em suas imediações, mas é inconcebível viver sem eles. São suas privações gritantes demais que reduzem as preocupações das pessoas com as inconveniências marginais. É a sua evidente infelicidade que inspira os outros a agradecerem a Deus, diariamente, por tê-los feito turistas. (...)'

Aceitando estas duras críticas e situando o meu 'centro' — definitivamente 'ego' e 'etno' — como alvo de todas elas, não posso deixar de partilhar uma outra possível justificação (para além daquela que apresentei anteriormente, a da necessi-

*A filosofia é de facto a saudade, uma necessidade imperiosa de estar em casa em todo o lado.
Para onde vamos, pois? Sempre para casa.*

Novalis, fragmentos

In Marshall Berman *Tudo o que é sólido se dissolve no ar*
[1982] s/d: 354

dade de re-politizar o conceito exclusão social) para a ‘ontologização’ de determinados excluídos/as e exclusões. Vejamos então. Num mundo (o meu, o da maioria?) em que

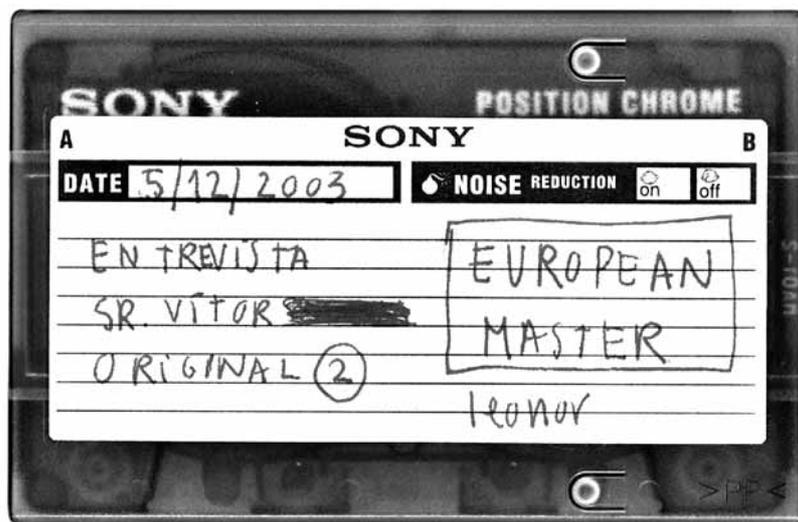
‘(...) os laços são dissimulados em encontros sucessivos, as identidades em máscaras sucessivamente usadas, a história da vida numa série de episódios cuja única consequência duradoura é a sua igualmente efémera memória (...)’ (*ibidem*: 36),

o ritmo-risco existencial que *vejo* (*ví*) nos signos ‘migrante-pedinte’, ‘graffiti’, ‘sem-abrigo’, etc pareceu-me próximo do meu. Deste modo, tornei-me sensível a um certo nomadismo e *outsiderismo* associados a estes e outros signos clássicos da exclusão: o sem-abrigo, o migrante ilegal, o toxicodependente de rua, o alcoólico anónimo (‘mais vinte e quatro horas’) são seres que parecem viver um dia (e uma noite) de cada vez, mostrando-me (mostrando-nos) que é possível sobreviver a uma vida episódica.

Estas são figuras de esperança, com as quais respiro (respiramos?) de alívio, uma vez que, cada vez mais precisamos de *coisas* — sejam elas imagens, ideias, objectos, pessoas — que nos ajudem a aceitar e mesmo a apreciar a vida ambivalente, em que o próximo excluído ou excluída... posso ser eu.

Mais, o pobre, o drogado, o preso, o excluído já nem sequer são condições, mas sim situações: o pobre é uma ‘pessoa em situação de pobreza’ o excluído é uma ‘pessoa em situação de exclusão’, o preso ou internado é uma ‘pessoa em situação de custódia’, o toxicodependente é uma ‘pessoa em situação de toxicodependência’²⁹ — e isto faz-me pensar no facto de o deficiente *ainda não ser uma pessoa em situação de deficiência*). Na verdade, simulei excluídos e exclusões porque precisamos cada vez mais de os ver... *para neles (e em mim) crer*.

29. Estas são as designações atribuídas a alguns dos módulos optativos na 3.^a edição (2007–2009) do Mestrado Europeu em Estudos de Desenvolvimento em Ciências Sociais e Educativas ‘Perspectivas Europeias sobre a Inclusão Social’



A ética não é apenas um problema de conhecimento, mas uma chamada de relação.

in Michael Kilburn 'Gayatri Chakravorty Spivak'
1996b [on-line]

Para Stephen R. Stoer (1943–2005)

'(...) a cultura Ocidental viveu secularmente — com raros interregnos críticos — numa espécie de auto-contemplação da sua própria superioridade ética e política. (...) As outras epistemologias e organizações sociais — as diferenças — eram julgadas a partir desta posição. Na verdade, a segurança do Ocidente em si próprio tem vindo a ser posta em causa num movimento em que nos olhamos no espelho da nossa própria face civilizacional. Um dos indícios que poderíamos seleccionar para ilustrar o modo como a sociedade e a cultura europeias foram caminhando até este ponto de insegurança civilizacional são os modelos de conceptualização e de legitimação de relação com as diferenças (internas e externas) que elas desenvolveram: (...) Modelo etnocêntrico: O outro é diferente devido ao seu estado de desenvolvimento (cognitivo e cultural) (...); Modelo da tolerância: O outro é diferente, mas a sua diferença é lida através de um padrão que reconhece essa diferença como legítima (a ser tolerada) (...); Modelo da generosidade: O outro é diferente e essa diferença é assumida como uma construção do próprio Ocidente (...); Modelo relacional: o outro é diferente e nós também somos! A diferença está na relação entre diferentes. Recusa da boa e da má consciência prisioneira do 'jogo de soma zero: quem é que foi mais oprimido e quem é que foi mais opressor?' 'Nós' e 'Eles' somos parte de uma relação, o que torna a nossa posição mais frágil: já não somos o 'Nós' que tem a legitimidade universal de determinar quem são os 'Eles'. Mas ao assumirmos que a diferença também somos nós (o 'nós' transforma-se em 'eles'), é a nossa própria alteridade que se expõe na relação. Recusa da acção unilateral, por mais generosa que seja, sobre a alteridade, como se esta tivesse como natureza ser por nós cuidada e agida. (...)'

Stephen R. Stoer e António Magalhães

In *A Diferença Somos Nós: A Gestão da Mudança Social e as Políticas Educativas e Sociais* (2005: 137–139).

'A fragilidade da perspectiva 'a diferença somos nós' reside no facto dessa consciência assumir a limitação de ser a consciência do 'nós', por mais universal que seja a dimensão ética, ou política que a enforma.'

(*ibidem*: 168)

Olhando retrospectivamente para tudo o que disse até aqui, considero agora que 'a escolha da linguagem' (ver Introdução) como forma de me situar perante a exclusão (e inclusão) traz consigo a apropriação da ideia de Stoer e Magalhães

(2005) segundo a qual ‘a diferença somos nós’, pessoalizando-a (à ideia) num ‘a diferença sou eu’. Na verdade, foi (é) com a *minha diferença* que vi (vejo) excluídos-simulacros e é também a partir dela, da minha diferença, que assumo essas visões como narrativas ontológicas relevantes para ao estudo da exclusão social.

Um dos sinais mais evidentes desta apropriação reside justamente no facto de, como vimos, eu assumir a fragilidade da minha posição de discurso, tomando-o como um discurso situado, altamente criticável (nomeadamente por Cresswell, Harvey e Bauman) e ainda assim, agora, considerar essa situação limitada como *minha diferença*, expondo de forma supostamente reflexiva a minha alteridade. A questão que coloco é: será possível utilizar a ideia de que ‘a diferença somos nós’ como forma de *relativizar* um assumido etno-ego-centrismo numa (im)possível minha diferença? Não será este um projecto loucamente reflexivo — talvez não seja por acaso que Stoer e Magalhães (2005: 25–26) falem em reflexividade e loucura... — e teoricamente negligente (para com os autores) uma vez que parece tomar a ‘diferença somos nós’ como uma espécie de *slogan* científico que legitima todos os ‘nós’ como diferenças, descurando as consequências éticas e morais implícitas nesse tudo vale? Tal seria verdade, se a reflexão acerca desta apropriação de ‘a diferença somos nós’ terminasse aqui, dizendo que ‘a diferença sou eu’ e que, uma vez que incluí o reconhecimento do meu etno-ego-centrismo nessa diferença, nela posso permanecer. Bom, mas a reflexão não termina aqui.

Como sabemos, ninguém é diferente (ou semelhante) sozinho: de acordo com Stoer e Magalhães, ‘a diferença somos nós’ é um modelo relacional de legitimação da diferença, ou seja, parte-se do princípio que não existe diferença sem relação — ‘a diferença está na relação entre diferentes’ (*ibidem*: 138), a diferença nasce da relação. Na verdade, a exclusão (e a inclusão) também não existem sem relação e, no meu entender, é este o motivo que faz com que esta grelha de legitimação relacional da diferença funcione tão bem enquanto ‘teoria de exclusão social’.

Acontece que, aquilo que os autores consideram como ‘fragilidade’ do modelo relacional — o facto de que ‘a diferença somos nós’ acaba por dar conta de que *a diferença é essencial para que o ‘nós’ descubra relacionalmente a sua alteridade*³⁰ e nesse sentido assumir a nossa/minha diferença é assumir o universalismo e os limites éticos se políticos implícitos nessa mesma assumpção — é justamente aquilo que eu considero ser a virtude política que afasta o espectro de relativismo que paira sobre esta teoria. Pelo facto da sua ‘fragilidade’ ser a sua força, na minha perspectiva, ‘a diferença somos nós’, é uma proposta para relações que tanto têm de transgressivo como de sedutor. Vejamos porquê.

Segundo Jervis (cit. in Jenks, 2003: 9)

‘O transgressivo é reflexivo, questionando tanto o seu papel como o da cultura que o definiu na sua alteridade. Não é simplesmente o reverso, a inversão mecânica de uma ordem existente à qual se opõe. A transgressão, ao contrário da oposição ou do reverso, envolve o hibridismo, a mistura de categorias e o questionamento das fronteiras que separam categorias. Não é, em si, subversão; não é um desafio evidente e deliberado ao *status quo*. Aquilo que faz, então, é, implicitamente interrogar a lei, apontando não só para os mecanismos de poder específicos e frequentemente arbitrários nos quais ela (apesar das suas pretensões universalizantes) se suporta, mas apontando também para a sua cumplicidade, o seu envolvimento naquilo que proíbe.’

É enquanto proposta transgressiva — procurando as hipóteses de transformação (*redenção?*) na interioridade de tudo aquilo que ameaça ou ‘proíbe’ a própria transformação, neste caso, procurando hipóteses de transformação (emanci-

30. Esta ideia, a de que existe de facto uma diferença (conceptualmente) essencial que permite que a alteridade possa ser descoberta e reclamada no meio dos seus, é sustentada por autores e autoras frequentemente associados com as teorias pós-colonialistas e *queer*. Destes contributos destaco as ideias de Gayatri Chakravorty Spivak (ver o seu conceito de ‘strategic essentialism’ in Danius e Jonsson, cit. in Kilburn, 1996a, 1996b) e Teresa de Laurentis (ver o seu conceito de ‘essencial difference’ in During, 1999: 308–319). Citar estes exemplos não significa, de todo, categorizar ‘a diferença somos nós’, rotulando-a com estes ou outros termos. Agora, na minha opinião, apesar de os autores recusarem a essencialização da diferença (afirmando que a diferença é incomensurável) eles não recusam uma ‘diferença essencial’: afirmar que ‘o outro é diferente e nós também somos! A diferença está na relação entre diferentes’ é *identificar* a diferença na relação, é assumir que *a diferença é essencial enquanto relação que revela a própria diferença*. Segundo os autores (Stoer e Magalhães, 2005: 139) ‘se o relativismo corresponde sobretudo à consciência da incomensurabilidade da diferença, a sua crítica poderá corresponder ao enfatizar do carácter relacional desta’. Não será a *essencialidade da relação* aquilo que, justamente, torna o modelo relacional um modelo crítico de legitimação da diferença?

Parece que certos afásicos não chegam a classificar de maneira coerente as meadas de lã multicores que se lhes apresentam sobre a superfície de uma mesa: como se esse rectângulo unido não pudesse servir de espaço homogêneo e neutro, onde as coisas viriam a um tempo manifestar a ordem contínua das suas identidades ou das suas diferenças no campo semântico da sua denominação. Eles estabelecem no espaço unido onde as coisas normalmente se distribuem e se nomeiam uma multiplicidade de pequenos domínios grumosos e fragmentários onde as semelhanças sem nome aglutinam as coisas em ilhotas descontínuas; num canto, colocam as meadas mais claras, noutra as vermelhas, de um lado as que têm uma consistência mais lanuda, do outro as mais compridas, ou as que atiram para o violeta, ou as que foram enroladas em forma de bola. Mas mal são esboçados todos esses agrupamentos se desfazem, pois que a faixa de identidade que os sustém, por muito estreita que seja, ainda é demasiado extensa para não ser estável; e até ao infinito, o doente junta e separa, amontoa as diversas similitudes, destrói as mais evidentes, dispersas as identidades, sobrepõe os critérios diferentes, agita-se, recomeça, inquieta-se e chega finalmente à beira da angústia.

Michel Foucault

In *As Palavras e as Coisas*

[1966] s/d: 50

pação...) nas minhas limitações etno-egocentricas — que, se ‘a diferença somos nós’, a minha diferença, é justamente aquilo que me afasta dos meus (supostos) semelhantes. Por este motivo, a constituição deste trabalho de reflexão acerca da exclusão social deixa transparecer uma linguagem tensa e contraditória, uma linguagem que teima em se situar definitivamente, uma linguagem que parece querer estar em todo o lado ao mesmo tempo. Concluo agora que o modo caótico, quase ‘afásico’, com que fui construindo esta investigação, este medo de perder (ou de não encontrar) a minha linguagem (*a minha diferença*) talvez advenha do facto de que, produzir conhecimento assumindo que a ‘diferença sou eu’ é assumir o risco de produzir conhecimento *contra mim e contra os meus* — entre outras coisas, tenho agora a certeza que este *I agaisnt I* foi um dos motivos pelos quais esta tese demorou tanto tempo a ser concluída.

Ver relevância empírica em narrativas ontológicas compostas por signos-simulacros da exclusão é, penso, não negar *o peso* (as aparências são de facto bem pesadas) da subjectividade construída socialmente, é acreditar que, para falar do ‘outro’, dos ‘outros’ não me posso desfazer de mim e dos meus semelhantes (o ‘nós’) — uma vez que é aí, no meio desses meus (supostos) semelhantes que a minha diferença começa — é fazer da ‘mesmidade’ um elo que simultaneamente me liga e afasta dos meus (‘o nós’).

Desta forma, se num primeiro momento foi a teoria de Baudrillard que me mostrou que as aparências sob as quais vi a exclusão e o excluído são na verdade simulacros e simulações, num segundo momento (agora) admito que é com a teoria de Stoer e Magalhães — ‘*a diferença somos nós! O outro é diferente mas nós também somos. A diferença está na relação entre diferentes!*’ que reconheço que essas narrativas compostas por simulacros e simulações são na verdade *linguagem com que legitimo a minha diferença, por relação a outros, meus semelhantes*:

— enquanto pessoa formatada na linguagem visual, o que é que me afasta de *outros* formatados nessa linguagem, que estetizam a exclusão social em imagens *poderosas*? (relembro o clássico Salgado *versus* o cartãozinho da Torre Eifel)

— enquanto investigadora da exclusão social, o que me afasta de um *outro* investigador que se propõe abordar a mesma temática (a exclusão social) através de incursões fotográficas pelos territórios dos *writers* das cidades?

— enquanto urbanita, o que é que me distingue de *outros* urbanitas (meus amigos) que evitam determinadas ‘zonas perigosas’, onde as máquinas fotográficas podem

O futuro da cidadania, da possibilidade democrática e da boa ciência social pertence aqueles que navegarão novos mundos materiais e móveis, concretizando modos de comunicação, mobilização e teoria que são e não são (simultaneamente) públicos e privados

John Urry e Mimi Sheller

In "Mobile Transformations of 'Public' and 'Private' Life"

2003: 122

ser roubadas (lembro a pergunta do meu amigo em ‘Niagara Bar’: ‘Roubaram-te a máquina?’)

— mais uma vez, enquanto investigadora da exclusão social, o que é que me afasta de um *outro* investigador (por mim imaginado) que se faz passar por sem-abriço para tentar perceber as percepções sociais relativamente a este grupo de pessoas comumente associado à temática da exclusão? (neste caso simulei um determinado tipo de investigador para depois mostrar desprezo ético pela sua metodologia de investigação, ou seja, simulei um alvo para poder exercer a minha crítica e consequentemente mostrar a *diferença da minha ética* face à ética do investigador simulado)

— enquanto designer, o que é que me afasta de um *outro* designer que aceita a indiferença do olhar público sobre a vida quotidiana de pessoas institucionalizadas (ver a brochura da CPN em ‘A agência do crime’) sem ver nessa indiferença um facto interessante de ser trabalhado *criticamente* pelo próprio design?

Penso ser neste questionamento reflexivo que, as relações transgressivas propostas por Stoer e Magalhães, quando dizem que ‘a diferença somos nós’, se revelam como laboratórios que potenciam uma (talvez primeira) experimentação da dimensão política do *self*.

As relações de transgressividade propostas pelo modelo relacional, enquanto relações de conflito são também, a meu ver, relações de sedução: não há como negar a sedução da situação-limite, do conflito iminente, sobretudo se este for um conflito entre ‘nós’, uma vez que, entre ‘nós’, existe uma base semântica comum, por mais pequena que seja — por isso é que somos ‘nós’ — base esta que torna a disputa sempre mais complexa e dispendiosa, na medida em que é uma disputa possível, concretizável, real. A sedução da transgressividade do modelo relacional é o facto de ele constituir um fragmento de ‘teoria social’ que me permitiu identificar a minha *situação* perante a temática da exclusão social, como situação de diferença singular mas simultaneamente relacional, logo pública, logo política.

'Serão estas coisas, as coisas com as quais construí "a exclusão" e "o excluído", signos de uma linguagem privada, intensamente estética, que nada mais revela a não ser a impossibilidade de não dizer a "exclusão social" a partir de um lugar ético e, consequentemente político?'

Leonor

rascunho da versão final desta tese, Dezembro de 2007

'Entre as ameaças e oportunidades não é uma quase-cidadania que parece estar a emergir, mas uma concepção de «quase-sujeito», como diz Beck, Bonss e Lau (2003). Os direitos e os deveres que definem o cidadão não estão a ser explicitamente contestados (...) O que está a acontecer, a nosso ver, é que, entre a individualização e a individuação se perfila uma outra figura molecular das actuais sociedades ocidentais, a de quase-sujeito, que «é simultaneamente o resultado e o produtor das suas redes, situação, localização e forma» (ibid.: 25)'

Stephen R. Stoer e António Magalhães

In 'A Diferença Somos Nós: A Gestão da Mudança Social e as Políticas Educativas e Sociais' (2005: 167)

'... a tua tese parece ser um não-lugar...'

Antero Ferreira

numa conversa de co-orientação (início de 2007)

Nesta tese, propus-me a abordar a temática da exclusão social, sem saber muito bem por onde começar — 'começa em qualquer *lugar*' diria John Cage (cit. in Bruce Mau 2000: 88) uma vez que 'saber por onde começar é, frequentemente, uma forma frequente de paralisia.' (*ibidem*). A única certeza, era a de que, para conseguir produzir qualquer tipo de conhecimento acerca desta temática, teria de perceber de que lugar é que me propunha a falar sobre ela. Decidi então compilar determinados objectos, textos, imagens e memórias, enfim 'coisas' nas quais, em determinado período do meu quotidiano, me pareceu ter visto a exclusão social e os e os excluídos/as (ver Parte I: Aparências). Pensei que se olhasse para as coisas que eu tomava como 'a exclusão social', nelas veria qualquer coisa do olhar que as via (o meu). E vi:

Num primeiro momento (com Baudrillard, ver Parte II: Sentidos) vi que aquelas coisas eram signos: exclusões-simuladas e excluídos/as-simulacros cujos referentes eram outros signos... da exclusão (o migrante-pedinte, o grafiti, o sociólogo de esquerda, o sem-abrigo, a zona perigosa...).

Num segundo momento (ver na Parte III, 'Narratividade e Simulação na Sobremodernidade') apercebi-me que estes signos pareciam constituir narrativas ontológicas: eram histórias de um 'presente perpétuo' (Augé, 2005: 88), uma linguagem pessoal, privada — uma linguagem de colecionadora... — com a qual *me expliquei* a exclusão social, como se ela só fosse explicável, através da subjectivação que fiz de determinadas referências (Augé fala em 'individualização das referências'; por referências entendo signos que se situam entre o referente e a memória do referente; por isso talvez deva considerar o pedinte, o sem-abrigo, o toxicodependente, a zona perigosa, etc, não como signos que precederam o meu olhar sobre a exclusão, mas como 'referências' que orientaram o meu olhar em busca da exclusão.)

Posteriormente, num movimento de *zoom out*, apercebi-me que a subjectivação das referências da exclusão em narrativas ontológicas era justamente o 'facto' interessante para problematizar o próprio conceito de exclusão social. As narrativas/simulações da Parte I, no meu entender, mostram-nos que a exclusão social é uma construção discursiva de tal forma insuportavelmente social que, para tentar encontrar as perguntas que gostaria de colocar relativamente à exclusão social, foi necessário situar-me enquanto 'sujeito questionador'. Era este o problema do geógrafo³¹ Ulf Strohmayer (1997: 162–163) citado na Introdução deste trabalho:

'... Quem fala? Onde localizamos aquele que fala?(...) Onde fica este espaço que não podemos tomar como garantido, sempre que avançamos, na procura de conhecimento? Ser uma causa é ser auto-suficiente: circular; é começar aqui e agora com o menos questionado ponto de partida científico — o sujeito que fala ou escreve. "Any wheye implies a reason".'

31. E, é muito interessante verificar como Steve Stoer, meu professor e primeiro orientador, detectou, desde logo, que a minha abordagem da exclusão social seria pelas *coisas* do *meu* quotidiano, pelas *coisas* do *meu* espaço. Foi por ele que conheci Edward Soja (ainda tenho comigo o 'Postmodern Geographies' que o Professor Steve me emprestou), Rolland Paulston (ainda tenho comigo o 'Social Cartography' que o Professor Steve também me emprestou, mais tarde), Nigel Thrift (lembro-me de devolver ao Professor Steve um texto de Thrift, confessando que não o tinha conseguido ler!). Estas são referências que, embora não citadas directamente nesta tese, sem dúvida me conduziram para o *spatial turn* das ciências sociais (bem descrito por Michael Dear, 1997: 49–71).

Ora, nesta vontade de encontrar o meu lugar de discurso³², revi uma vontade de resgatar para uma esfera mais privada de entendimento, uma exclusão social que só parecia abordável se fosse significada através de significados ‘partilháveis’ com os discursos produzidos pelas estruturas sociais que constroem a exclusão social (os media, a academia, as estruturas do estado, da Europa), significados nos quais sou, obviamente, socializada. Recusando esta partilha, referi a política de vida-e-morte (Beck 2000: 47) — segundo a qual ‘o político é o privado’: na narração e simulação da exclusão se viu a *emergência* (no sentido de emergir...) da política. Finalmente, legitimei a minha posição de discurso, através da apropriação da teoria de Stoer e Magalhães (2005), segundo a qual ‘A diferença somos nós’. Esta teoria parte do princípio que não é possível legitimar nenhuma posição/discurso/diferença, sem nos relacionarmos com as posições/discursos/diferenças contrárias às nossas, pois é nesse ‘negativo’ (Sarup, cit. em Stoer e Magalhães, *ibidem*: 110) que a nossa diferença se define (a diferença está na relação entre diferentes, não há diferença sem relação). Desta forma, legitimar a re-politização do conceito exclusão social como *minha diferença*, numa perspectiva relacional, é obrigar-me a um face-a-face com as posições de discurso contrárias às minhas, um face-a-face com os tais meus ‘negativos’: por isso é que questionei as representações que Salgado faz do sofrimento da humanidade em trânsito, por isso é que me demarquei das incursões fotográficas aos grafitis feitas pelo sociólogo ideologicamente formatado, etc. Assim, falei em relações transgressivas: ‘a diferença somos nós’ é um modelo de legitimação de discursos de diferença, que obriga a própria diferença a dizer porque *não* é igual aos outros. E, nesse sentido, sendo uma teoria que obriga à auto-delimitação dos sujeitos é, no meu entender uma teoria de defesa de subjectividades.³³

A posição de onde eu falo a exclusão social, o tal lugar de que eu andava à procura é, sem dúvida, um lugar limitado pelo meu etno-ego-centrismo, um lugar onde o ‘relacional’ é, muitas vezes, dissolvido num discurso de não-lugar, um discurso de solidão e semelhança. No entanto, a contemplação (partilhada nesta tese) da narração que fiz da ‘exclusão social’ acabou por me mostrar que o meu lugar

32. Porque li Foucault e Baudrillard, estou ciente que ninguém é dono do seu próprio discurso e, nesse sentido, eu não reclamo a propriedade da minha linguagem. Apenas admito ser possível ‘aclará-la’ se me mantiver *entre* as palavras e as coisas; procurar não o ponto de partida da linguagem (isso seria impossível), mas sim procurar o ponto onde essa linguagem passa por mim.

33. Lembro Neves (1998: 141) quando diz que ‘Uma defesa da subjectividade só é possível quando o sujeito não é transformado numa massa de contornos pouco explícitos e cujos modos de funcionamento não são tornados claros.’

acaba por se constituir como um lugar *inevitavelmente político*: entendo agora que a linguagem é, sem dúvida, inevitavelmente política, na medida em que pela sua enunciação se define o meu (nosso) lugar no *mundo*, e de relação com o mundo. Talvez a descoberta da política fosse já adivinhável na Introdução deste trabalho, quando referi a escolha da linguagem como forma de começar a pensar a exclusão social. No entanto, para mim, foi necessário percorrer todas estas páginas para a descobrir. Talvez por isso, gostava que esta tese se chamasse ‘Exclusão social, simulação e esperança política’.

Compreendo agora, também, porque é que nunca consegui formular perguntas acerca daquilo *que chamamos ‘exclusão social’*. Este *‘aquilo que chamamos de exclusão social’*, repetido várias vezes ao longo desta tese, indicia que de facto, existe um significado de ‘exclusão social’ partilhado por mim e pelos outros (‘meus’, ‘nós’) que é justamente aquilo que chamamos de *exclusão social*, ou seja, é o significado socialmente construído. Este entendimento mínimo comum que permite que a exclusão social se constitua e circule em palavras pelos mais variados discursos parece dispersar o poder político da linguagem, uma vez que enquanto discurso (e Foucault estava bem certo quanto a isso) e simulacro (e Baudrillard, apesar de ter escrito um livro maravilhoso chamado *Forget Foucault* (1987), também estava bem certo quanto ao hiper-real poder do simulacro e da simulação) a exclusão social e os excluídos são signos sem dono (como o é aliás toda a linguagem). Resgatar a exclusão social do *social* que a constrói (nunca deixando de me incluir nesse social, enquanto produtora e receptora de discursos limitados, que falam a exclusão) por forma a recuperar um significado político, por mim intimamente bricolado a partir de um não-lugar — não lugar esse que é esta tese, onde estou só, entre os meus: ‘é no anonimato do não-lugar que se experimenta solitariamente a comunidade dos destinos humanos’ diria Augé (2005: 100) — e de facto, desta minha incursão pelas ciências sociais, guardo uma linguagem que, no meu entender, tanto tem de *experiencial*, como de solidão como de humano) foi a única hipótese que encontrei para, a partir de agora, começar a pensar quais as perguntas de posso e quero fazer em relação... à exclusão social.

Ideias para projecto de tese de mestrado em *problematização conceitual*
Development Studies in Social and Educational Sciences
Área temática: Exclusão/ Inclusão Social

Identidade ::::: Espaço ::::: Cidadania

1. Apresentação geral da ideia

Através destes 3 termos + os materiais empíricos.

"Sentimento de insegurança e exclusão social não são conceitos, mas áreas de convergência temática. Trazidas para as ciências sociais e humanas pelo discurso político são expressões que fazem recair sobre si uma multitude de sentidos que têm a grande cidade como território e os seus grupos-problema como actores. Temas dos anos 90, longe ainda de consensos e em estado de fragmentaridade nos estudos científicos, delimitam objectos cuja existência, é no entanto, já longa.(...)"

Identidade

" (...) O que queremos sublinhar é a frágil operatividade das noções de insegurança ou de exclusão; apesar de impregnarem o discurso sociopolítico e técnico-interventivo são, para os fins da investigação, objectos fluidos: nem solidez teórica, nem operatividade, nem evidência empírica.(...)"

Nada se passa no limbo que não se passa na cidade, ferá dito Platão. Ora, o
Fernandes, J. L. e Carvalho, M. C. (2000) "Problemas no estudo etnográfico de objectos fluidos – Os casos do sentimento de insegurança e da exclusão social", *Educação, Sociedade e Culturas* nº14

de enlutar na experiência da comunidade para o interesse na
experiência histórica – é também a que encontramos na evolução da cidade,
da cidade promotora da integração própria do Estado-Providência é que hoje,

- A abordagem da exclusão social como um problema a erradicar ou minimizar é uma abordagem que à partida está fora do limite da nossa investigação. Não recusamos os impactos negativos da exclusão social nas sociedades contemporâneas (o que seria absurdo), mas procuramos um trabalho de conceptualização que se afaste das atitudes programáticas de quem quer "resolver problemas" ou "encontrar respostas" (a que perguntas?);
- Assumimos (como pressuposto teórico-metodológico)* que, para os fins da nossa investigação, a exclusão/inclusão social é um 'objecto fluido', ou seja, a sua definição estará dependente dos temas** que nessa área – exclusão/inclusão – fizermos convergir.

encaramo-la como comportamentos/adções humanas (ou resultados de)

D ⊗
112-119

Estou sempre a olhar lá para fora, tentando olhar para dentro, tentando dizer algo que seja verdadeiro. Mas talvez nada seja realmente verdadeiro, excepto o que está lá fora. E o que está lá fora está sempre a mudar.

Robert Frank

In Sarah Greenough et al. *Moving Out* (1994)

Este trabalho partiu das coisas da exclusão: propôs-se a falar das aparências, sem delas sair. Esta foi a forma possível de encontrar uma adequação entre a exclusão que vi e a exclusão que digo que vi. Procurei uma adequação entre a exclusão-‘coisa’ e a exclusão-‘palavra/signo’, sabendo que ambas são realidades irreduzíveis uma à outra mas que é nessa irreduzibilidade (da linguagem e do visível) que talvez seja necessário permanecer, se quisermos que ‘a pintura, pouco a pouco, se ilumine’ (Foucault, s/d: 65). Pergunto-me agora se, procurar e comunicar essa adequação (da palavra à coisa) não será aquilo que conheço como ‘metodologia’.

Em primeiro lugar, devo dizer que para este trabalho ser concretizável na forma que aqui se vê, foi necessário chegar a um ponto de recusa de um ‘projecto de tese’.

A descoberta da ciência e da sua linguagem deixou-me bastante fascinada com a hipótese de poder *projectar* uma investigação sobre a exclusão social: lembro-me de ler com muito entusiasmo os relatos dos étnógrafos, as propostas de investigação-acção, a organização dos conceitos em mapas, livros com títulos do género ‘lifestory interview’... e a ideia de organizar informação nestas condições era aliciante. Durante algum tempo (o suficiente) andei às voltas com um esquema-de-referência para construir um ‘(Pré) Projecto de Investigação’ (Nóvoa, 1996) onde *tudo* fazia imenso sentido. No entanto e gradualmente, a linguagem metodológica das ciências sociais começou a revelar-se demasiado diferente e embora eu me esforçasse por produzir um projecto de tese minimamente estável, as hipóteses de sucesso foram-se tornando cada vez mais remotas. Perante um cenário de ‘caos epistemológico’, finalmente (e francamente) sou aconselhada pelo meu orientador: ‘Esqueça o projecto, comece a escrever a tese’. E foi o que fiz. [No entanto, reconheço agora, *a posteriori*, que muitas questões fundamentais deste projecto já estavam lá, nas buscas infrutíferas que nunca originaram um projecto de dissertação:

words, present to be used, always already, potentially pointing, but pointing in what direction? Where precisely is the geographical interpreter located in his or her everyday labour of signifying 'time' and 'space'? (...)

Who is speaking? Where do we locate the one that speaks? (...) Where is this space we cannot but take for granted to go anywhere in our quest for knowledge? To be a cause is to become self-sufficient: circular; is to start here and now with the least questioned of all scientific points of departure – the speaking or writing subject. Any where implies a reason. Pp.162-163

Ulf Strohmayer (1997) "Belonging: Spaces of Meandering Desire", *Space & Social Theory: interpreting Modernity and Postmodernity*

- Falar da questão do espaço urbano (Carlos Fortuna, Simmel, L. Wirth, T. Neves, L.Fernandes); "o urbanismo como forma de vida" (L.Wirth)

"I am totally unconcerned with the disciplinary limits of geography, but fully concerned with geography as an ontological condition, as an inescapable existential reality. Everybody has a body, nobody can escape from their body, and consequently all human activity- every form of individual and collective practise – is a situated practice and thereby geographical." Allan Pred

2. Metodologias - Problemas com as coisas empíricas

- Os materiais empíricos são observados e recolhidos espontaneamente no dia-a-dia da vida na cidade. São materiais mto diversos, cuja recolha não obedece a critérios rigidamente pré-definidos. O aspecto que até à data se revelou mais consensual ou susceptível de ser um critério orientador é o facto de todos os materiais recolhidos poderem ser analisados/"desconstruídos" à luz dos temas Identidade, Espaço, Cidadania.

- Penso que provavelmente, para cada um dos materiais empíricos terá de ser construída uma grelha de leitura específica e/ou o próprio objecto ditará as regras para a construção dessa grelha de leitura – mesmo que no fim se revele pertinente p o estudo em causa.

o problema com as coisas empíricas, o ‘quem fala?’, a diferença entre as pessoas e aqueles que escrevem sobre as pessoas...]

Assim, é na ausência de um projecto metodológico que eu tento discernir alguns dos ‘caminhos’ (não encontro outra palavra) percorridos para chegar até aqui.

É vício e princípio metodológico clássico (tão clássico quanto o esquema de pré-projecto de tese que eu não consegui cumprir) dos designers e arquitectos mostrar os esboços, os estudos prévios, os projectos inviáveis, enfim, toda a reflexão que conduziu à produção de determinado objecto ou projecto, mesmo que grande parte desse trabalho de exploração não seja directamente utilizada e/ou visível no objecto/projecto final. Bom, penso que esse ‘tique’ metodológico é bem visível nesta tese, onde as ‘Aparências’ funcionam como os primeiros ‘esboços’, as primeiras abordagens à temática da exclusão social (sem dúvida que uma das minhas *primeiras exclusões* foi aquele cartãozinho verde da Torre Eifel) com os quais consegui chegar ao meu argumento/projecto final. Embora saiba (agora) que, de facto, tudo aquilo que vi foi precedido por um critério prévio (pela *episteme*³⁴ que me fala) penso que ao colocar as ‘Aparências’ em primeiro lugar na estrutura desta tese, ao mostrá-las como empirias, como objectos-signos que brilham e iluminam os ‘Sentidos’, os ‘Argumentos’, a ‘Conclusão’ e mesmo os ‘Caminhos’ que constituem o corpo deste trabalho, é revelador de como a linguagem projectual que adquiri enquanto estudante de design, se articulou (sem se fundir) com as metodologias das Ciências Sociais³⁵: na verdade *o meu projecto de tese confunde-se com a própria tese, por isso compreendo agora porque me foi impossível conceber um projecto que lhe fosse exterior*. Talvez nesta articulação de linguagens resida aqui-

34. Ao conjunto das condições que nos fazem ver aquilo que vemos e dizer aquilo que dizemos (que vemos), chamou Michel Foucault (s/d: 53) de *episteme*. Em ‘As palavras e as coisas’ (*ibidem*) Foucault define-a desta forma: ‘a *episteme* onde os conhecimentos, encarados fora de todo o critério que se refira ao seu valor universal ou às suas formas objectivas, enraízam a sua positividade e manifestam assim uma história que não é a da sua perfeição crescente, mas antes a das suas condições de possibilidade’. E, Christopher Tilley (1990: 291), reforça a ideia com o seguinte texto ‘*epistemes*: o conjunto total das relações que unem as práticas discursivas, originando várias epistemologias, ciências e sistemas formalizados. Uma *episteme* é um a priori social e histórico. É impossível pensar, escrever, aprender ou descobrir para além do seu enquadramento. A *episteme* constitui a base profunda sob a qual distinguimos o que é verdadeiro e o que é falso. Entre cada *episteme* existe um fosso tão grande que está para além de qualquer explicação significativa. As *epistemes* são incomensuráveis, historicamente surgem de rupturas na ordem da experiência. (...)’ (tradução minha)

35. Para uma interessante abordagem das relações possíveis entre as linguagens da arte e da ciência, ver o artigo de Neves (1998) intitulado ‘Surrealismo e etnografia — relações antigas, debates actuais.’

lo que se chama de ‘interdisciplinaridade’³⁶. A intensidade interdisciplinar de uma tese talvez se possa medir pela sua intensidade sinestésica, isto é, por aquilo que o filósofo brasileiro Renato Janine Ribeiro (Ribeiro 2003: 56) considera como a ‘constante migração de uma forma de *aisthesis*, de percepção, para outra’, pela diferença de linguagens que no nosso trabalho fizemos convergir, sabendo que, essa convergência só é detectável, *a posteriori*. Diz-nos ainda Ribeiro (*ibidem*: 57) que

‘... a criação exige uma interminável saída de si; que nenhuma linguagem extrai apenas de si riquezas infindáveis, mas que estas somente serão postas à luz à medida que se vejam confrontadas por outras linguagens.’

Por este motivo entendo que simultaneizar linguagens é tão desgastante que legitimar esse acto como ‘interdisciplinar’ é impossível: não sobra energia (e ainda bem...)

A leitora/leitura apressada (bibliografia)

‘Nada mais frequente, no procedimento da história da filosofia, do que demonstrar que os conflitos — entre dois autores ou entre duas passagens de uma obra — são apenas aparentes, ou pelo menos não se dão ali onde o ‘leitor apressado’ (um de nossos personagens mais necessários, porque nos serve de alvo fácil, porque coma sua superficialidade ele legitima nossa demora, razão e profundidade) os localiza; o leitor apressado ri: nós não. O leitor apressado conhece, da filosofia, fragmentos, imagens; nós não. O curioso é que com isso o leitor apressado — às vezes o leigo culto, de que falei em outros lugares — lê mediante fragmentos, dissolve a unidade das obras em aforismos, é inconscientemente nietzschiano ou pós-moderno... Como então o despedir tão facilmente?’

Renato Janine Ribeiro

in *A Universidade e a vida actual: Fellini não via filmes* 2003: 142–143

36. Durante algum tempo andei entusiasmada com a definição de Roland Barthes (cit. em Vasconcelos, 2000: 40), segundo a qual ‘O trabalho interdisciplinar, tão discutido nestes dias, não é sobre como confrontar as disciplinas já existentes (nenhuma delas, de facto, estando na disposição de deixar de existir). Para fazer algo interdisciplinarmente não é suficiente escolher um assunto ou um “tema” e juntar à sua volta duas ou três ciências. A interdisciplinaridade consiste em criar um novo objecto, que não pertence a ninguém’. Penso agora se não poderão os objectos criar sujeitos novos? No meu trabalho isso aconteceu: o ‘corpo a *corpus*’ (Ribeiro, 2003: 128–129) com a exclusão social mostrou-me a possibilidade de ser um sujeito político.

Outro dos caminhos percorridos ao longo desta tese foi sem dúvida a chamada ‘bibliografia’. Neste trabalho, e a meu ver, aquilo que a torna (à bibliografia) um texto interessante de ser lido ‘corrido’ é o facto de, no seu ecletismo de temas e autores, ela nos mostrar, justamente, quais os temas e autores das Ciências Sociais mais apropriáveis pela minha linguagem. Como se poderá ver adiante, a bibliografia oriunda do Design e áreas afins (Arquitectura, por exemplo) é praticamente inexistente porque a minha vontade foi, desde o início, manter-me o mais próximo possível do pensamento dos cientistas sociais, com uma frase secreta sempre presente, qualquer coisa do tipo ‘... ora deixa cá ver como é que estes dizem que eu vivo...’. Por sentir que, em alguns textos das Ciências Sociais, quem escrevia era uma *voz-off* (uma voz sem rosto) sempre me senti atraída por autores que não escreviam enquanto que o resto do mundo (no qual eu me incluo) viviam.

Talvez possa apontar várias falhas e silêncios bibliográficos neste trabalho, nomeadamente no que se refere aos autores classicamente citados sempre que se fala nas questões da exclusão e da desigualdade social: Castel, Paugam, Bourdieu, ... Essa ausência (que é uma ausência que surge no negativo de todas as referências utilizadas, claro) deve-se essencialmente ao facto de, como vimos, a ‘exclusão social’ só existir para mim, enquanto ‘objecto de estudo’ a partir do momento em que descobri, no final deste trabalho, o lugar político de onde a falo. Assim, só agora seria pertinente começar uma pesquisa bibliográfica em torno de um *objecto encontrado*. A ausência de uma ‘bibliografia da exclusão’ foi, sem dúvida, compensada pela orientação de académicos vigilantes (os meus professores Steve Stoer, António Magalhães e Antero Ferreira) que já leram muitos livros e viveram muitas coisas (e que portanto, funcionaram como extensões da minha memória) e que têm a perfeita noção de que ‘dar’ uma bibliografia para um aluno redigir uma tese, é sem dúvida reduzir uma ansiedade absolutamente necessária à produção de conhecimento, é reconhecer que:

‘Não há pior inimigo do conhecimento do que a terra firme. Ora isto significa, no que nos diz respeito, que devemos deixar de lado pelo menos boa parte da desculpa bibliográfica. É claro que não se espera de ninguém que reinvente a roda: os autores que nos precederam deram passos formidáveis e deles nos devemos valer para avançar. Mas é preciso que sejam ajudas e não muletas” (Ribeiro, 2003: 125)

Conhecer um animal ou uma planta, ou outra qualquer coisa da terra, é recolher toda a espessa camada dos signos que foram colocados nelas ou sobre elas; é reencontrar também todas as constelações de formas em que elas ganham um valor heráldico. Aldrovandi não era nem melhor nem pior observador do que Buffon; nem tão-pouco era mais crédulo do que ele, nem menos fiel à visão ou à racionalidade das coisas. Simplesmente, o seu olhar não estava ligado às coisas pelo mesmo sistema, nem pela mesma disposição da episteme.

Michel Foucault

In *As Palavras e as Coisas*

[1966] (s/d): 95

AGRA, Cândido da (1993) *Dizer a droga ouvir as drogas: estudos teóricos e empíricos para uma ciência do comportamento aditivo*. Porto: Radicário — Instituto de Ciências do Comportamento Desviante (colab. João Marques Teixeira, Jorge Negreiros, Luís Fernandes) | ANTUNES, Pedro; ALMEIDA, Rosa e MARQUES, Filomena (1999) ‘Traços falantes (a cultura dos jovens grafiteiros)’ in José Machado Pais (coord.) *Traços e Riscos de Vida. Uma abordagem qualitativa a modos de vida juvenis*. Porto: Ambar, 143–169 | ARANTES, António (1997) ‘A guerra dos lugares’ in Carlos Fortuna (org.) *Cidade, Cultura e Globalização*. Oeiras: Celta | AUGÉ, Marc [1992] (2005) *Não-lugares: Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*. Lisboa: Noventa Graus | BALMORI, Diana & MORTON, Margaret (1993) *Transitory Gardens, Uprooted Lives*. New Haven and London: Yale University Press | BARTHES, Roland [1980] (s/d) *A Câmara Clara*. Lisboa: Edições 70 | BARTHES, Roland [1985] (s/d) *A Aventura Semiológica*. Lisboa: Edições 70 | BAUDRILLARD, Jean [1968] (2004) *O Sistema dos Objectos*. São Paulo: Perspectiva | BAUDRILLARD, Jean [1976] (s/d) *A Troca Simbólica e a Morte I*. Lisboa: Edições 70 | BAUDRILLARD, J. [1976] (s/d) *A Troca Simbólica e a Morte II*. Lisboa: Edições 70 | BAUDRILLARD, Jean [1977] (1987) *Forget Foucault*. New York: Semiotext | BAUDRILLARD, Jean [1981] (1991) *Simulacros e Simulação*. Lisboa: Relógio d’Água | BAUDRILLARD, Jean [2000] (2001) *Palavras de Ordem*. Porto: Campo das Letras | BAUDRILLARD, J. (2004) ‘Vous en rêvez, nous l’avons fait’. *Le Nouvel Observateur*, 55, 12–15 | BAUMAN, Zygmunt (1996a) ‘Morality in the Age of Contingency’ in Paul Hellas, Scott Lash & Paul Morris (eds) *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. UK: Blackwell, 49–58 | BAUMAN, Zygmunt (1996b) ‘From Pilgrim to Tourist — or a Short History of Identity’ in Stuart Hall and Paul du Gay (eds) *Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage, 18–35 | BAUMAN, Zygmunt [1997] (1998) ‘A criação e anulação dos estranhos’, in Zygmunt Bauman *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 27–48 | BAUMAN, Zygmunt [1997] (1998) ‘Turistas e vagabundos: os heróis e as vítimas da pós-modernidade’, in Zygmunt Bauman *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 106–120 | BAUMAN, Zygmunt (1998) *Work, consumerism and the new poor*. Buckingham: Open University Press | BECK, Ulrich (1992) *The Risk Society*. Londres: Sage Publications | BECK, Ulrich [1994] (2000) ‘A reinvenção da política’ in Ulrich Beck, Anthony Giddens e Scott

Lash [1994] (2000) *Modernização Reflexiva: Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*. Oeiras: Celta Editora, 1-51 | BECK, Ulrich; BONSS, Wolfgang e LAU, Christoph (2003) 'The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypothesis and Research Programme'. *Theory, Culture & Society*, 20 (2), 1-33 | BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony e LASH, Scott [1994] (2000) *Modernização Reflexiva: Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*. Oeiras: Celta Editora | BENJAMIN, Walter [s/d] (2002) 'The Collector' in Walter Benjamin *The Arcades Project*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 203-211 (tradução de Howard Eiland and Kevin McLaughlin a partir da edição alemã de Rolf Tiedemann) | BENJAMIN, Walter [s/d] (2002) 'The Flâneur' in Walter Benjamin *The Arcades Project*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 416-455 (tradução de Howard Eiland and Kevin McLaughlin a partir da edição alemã de Rolf Tiedemann) | BERGER, John [1972] (s/d) *Modos de Ver*. Lisboa: Edições 70 | BERMAN, Marshall [1982] (s/d) *Tudo o que é sólido se dissolve no ar*. Lisboa: Edições 70 | BLAU, Joel (1992) *The Visible Poor: Homelessness in the United States*. New York: Oxford University Press, Inc. | BONAL, Xavier (2006) 'Por que é que Montse Resiste à Escola? A marginalidade social subjectivamente questionada' in Stephen R. Stoer e António Magalhães (orgs.) *Reconfigurações' Educação, Estado e Cultura numa Época de Globalização*. Porto: Profedições, Lda, 111-114 | BUCK-MORSS, Susan (1990) *The Dialectics of Seeing — Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press | BUTLER, Rex (1999) *Jean Baudrillard: The Defence of the Real*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage | CERTEAU, Michel de [1980] (1984) 'Walking in the City' in Michel de Certeau *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: The University of California Press, 91-221 | CHALFANT, Henry e COOPER, Martha (1984) *Subway Art*. New York: Henry Holt and Company | CLIFFORD, James (1986) 'Introduction: Partial Truths' in James Clifford & George E. Marcus (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnograph*. Berkeley: University of California Press, 1-26 | CLIFFORD, James (1988) 'On collecting art and culture' in Simon During (ed.) (1999) *The Culture Studies Reader*. London: Routledge, 58-76 | CLIFFORD, James (1989) 'Notes on Travel and Theory' in James Clifford and Vivek Dhareshwar (eds.) *Inscription 5: Travelling Theories, Travelling Theorists*. Center for Cultural Studies: University of California, Santa Cruz [on-line], http://humwww.ucsc.edu/Cultstudies/PUBS/Inscriptions/vol_5/clifford.html (10/01/2008) | COIMBRA, Rui Henriques (2007) 'Angelina Global', *Revista Única (Semanário 'O Expresso')*

Jornal Expresso n.º 1808, 74–84 | COSTA, Alfredo Bruto da (2004) *Exclusões Sociais*. Lisboa: Fundação Mário Soares | CRAMER, Florian (2002) ‘Language, a virus?’. [on-line] http://plaintext.cc:70/all/language_a_virus/language_a_virus_-_english.html, 10/01/2008 | CRESSWELL, Tim (1997) ‘Imagining the Nomad: Mobility and the Postmodern Primitive’ in Georges Benko & Ulf Strohmayer (eds.) *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*. London: Blackwell, 360–379 | DEAR, Michael (1997) ‘Postmodern Bloodlines’ in Georges Benko & Ulf Strohmayer (eds.) *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*. London: Blackwell, 49–71 | DURING, Simon (ed.) (1999) *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge | FAGES, J.B. [1967] (1976) *Para entender o estruturalismo*. Lisboa: Moraes Editores | FERNANDES, José Luís e CARVALHO, Maria do Carmo (2000) ‘Problemas do estudo etnográfico de objectos fluidos — Os casos do sentimento de insegurança e da exclusão social’, *Educação, Sociedade e Culturas*, 14, 59–87 | FERNANDES, Luís (2002) ‘Um diário de campo nos territórios psicotrópicos: as facetas da escrita etnográfica’ in Telmo H Caria, (org.) *Experiência Etnográfica em Ciências Sociais*. Porto: Edições Afrontamento, 23–40 | FORTUNA, Carlos (2003) ‘Simmel e as cidades históricas italianas – Uma introdução’. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 67, 101–107 | FOUCAULT, Michel [1966] (s/d) *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Lisboa: Edições 70 | FOUCAULT, Michel [1969] (2005) *A Arqueologia do Saber*. Coimbra: Almedina | FOUCAULT, Michel (1984) ‘Space, Power and Knowledge’ in Simon During (ed.) (1999) *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge, 134–141 | FOUCAULT, Michel [1994] (1997) *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Zahar Editor Ltda | GIDDENS, Anthony [1990] (1992) *As Consequências da Modernidade*. Oeiras: Celta Editora | GIDDENS, Anthony [1991] (1997) *Modernidade e identidade pessoal*. Oeiras: Celta Editora | GIRON, Luís Antônio (2003) ‘Jean Baudrillard: A verdade oblíqua’. | *Revista Época*, Junho. [on-line] <http://www.consciencia.net/2003/06/07/ /baudrillard.html>, 10/03/2006 | GOFFMAN, Erving [1961] (2005) *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva | GREENOUGH, Sarah et al. (1994) *Robert Frank: Moving Out*. Washington D.C.: National Gallery of Art | HALL, Stuart (1996) ‘Introduction: Who Needs Identity?’ in Stuart Hall and Paul du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage, 1–17 | HARVEY, David [1989] (2005) *Condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança social*. São Paulo: Edições Loyola | HARVEY, David (2004) ‘Understanding the New

Imperialism', in *David Harvey Interview: Conversations with History*, Institute of International Studies, UC Berkeley. [on-line] <http://globetrotter.berkeley.edu/people4/Harvey/harvey-con4.html>, 10/11/2005 | JENKS, Chris and NEVES, Tiago (2000) 'A Walk on the Wild Side: Urban Ethnography Meets the Flâneur'. *Cultural Values*, Vol. 4, Number 1, 1–17 | JENKS, Chris (2003) *Transgression*. London: Routledge | JOHNSTONE, David (2003) 'The Background: Ethical and Philosophical Foundations' in Wolf Bloemers *Ethics and Social Justice*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 31–62 | JOHNSTONE, David (2005) 'Building Inclusive Communities: a challenge for all'. (comunicação policopiada, apresentada numa conferência no contexto do Mestrado Europeu, Magdeburgo, Setembro de 2005) | JORGENSEN, Marianne & PHILLIPS, Louise (2002) *Discourse Analysis as Theory and Method*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage | KILBURN, Michael (1996a) 'Gayatri Chakravorty Spivak'. [on-line] <http://www.english.emory.edu/Bahri/Spivak.html>, 10/01/2008 | KILBURN, Michael (1996b) 'Glossary of Key Terms in the Work of Gayatri Chakravorty Spivak'. [on-line] <http://www.english.emory.edu/Bahri/Glossary.html>, 10/01/2008 | KOOLHAAS, Rem, AMOMA & &&& (2004) *Contents*. Köln: Taschen | LASCH, Christopher (1979) *The Culture of Narcissism: American life in an age of diminishing expectations*. New York: W. W. Norton & Company | LASH, Scott (1993) 'Reflexive Modernization: The Aesthetic Dimension'. *Theory, Culture & Society*. Vol.10, 1–23 | LASH, Scott [1994] (2000) 'A Reflexividade e os seus duplos: Estrutura, estética, comunidade' in Ulrich Beck, Anthony Giddens e Scott Lash *Modernização Reflexiva: Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*. Oeiras: Celta Editora, 106–164 | LASH, Scott & URRY, John (1994) 'Economies of Objects and Subjects' in Scott Lash e John Urry *Economies of Signs and Space*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage, 12–59 | LATOUR, Bruno [1991] (1994) 'Crise' in Bruno Latour *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34 Lda., 7–17 | LAURETIS, Teresa de (1990) 'Upping the anti (*sic*) in feminist theory' in Simon During (ed.) (1999) *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge, 308–319 | LEVI-STRAUSS, Claude [1955] (s/d) *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70 | LEVI-STRAUSS, Claude [1958] (1996) 'A noção de Estrutura em Etnologia' in Claude Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 313–383 | LINKER, Kate (1990) *Love for sale: The Words and Pictures of Barbara Kruger*. New York: Harry N. Abrams, Inc., Publishers | LOURENÇO, Eduardo (s/d) 'Michel Foucault ou o Fim do Humanismo' in Michel Foucault [1966] (s/d) *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Lisboa: Edições 70, 9–20 | LUPTON, Ellen & MILLER, J.

[1996] (2004) *Design, Writing, Research: Wriyng on Graphic Design*. London, New York: Phaidon | MAGALHÃES, António M. (2001) 'O Síndrome de Cassandra: Reflexividade, a construção de identidades pessoais e a escola' in Stephen Stoer, Luiza Cortesão & José Alberto Correia (orgs.) *Transnacionalização da educação: Da crise da educação à educação da crise*. Porto: Edições Afrontamento. | MANGHANI, Sunil (2003) 'Experimental Text-Image Travel Literature'. *Theory, Culture & Society*, Vol. 20 (3), 127–138 | MARTINS, Moisés de Lemos (1997) 'A escrita que envenena o olhar. Deambulação pelos Território Fortificado das Ciências do Homem' in Vítor Oliveira Jorge e Raul Iturra (coords.) *Recuperar o Espanto: O Olhar da Antropologia*. Porto: Edições Afrontamento, 169–191 | MAU, Bruce (2000) *Life Style*. London, New York: Phaidon | McLUHAN, Marshall & FIORE, Quentin [1967] (2001) *The Medium is the Massage*. Corte Madera: Gingko Press | McLUHAN, Marshall & FIORE, Quentin [1968] (2001) *War and Peace in the Global Village*. Corte Madera: Gingko Press | McSHINE, Kynaston (ed.) (1989) *Andy Warhol: a retrospective*. New York: The Museum of Modern Art | NEVES, Tiago (1998) 'Surrealismo e etnografia — relações antigas, debates actuais' in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, vol. 38, (3–4), 131–144 | NEVES, Tiago (2004) 'Espaço Urbano e Meio Ambiente: Duas Abordagens'. *Educação, Sociedade e Culturas*, 21, 113–131 | NIETZSCHE, Friedrich [?] (1995) 'Of love of one's neighbour' in *Zarathustra's Discourses*. London: Penguin Books | NÓVOA, António (1996) '(Pré)Projecto de investigação', documento policopiado | NOWOTNY, Helga, SCOTT, Peter & GIBBONS, Michael (2001) 'The Transformation of Society' in Helga Nowotny, Peter Scott e Michael Gibbons *Re-thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. London: Polity Press, 1–20 | OLSEN, Bjornar (1990) 'Roland Barthes: From Sign to Text' in Christopher Tilley (ed.) *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Oxford: Blackwell, 163–205 | PAIS, José Machado (2004) *Sociologia da vida quotidiana: teorias, métodos e estudos de caso*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais | PAIS, José Machado (2006) *Nos rastros da solidão: deambulações sociológicas*. Porto: Âmbar | PAIS, José Machado e BLASS, Leila Maria da Silva (2004) (coords.) *Tribos urbanas: produção artística e identidades*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais | PAULSTON, Rolland G. (2000) 'Preface: Four Principles For a Non-Innocent Social Cartography' in Rolland G. Paulston (ed.) *Social Carthography — Mapping Ways of Seeing Social and Educational Change*. New York and London: Garland Publishing, Inc., XV–XXIV | PAULSTON, Rolland G. (2001) 'Mapeando

a educação comparada depois da pós-modernidade'. *Educação, Sociedade e Cultura*, 16, 203–239 | PAULSTON, Rolland G. and LIEBMAN, Martin (2000) 'Social Carthography. A New Methaphor/Tool for Comparative Studies' in Rolland G. Paulston (ed.) *Social Carthography — Mapping Ways of Seeing Social and Educational Change*. New York and London: Garland Publishing, Inc., 7–28 | PRED, Allan (1997) 'Re-Presenting the Extended Present Moment of Danger: A Meditation on Hyper-modernity, Identity and the Montage Form', in Georges Benko & Ulf Strohmayer (eds.) (1997) *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*. London: Blackwell, 49–71 | RABINOW, P. (1986) 'Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology' in James Clifford J. & George E. Marcus (eds) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 234–261 | REISINHO, Rui (2007) 'Sou o Rui Reinho, tenho 30 anos e Paralisia Cerebral', revista *Note-se*, Novembro, 11 | RIBEIRO, Renato Janine (2003) *A Univer-sidade e a Vida Actual: Fellini não via filmes*. Rio de Janeiro: Editora Campus Lda. | ROWLAND, Robert (1987) *Antropologia, História e Diferença*. Porto: Edições Afrontamento | SAINT-EXPUPÉRY, Antoine de [1946] (s/d) *O Príncipezinho*. Lisboa: Caravela | SALGADO, S. (2000) *Êxodos*, Lisboa: Caminho | SANTOS, Boaventura de Sousa [1987] (2003) *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento | SENNET, Richard [1977] (1993) *The fall of the public man*. London: Faber and Faber Limited | SENNET, Richard [1998] (2001) *A corrosão do carácter*. Lisboa: Terramar | SHEL-LER, Mimi e URRY, John (2003) 'Mobile Transformations of "Public" and "Private" Life'. *Theory, Culture & Society*, 20(3), 107–125 | SHIELDS, Rob (1991) 'Introduction' in Rob Shields *Places on the margin: alternative geographies of modernity*. London: Routledge | SHIELDS, Rob (2003) 'Visualicity — on urban visibility and invisibility'. [on-line], <http://http-server.carleton.ca/~rshields/papers/Visualicity-rshields.pdf> (10/01/2008) | SILVA, Augusto Santos (1986) 'A ruptura com o senso comum nas ciências sociais' in Augusto Santos Silva e José Madureira Pinto (orgs) *Metodologia das Ciências Sociais*, 29–53 | SIMMEL, George [1898] (2003) 'Roma. Uma análise estética'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 67, 109–116. (Tradução de António Sousa Ribeiro) | SIMMEL, George [1903] (1997) 'A metrópole e a vida do espírito' in Carlos Fortuna (org.) *Cidade, Cultura e Glo-balização*. Oeiras: Celta | SIMMEL, George [1906] (2003) 'Florença'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 67, 117–121. (Tradução de António Sousa Ribeiro) | SIMMEL, George [1907] (2003) 'Veneza'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 67, 123–127. (Tradução de António

Sousa Ribeiro) | SOJA, Edward W. (1989) *Postmodern Geographies*. Londres: Verso

| SOMERS, Margaret R. & GIBSON, Gloria D. (1994) 'Reclaiming the Epistemological "Other": narrative and the social constitution of identity' in Craig Calhoun (ed.) *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge, UK and Oxford, USA: Blackwell, 37–99 | SONTAG, Susan [1966] (s/d) 'Against Interpretation' in Susan Sontag *Against Interpretation*. UK: Vintage, 3–14 | SONTAG, Susan [1966] (s/d) 'One culture and the new sensibility' in Susan Sontag *Against Interpretation*. UK: Vintage, 293–304 | SONTAG, Susan [1966] (s/d) 'The anthropologist as hero' in Susan Sontag *Against Interpretation*. UK: Vintage, 69–81 | SONTAG, S. [1977] (1979) *On Photography*. London: Penguin | SONTAG, Susan (2003) *Regarding the pain of others*. London: Penguin | STOER, Stephen R. e MAGALHÃES, António (2005) *A Diferença Somos Nós: A Gestão da Mudança Social e as Políticas Educativas e Sociais*. Porto: Afrontamento | STOER, Stephen R. e MAGALHÃES, António (2006) (orgs.) *Reconfigurações: Educação, Estado e Cultura numa Época de Globalização*. Porto: Profedições, Lda. | STOER, Stephen R., RODRIGUES, David & MAGALHÃES, António (2003) *Theories of Social Exclusion*. Frankfurt am Main: Peter Lang | STROHMAYER, U. (1997) 'Belonging: Spaces of Meandering Desire' in Georges Benko & Ulf Strohmayer (eds.) (1997) *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*. London: Blackwell, 162–185 | TEIXEIRA LOPES, J. (2002) *Novas Questões de Sociologia Urbana: Conteúdos e 'orientações' pedagógicas*. Porto: Afrontamento | THOMPSON, Nato & SHOLETTE, Gregory (eds.) (2004) *The Interventionists: User's Manual for the Creative Disruption of Everyday Life*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology and Massachusetts Museum of Contemporary Art | TILLEY, Christopher (1990) 'Michel Foucault: Towards an Archaeology of Archaeology' in Christopher Tilley (ed.) *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Oxford: Blackwell, 281–347 | TILLEY, Christopher (ed.) (1990) *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Oxford: Blackwell, 281–347 | URRY, John e CRAWSHAW, Carol (1995) 'Turismo e Consumo Visual', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Outubro, 47–67 | VASCONCELOS, Teresa (2000) 'Ao ritmo de um cortador de relva: entre o "estar lá" e o "estar aqui", o "estar com" — Dilemas e complexidades da etnografia em caminhos pós-modernos de multivocalidade', *Educação, Sociedade e Culturas*, 14, 37–58 | WENDERS, Wim [1986] (s/d) *Emotion Pictures*. Lisboa: Edições 70 | WENDERS, Wim (1994) *Une Fois: Images et Histoires*. Paris: L'Arche.

As consequências das imagens tornar-se-ão as imagens das consequências.

Marshall McLuhan & Quentin Fiore

In War and Peace in the global village

[1968] (2001: 16)

Torre Eiffel — Paris (frente)	20
Cartão oferecido por pedinte, em troca de moedas	
Texto de José Machado Pais	22
In <i>Nos rastros da solidão: deambulações sociológicas</i> (2006: 317)	
Torre Eiffel — Paris (verso)	24
Cartão oferecido por pedinte, em troca de moedas	
Notícia de Jornal <i>O Público</i>	26
28.04.2005	
Livro de João Teixeira Lopes (2002)	28
Grafiti	32
Bairro da Pasteleira, Porto (Agosto de 2006)	
Grafiti	36
Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, Campo Alegre, Porto (2005)	
Fotografia	38
Niagara Bar, Lisboa (2005)	
Fotografia de Diane Arbus	42
<i>Hermaphrodite and Dog in Carnival</i> , Nova Iorque (1970)	
Livro de Diane Balmori e Margaret Morton	44
sobre os jardins construídos por pessoas sem-abrigo, Nova Iorque (1993)	
Texto de Barbara Kruger	46
in Kate Linker (1990) <i>Love for sale: The Words and Pictures of Barbara Kruger</i> . New York: Harry N. Abrams, Inc., Publishers	

Fotografia do lixo de Madonna (1996)	48
<i>Star Trash</i> (2007) é um projecto dos paparazzis franceses Bruno Mouron e Pascal Rostain que consistiu na recolha do lixo de celebridades francesas e de Hollywood, posteriormente lavado e fotografado. Parte dos lucros da exposição e venda das imagens reverteu a favor de duas instituições norte-americanas de apoio aos sem-abrigo (<i>City Harvest</i> e <i>The Soho Partnership</i>)	
Brochura	52
<i>CPN Europe</i>	
Texto de Barbara Kruger	54
in Kate Linker (1990) <i>Love for sale: The Words and Pictures of Barbara Kruger</i> . New York: Harry N. Abrams, Inc., Publishers	
Texto de Sebastião Salgado	58
in <i>Êxodos</i> (2000)	
Fotografia de Sebastião Salgado	59
in <i>Êxodos</i> (2000)	
Texto de Barbara Kruger	66
in Kate Linker (1990) <i>Love for sale: The Words and Pictures of Barbara Kruger</i> . New York: Harry N. Abrams, Inc., Publishers	
Texto de Boaventura de Sousa Santos	76
In <i>Um Discurso sobre as Ciências</i> [1987] (2003): 53–54	
Ed Bloom, no filme <i>Big Fish</i>	86
Tim Burton (2003)	
Angelina Jolie, numa entrevista	96
com Rui Henriques Coimbra (2007)	

Título de seminário	98
<i>The Group for Debates in Anthropological Theory</i> (GDAT), Departamento de Antropologia Social, Universidade de Manchester (2008)	
Cassete	114
Entrevista com Victor (63 anos, sem-abrigo) realizada para uma das disciplinas (<i>Ethics and Social Justice</i>) da parte curricular do mestrado. Victor é dador de sangue há 30 anos.	
Ideias para projecto de tese, 2005	136
Ideias para projecto de tese, 2005	138