Cultura: aventuras líquidas-modernas de uma ideia[1]

Zygmunt Bauman

Resumo

O que torna a modernidade "líquida" é a "modernização" compulsiva e obsessiva, permanentemente em aceleração, através da qual nenhuma forma da vida social, tal como os líquidos, é capaz de reter os seus contornos durante muito tempo. A cultura líquida-moderna não tem "povos" para "cultivar". Tem, em vez disso, clientes para seduzir. E, ao contrário da sua predecessora "sólida moderna", já não deseja ficar – eventualmente, mas quanto mais depressa, melhor – sem emprego. O seu trabalho é tornar a sua própria sobrevivência permanente – através da temporalização de todos os aspectos da vida dos seus antigos eleitores, agora renascidos como clientes.

Introdução: Stephen Fry

No (muito improvável) caso de o seu nome não soar muito familiar, aqui vai uma mão cheia de pistas acerca da sua posição cultural actual (no ano de 2008) em Londres, a sua atmosfera e extensão: Stephen Fry, um actor extremamente popular e espirituoso contador de histórias é um convidado muito cobiçado em qualquer festa londrina que pretenda "fazer furor" e um adereço muito ambicionado no directório de qualquer "rede" que pretenda obter um prestígio e uma importância razoáveis. Tentando explicar o sucesso fenomenal do *website Facebook* (que atrai 55 milhões de utilizadores e está avaliado em $15bn), o principal hebdomadário britânico notava que "a multidão" dos seus utilizadores, ao contrário do que é habitual nos sítios de redes sociais, "incluía muitas figuras famosas" e sugeria que isto acontece, pois "de que outra forma podemos pedir a Stephen Fry para ser nosso amigo?" (Tucker, 2007: 35).

Stephen Fry, uma personalidade admirada por qualquer pessoa que queira ser alguém no mundo dos especialistas nas últimas modas culturais, considerou necessário explicar e justificar aos leitores do *The Guardian* (Fry, 2007) por que motivo não faz mal uma pessoa como ele, aclamada como arquétipo das mais refinadas e sublimes credenciais culturais, deslizar uma vez por semana para o corriqueiro e dedicar a sua

[1] Texto de comunicação enviada pelo autor para o seminário "What is liquid? Modernity, culture and identity", organizado na Universidade do Minho, no dia 28 de Abril de 2008. Tradução de Ana Maria Brandão.

coluna aos últimos utensílios electrónicos – engenhocas que é suposto pertencerem ao "popular" (no passado, em tempos abençoadamente inconscientes do "politicamente correcto", conhecido como as "massas") e não à cultura erudita (denominação abandonada pelo actual vernáculo do "politicamente correcto", à excepção da troça – no sentido do desprezo e entre parêntesis). Fry começa o seu encómio com uma confissão: possui uma qualidade que, suspeita, pode ser usada contra ele, pelo menos por alguns leitores do *Guardian* resistentes à mudança: "Os aparelhos digitais embalam o meu mundo. Alguns podem ver nisto uma confissão trágica. O ballet, a ópera, o mundo natural não, Stephen? Não a literatura, o teatro ou a política global?" E apressa-se a antecipar as potenciais acusações: Bem, as pessoas podem ser sensíveis a todas as coisas digitais e, ainda assim, lerem livros, irem à ópera e verem um jogo de críquete e candidatarem-se aos bilhetes dos Led Zeppelin sem perderem a face. Gosta de comida tailandesa? E o que é que a italiana tem de mal? Eh, então... calma! Eu gosto das duas. Sim. É possível. Posso gostar de râguebi e dos musicais de Stephen Sondheim. Do gótico vitoriano erudito e das instalações do Damien Hirst. Do Herb Alpert's Tijuana Brass e das obras para piano do Hindemith. Dos hinos ingleses e do Richard Dawkins. Das primeiras edições do Norman Douglas e de *iPods*. De bilhar, de dardos e de ballet (...). O amor às engenhocas não me torna avesso ao papel, ao couro e à madeira, aos Natais à moda antiga, aos filmes do Preston Sturges ou aos passeios campestres. Nem significa, automaticamente, que leio Terry Pratchett, que só respiro pela boca e que levo demasiado a boca ao prato quando como a sopa. Alguns limites ainda são respeitados e ultrapassá-los não é aconselhável: Pratchett é deixado além do limite (porque é o segundo autor mais lido na Grã-Bretanha e, portanto, demasiado vulgar? Tão vulgar como algumas maneiras à mesa, como dobrar a cabeça sobre o prato em vez de erguer a mão?). *In toto*, no entanto, esta confissão e encómio públicos exigem ser lidos como um franco desafio à ideia de "distinção" de Pierre Bourdieu (1979), que governou e marcou o nosso pensamento sobre a "cultura" nas últimas três décadas.

Stephen Fry é conhecido como lançador de tendências, mas é também um porta-voz muito fiável (e a incorporação viva) das tendências estabelecidas. Pode acreditar-se que não fala apenas em seu nome, mas em nome de centenas de milhares de membros encartados da e de milhões de membros aspirantes à "elite cultural" – pessoas que sabem a diferença entre o *comme il faut* e o *comme il ne faut pas*, e as primeiras a notarem o momento em que essa diferença se torna diferente do que costumava ser. Ele também não errou desta vez. De acordo com o relatório escrito por Andy McSmith e publicado na edição *online* do *The Independent*[2], académicos de renome reunidos na mais autorizada Universidade – Oxford – proclamaram que "a elite cultural não existe". Neste aspecto, todavia, McSmith, à procura de um título adequadamente acutilante e agitador, enganou-se: o que John Goldthorpe, o mais reputado investigador social de Oxford, e a sua equipa de treze elementos concluíram dos dados coligidos no Reino Unido, no Chile, na Hungria, na Holanda e nos EUA foi que o que já não pode ser encontrado é as pessoas que estão no topo distinguirem-se das que estão abaixo delas por irem à ópera e admirarem o que quer que, no momento, seja considerado

[2] Consulte-se http://news.independent.co.uk.this_britain/article3266586.ece.

"cultura erudita" e torcendo o nariz a "qualquer coisa tão vulgar como uma canção pop ou a televisão corrente".

O leopardo da elite cultural está bem vivo e morde – só mudou as suas manchas. As suas manchas podem ser chamadas, desde que Richard A. Peterson, da Vanderbilt University, cunhou a palavra, em 1992, "omnivoracidade" (Petersen e Simkus, 1992) – ópera e canções pop, "arte erudita" e televisão corrente; um bocado disto, um bocado daquilo; agora isto, agora aquilo. Como afirmou Peterson (2005)[3] recentemente, "vemos uma mudança na política dos grupos de *status* da elite de sobrancelhas erguidas que desdenham ostensivamente da cultura de base, comum ou popular de massas... para aquelas sobrancelhas que consomem de forma omnívora um vasto leque de formas de arte populares, bem como eruditas". Por outras palavras: *Nihil* "cultural" *a me alienum puto*, embora não exista nada de "cultural" com que me identificasse firme e descomprometidamente – à excepção de todos os outros divertimentos. Sinto-me em casa em todo o lado, embora (ou porque) esse todo o lado a que chamaria casa não está em lado nenhum. Já não se trata de um gosto (refinado) contra outro (vulgar). É a omnivoracidade contra a univoracidade, a predisposição a consumir tudo contra um desgosto selectivo. A elite está viva e de boa saúde, mais viva e activa do que nunca, demasiado ocupada com todas as coisas culturais para ter tempo para proselitizar e converter. Aparte o "deixa de ser esquisito, sê menos selectivo" e "consome mais", não tem mensagem a transmitir às multidões de unívoros ao longo da hierarquia cultural.

1. Cultura e liquidez

As ofertas culturais, insistia Bourdieu (1979) apenas há algumas décadas, são todas dirigidas à classe e seleccionadas pela classe. O triplo efeito da divisão de classes, da atribuição de classe e da classificação da pertença de classe é a sua principal *raison d'être*, a mais influente das funções sociais e até, talvez, o seu propósito latente, ainda que não manifesto. Na perspectiva de Bourdieu (1979), os *objets d'art* destinados ao consumo estético indexariam, assinalariam e protegeriam as divisões de classe, marcando de forma legível e fortalecendo as fronteiras que manteriam as classes separadas. Para assinalar as fronteiras de forma não ambígua e para as proteger eficazmente, todos ou a maioria dos *objets d'art* teriam que ser atribuídos a conjuntos mutuamente exclusivos, conjuntos que não se podiam misturar, nem deviam ser apreciados e/ ou possuídos conjuntamente. O que contava não seria tanto a sua substância e virtudes intrínsecas, ou a sua ausência, mas a sua intolerância mútua e a proibição de as misturar distorceria a sua inerente resistência à cristalização. Haveria um gosto erudito, um médio e um vulgar – e não se poderiam misturar, como o fogo e a água.

Da *Distinction* de Bourdieu (1979), a cultura emergia sobretudo como um mecanismo usado e possivelmente também concebido para marcar as diferenças entre as classes e para as manter diferentes, como uma tecnologia implementada para construir e proteger a diferença de classe, a separação e a *hierarquia*. Ela emergia numa situação muito similar àquela em que foi encontrada/ situada quase um século antes por Óscar

[3] Veja-se o seu sumário e esclarecedora reflexão sobre duas décadas do seu trabalho e estudos afins em Peterson (2005).

Wilde (1992: 3): "Aqueles que descobrem significados belos nas coisas belas são os cultos... São os eleitos para os quais as coisas belas apenas significam Beleza". Os eleitos. Pessoas que dão o tom e que o dão de uma forma adequada para lhes trazer a vitória no concurso das canções. Certamente eles *encontrariam* significados belos visto que lhes cabia decidir que coisas seriam belas. Antes de se chegar a descobrir esses significados, quem, se não os eleitos, teria decidido onde se deviam procurar os significados belos?

Resumindo, a cultura (o conjunto de escolhas culturalmente encorajadas e "culturalmente relevantes") era uma força *socialmente conservadora*. E, para se libertar adequadamente dessa função, precisava de aplicar com igual zelo cada um de dois expedientes aparentemente opostos: precisava de ser igualmente, se não ainda mais resolutamente estrita e descomprometida face à *exclusão* do que à *inclusão*. Juntamente com os signos que marcavam o seu "interior", a cultura precisava de outros signos que marcavam/ estigmatizavam o "exterior", marcadores com o rótulo indicativo *hic sunt leones* associado. Tal como aquele náufrago da história inglesa ostensivamente irónico, porém moralmente edificante, que, quando encalhou numa ilha desabitada, precisou de construir três abrigos para restabelecer e reter a sua identidade íntegra: o primeiro, para nele viver; o segundo, para servir de clube que deve ser frequentado aos serões; e o terceiro como o clube cuja entrada nunca seria, em caso algum, franqueada.

Quando foi publicado quase há quarenta anos, a obra *Distinction* de Bourdieu (1979) virou do avesso a ideia original de "cultura", nascida e herdada do Iluminismo. A prática cultural que Bourdieu (1979) descobriu, revelou e registou era um grito longínquo do modelo herdado de "cultura" construído num tempo em que o conceito fora cunhado e introduzido no vocabulário público no terceiro quarto do Século Dezoito, quase ao mesmo tempo que o conceito inglês de "refinamento" e o conceito alemão de "Bildung". À data do seu nascimento, pretendia-se que a ideia de "cultura" simbolizasse um instrumento de progresso (assistido pelo poder) no sentido de uma condição humana universal. A "cultura" denotava, então, uma missão proselitista, a ser empreendida e esboçada sob a forma de um esforço sustentado de cultivação e esclarecimento *universais*, de melhoramento social e de elevação espiritual e de promoção dos "humildes" ao nível dos que estavam "no topo". Ou, na expressão inspirada e muito célebre de Matthew Arnold no livro com o revelador título *Culture or Anarchy* (1869), como um trabalho que "procura *acabar com as classes*; tornar corrente o que de melhor tem sido pensado e conhecido no mundo; fazer com que todos os homens vivam num ambiente de doçura e luz" – lançado no prefácio de "Literature and Dogma" (1873) como o trabalho que aguarda os que procuram: "A cultura é a paixão pela doçura e pela luz e (mais do que isso) a paixão de as *fazer* prevalecer" (sublinhado nosso).

A "cultura" entrou no vocabulário moderno como uma declaração de intenções, como um nome de uma missão ambicionada ainda a ser empreendida. Similarmente à ideia de que a acção pretendida retira o seu nome metafórico – a de *agri*-cultura, que justapunha os lavradores e os campos de plantação que lavravam –, ela servia de injunção a missionários prospectivos, designando, ao mesmo tempo, os relativamente

poucos chamados a cultivar e esses muitos que aguardavam ser objectos de cultivo: os guardiães e os seus guardados, os professores e os ensinados, os produtores e os seus produtos. A "cultura" significava o planeado/ desejado pacto entre os do saber (e, acima de tudo, confiantes de estarem no saber) e os ignorantes (ou definidos como ignorantes pelos que confiavam ser conhecedores), um pacto assinado unilateralmente e posto em acção pela emergente "classe do saber" à procura de que o seu papel de dar o tom fosse devidamente respeitado na nova ordem emergente que começava a ser construída sobre as ruínas do *ancien regime*. O intuito declarado era o de educar, esclarecer, melhorar e enobrecer *le peuple* recentemente rebaptizado *les citoyens* do recentemente estabelecido *état-nation:* o casamento da emergente nação auto-promovida a um Estado soberano com o Estado emergente a reclamar o papel de guardião da nação. "O projecto do Iluminismo" atribuiu à cultura (entendida como o *trabalho de cultivação*) o estatuto de um instrumento fundamental de *construção* da nação, do Estado e do Estado-nação. Simultaneamente, indicava à classe letrada o principal operador desse instrumento. Nas suas viagens entre a ambição política e as ruminações filosóficas, e vice-versa, o duplo objectivo do projecto iluminista (explicitamente proclamado ou tacitamente presumido) tinha-se cristalizado prontamente como disciplina dos *súbditos estatais* e como solidariedade dos *nacionais*.

O emergente Estado-nação foi animado pelos números rapidamente crescentes do "povo", visto que se acreditava que o número crescente de trabalhadores-soldados potenciais aumentaria o seu diferencial de poder. À medida que os esforços de construção da nação, juntamente com o progresso económico, sedimentavam os números crescentes de indivíduos "redundantes" (na verdade, categorias inteiras da população com que era urgentemente preciso lidar, não fosse a ordem pretendida fracassar ou o seu crescimento ser severamente perturbado[4]), o recém-estabelecido Estado-nação foi rapidamente pressionado a procurar espaços fora das suas fronteiras para acomodar o excesso de produtos e de pessoas que não conseguia, ele próprio, absorver. Os consequentes esforços colonizadores e de construção do império deram um poderoso impulso à ideia de "cultura" nascida do Iluminismo – e uma dimensão inteiramente nova à missão proselitista que essa ideia sugeria. À semelhança da visão de "esclarecimento do povo", moldaram-se os conceitos do "fardo do homem branco" e de "libertar os selvagens da sua selvajaria". Rapidamente seriam teoricamente embelezados sob a forma da "teoria da evolução cultural", que atribuía à parte "desenvolvida" do globo o papel do padrão "mais avançado" a que o resto do planeta estava destinado, mais tarde ou mais cedo, a aceder (ou ser levado a aceder) e que deveria ser activamente ajudado (ou coagido) a seguir. A teoria da "evolução cultural" apresentou as "sociedades desenvolvidas" como o centro planetário com um papel missionário face ao resto da Humanidade. O futuro papel desse centro foi moldado de acordo com o padrão da função pretendida por ou atribuída à elite letrada na sua relação com "o povo" no âmbito da metrópole colonial.

Bourdieu (1979) concebeu o seu estudo, recolheu os seus dados e interpretou os seus resultados numa altura em que a tarefa citada já tinha sido amplamente comple-

[4] Veja-se Bauman (2005).

tada – pelo menos, no âmbito do "centro" onde os mapas do mundo e os seus futuros antecipados/ postulados haviam sido desenhados (embora não nas suas extensões imperiais, das quais as forças expedicionárias do "centro" eram cada vez mais espectacularmente forçadas a retirar muito antes de terem elevado as realidades aos seus padrões). No centro, a declaração de dois séculos havia semeado um vasto leque e uma vasta rede de instituições, na sua maioria concebidas e geridas pelo Estado, suficientemente fortes para dependerem, para o seu contínuo funcionamento, dos seus próprios ritmo, rotina entrincheirada e inércia burocrática. O produto pretendido ("o povo", reincarnado nos "cidadãos") havia sido obtido e a posição das classes eruditas na nova ordem estava, ou pelo menos acreditava-se que estava, segura. Em vez de uma arrojada, iconoclástica aventura, uma cruzada e uma missão, a cultura parecia (e podia falar-se dela credivelmente como) um aparato homeostático que tornava o Estado-nação instituído resistente aos ventos contrários e o mantinha no trilho certo (ou, na famosa expressão de Talcott Parsons (1973), tornava o "sistema" "auto-equilibrado").

Em suma: de arma da revolução moderna, a "cultura" transformou-se num aditivo/ estabilizador, num homeóstato ou num giroscópio do moderno *status quo*. Precisamente neste momento (um momento breve e fugaz, como depressa se tornou claro), foi captada – imobilizada e, ao estilo de uma fotografia, explorada e registada – na *Distinction* de Bourdieu (1979). O relato de Bourdieu pertencia ao tipo de sabedoria do Mocho de Minerva: espiava a paisagem que se banhava à luz do Sol poente, visível nos contornos que já se começavam a dissolver na escuridão da noite. Captava a submissão à cultura servidora do *status*, homeostática, socialmente reprodutora e equilibradora do sistema no seu caminho para a redundância iminente que se aproximava já rapidamente. Essa redundância era o resultado de vários processos que contribuíam para a passagem da forma "sólida" à forma "líquida" da modernidade (o termo "modernidade líquida" denota o estado actualmente prevalecente da condição moderna, também chamado por outros autores pelos nomes "pós-modernidade", "modernidade tardia", "segunda modernidade" ou "hiper-modernidade". O que torna a modernidade "líquida" é a "modernização" compulsiva e obsessiva, permanentemente em aceleração, através da qual nenhuma forma da vida social, tal como os líquidos, é capaz de reter os seus contornos durante muito tempo. O "derretimento de todos os sólidos", um traço endémico e definidor de todas as formas modernas de vida, prossegue, mas já não se pretende, como anteriormente, que os sólidos derretidos sejam substituídos por sólidos "novos e melhorados", "mais sólidos", que se esperava que fossem imunes a qualquer derretimento adicional).

As realidades prestes a "dissolverem-se na escuridão" à data em que o estudo de Bourdieu (1979) foi publicado eram aquelas que eram vistas e descritas pelo prisma do "sistema que se auto-equilibra" – o modelo ideal que os Estados-nação da fase "sólida" da era moderna repetidamente declararam ser sua intenção atingir e uma condição que, vezes sem conta, com a ajuda entusiástica dos seus panegiristas eruditos, pretenderam ter atingido. Visto que os aparatos homeostáticos funcionais (quer dizer, que combatem eficazmente, ou, melhor ainda, evitam todo e qualquer desvio do modelo sistémico escolhido e restabelecem prontamente o equilíbrio temporariamente

perdido) são cruciais para a sobrevivência dos sistemas que se auto-equilibram, o impulso para definir/ avaliar todo e qualquer aspecto da totalidade social em termos da sua capacidade e efeito homeostáticos era uma tendência natural das sociedades que acreditavam ser elas próprias, ou pretendiam tornar-se nesse tipo de sistema. Era também natural que encarassem quaisquer desvios ao modelo escolhido com suspeição, factores que acrescentavam pressão escusável aos esforços de auto-equilíbrio sistémico e que potencialmente empurravam o todo para o desequilíbrio. Enquanto os Estados--nação alimentaram as suas ambições iniciais, essa tendência parecia bem enraizada e assumir os efeitos estabilizadores como critério de "funcionalidade" parecia evidente e imune ao questionamento. Logo que os Estados-nação foram forçados/ encorajados/ levados a abandonar essas ambições, as fundações já não parecem, no entanto, inabaláveis e a medição da "funcionalidade" das instituições pela força dos seus efeitos estabilizadores deixou de parecer uma forma de procedimento óbvia.

Enquanto – mas apenas enquanto – as ambições de construir um sistema auto-equilibrante permaneceram vivas, a visão homeostática da cultura não precisou de temer contestação séria. Mas as ambições começaram a esmorecer e eventualmente tiveram que ser, relutantemente ao princípio, mas depois intencionalmente abandonadas sob a pressão da globalização. A dissipação das ambições expôs gradualmente a natureza vulnerável e cada vez mais ficcional das fronteiras sistémicas e, no fim, o engodo da soberania territorial – e, portanto, também dos sistemas auto-sustentados e auto-equilibrados confinados ao território do Estado-nação. A maior parte dos efeitos seminais da globalização (acima de tudo, o divórcio do poder da política e, como consequência, a rendição progressiva das suas funções tradicionais pelo enfraquecimento do Estado e a sua consequente isenção do controlo político) tem sido exaustivamente investigada e descrita em grande detalhe. Confinar-me-ei, portanto, a um aspecto do processo de globalização demasiadas vezes considerado em ligação com a mudança paradigmática no estudo e na teoria da cultura, nomeadamente, a mudança dos padrões de migração global. Houve três fases distintas na história da migração da era moderna.

A primeira vaga de migração seguiu a lógica da síndrome tripartida: territorialidade da soberania, identidade "enraizada", postura de jardinagem (subsequentemente referida como TRG[5]). Tratou-se da emigração do centro "modernizado" (leia-se, o lar da construção da ordem e do progresso económico, as duas principais indústrias que substituíam e dispensavam os crescentes números de "humanos desperdiçados"), cerca de 60 milhões de pessoas ao todo, para "terras vazias" (leia-se, terras cuja população nativa podia ser eliminada da maior parte dos cálculos e relatórios, literalmente "não contada" e "não assumida", presumida quer como não existente, quer como irrelevante), fundando aí novas e esperançosas réplicas perfeitas de Inglaterra, da Escócia ou do País de Gales, e de Londres, Berlim, Amesterdão ou Varsóvia. O que quer que tivesse restado da população indígena após uma avalanche de assassinatos discricionários e similares epidemias massivas havia sido apresentado como uma outra edição d' "o povo" que aguardava "aculturação" – e administrado tal como sugerido pela "missão do homem branco".

[5] No original, "territoriality of sovereignty, 'rooted' identity, gardening posture" (Nota do Tradutor).

A segunda vaga de migração pode ser melhor delineada como um caso de "o Império emigra para casa". Com o desmantelamento dos impérios coloniais, um certo número de "povos" indígenas em vários estádios do seu esclarecimento e "avanço cultural" seguiu os seus superiores coloniais para a metrópole. À chegada, foram ajustados ao único molde de mundivisão estratégica disponível: um molde que havia sido construído anteriormente, na era da construção da nação, para lidar com as categorias destinadas à "assimilação" – um processo visando a aniquilação da diferença cultural, lançando as minorias na ponta final das cruzadas, missões *Kulturkämpfe* e proselitistas (culturalmente rebaptizadas, seguindo as regras da correcção política, como "educação para a cidadania", destinada à "integração"). Esta história ainda não acabou: de tempos a tempos, os seus ecos ecoam nas declarações de intenção dos políticos, seguindo os hábitos do Mocho de Minerva, conhecido por estender as suas asas ao anoitecer. Tal como na primeira fase de migração, tenta-se enfiar o drama do "império que migra de volta" no molde da já ultrapassada síndrome TRG.

A terceira vaga de migração moderna, agora em plena força e ainda em crescendo, conduz à idade das diásporas: um arquipélago mundial de povoamentos étnicos/ religiosos/ linguísticos esquecidos dos caminhos queimados e trilhados pelo episódio imperialista colonial e seguindo, em vez disso, a lógica da redistribuição planetária de recursos de vida induzida pela globalização. As diásporas encontram-se espalhadas, difusas, estendem-se por muitos territórios nominalmente soberanos, ignoram reclamações territoriais de supremacia (e, preferencialmente, de exclusividade), exigências e obrigação locais, fecham-se no laço duplo da "nacionalidade dual (ou múltipla)" e da lealdade dual (ou múltipla). A emigração dos nossos dias difere das duas fases anteriores por se mover nos dois sentidos (virtualmente nenhum país é hoje exclusivamente "imigrante" ou "emigrante") e por não privilegiar trajectos (os trajectos já não são determinados pelos laços imperiais/ coloniais do passado). Também difere por rebentar com o velho síndrome TRG, substituindo-o por um síndrome EAH[6] (extraterritorialidade, "âncoras" que deslocam as "raízes" como instrumentos primários de identificação, estratégia de caça).

A nova migração lança um ponto de interrogação sobre a ligação entre identidade e cidadania, indivíduo e lugar, vizinhança e pertença. Jonathan Rutherford (2007: 59-60), observador acutilante e perspicaz dos quadros de ligação humana em rápida mudança, nota que os residentes da rua de Londres onde vive formam um bairro de diferentes comunidades, algumas com redes que se estendem até à rua seguinte, outras que se estendem pelo mundo. É um bairro de fronteiras porosas, onde é difícil identificar quem pertence e quem é estrangeiro. A que é que pertencemos nesta localidade? A que é que cada um de nós chama casa e, quando pensamos e recordamos como chegámos aqui, que histórias partilhamos? Viver como o resto de nós (ou como a maioria desse resto) numa diáspora (que se estende até que ponto e em que direcção(ões)?) entre diásporas (que se estendem até que ponto e em que direcção(ões)?) colocou, pela primeira vez, na agenda a questão da "arte de viver com *uma* diferença", que pode

[6] No original, "extraterritoriality, 'anchors' displacing the 'roots' as primary tools of identification, hunting strategy" (Nota do Tradutor).

aparecer na agenda apenas a partir do momento em que a diferença já não seja vista como meramente temporária e, portanto, agora, ao contrário do passado, exigindo artes, competências, ensino e aprendizagem. A ideia de "direitos humanos", promovida no ambiente EAH para substituir/ complementar a instituição TRG da cidadania territorialmente determinada, traduz-se hoje no "direito a permanecer diferente". Aos solavancos, essa nova versão da ideia de direitos humanos sedimenta, na melhor das hipóteses, a *tolerância*; ela tem ainda que arrancar solidamente para sedimentar a *solidariedade*. E saber se é adequado conceber a solidariedade grupal de qualquer outra forma que não a das "redes" predominantemente virtuais voláteis e refreadas, galvanizadas e continuamente remodeladas pela interacção da ligação e do desligamento individual, das iniciativas apeladoras e significativas e da sua cessação, é uma questão controversa.

A nova versão da ideia de direitos humanos também desfaz hierarquias e destrói a imagética da evolução ascendente ("progressiva"). As formas de vida flutuam, encontram-se, chocam, entram em colapso, acompanham-se, fundem-se e desagregam-se com (para parafrasear Simmel) gravidade igualmente específica. As hierarquias firmes e imóveis e as linhas evolucionárias são substituídas por batalhas intermináveis e endemicamente inconclusivas de reconhecimento; na melhor das hipóteses, com ordens relativas eminentemente renegociáveis. Imitando Arquimedes, que, segundo consta, insistia (provavelmente com uma espécie de desespero que apenas a imensa nebulosidade do projecto podia causar) que viraria o mundo de pernas para o ar se lhe dessem apenas um ponto de apoio, podemos dizer que explicaríamos quem se deveria assimilar a quem, que dissimilitude/ idiossincrasia estaria destinada a ser uma fatia e quem deveria emergir no topo, se simplesmente nos dessem uma hierarquia de culturas. Bem, ela não nos é dada e não é provável que venha a sê-lo em breve.

De facto, na parte do mundo onde os pleitos a favor da cultura, incluindo os de Fry, são compostos e emitidos, avidamente lidos e acaloradamente debatidos, as artes perderam (ou estão rapidamente a perder) a sua função de serva das nações, dos Estados e das hierarquias de classe emergentes. Uma a uma, tais tarefas ou perderam a sua aplicação e relevância ou acabaram por ser levadas a cabo através de outros meios e usando instrumentos diferentes. Emancipadas das obrigações impostas aos criadores e aos operadores culturais pela função inicialmente missionária e depois homeostática dos seus esforços, as artes (no sentido extenso que, na era da intensa individualização e da crescente esfera da "política da vida", acabou por incluir a arte da vida) são livres de servir as preocupações individuais com a auto-identificação e a auto-asserção, que deslocam a questão da "pertença" do "antes" para o "depois" das escolhas individualmente levadas a cabo. Podemos dizer que a cultura (e, mais conspicuamente, mas não de forma única, o seu ramo artístico) é, na sua fase líquida-moderna, feita à medida da (voluntariamente perseguida, ou obrigatoriamente suportada) liberdade de escolha *individual*. E que se *destina* a servir essa liberdade. E que se destina a assegurar que essa escolha permanece *inevitável*: uma necessidade vital e um dever. E que a responsabilidade, a companheira inalienável da liberdade de escolha, permanece onde

a condição líquida-moderna a forçou a permanecer: sobre os ombros do indivíduo, agora designado o único gestor da "política da vida".

Pode dizer-se que não se trata apenas de uma *mudança* de paradigma; podíamos e devíamos falar, antes, de um "*terramoto* paradigmático". Se não fosse o facto de se ter movido para o ambiente líquido-moderno juntamente com as realidades a que se referia no passado sólido-moderno, poder-se-ia dizer que o termo "paradigma" se juntou à família em rápido crescimento dos (como diria Ulrich Beck) "conceitos zombie", ou (como Jacques Derrida preferiria) conceitos que precisam de ser usados *sous rature* – ou melhor, nem sequer usados. A modernidade líquida é uma guerra permanente de erosão erguida contra qualquer tipo de paradigmas – na verdade, contra qualquer outra conformidade homeostática – e mecanismos de promoção da rotina, destinados a sustentar a monotonia e repetitividade dos eventos. Isso diz respeito ao conceito paradigmático (dado pela modernidade sólida) de cultura tanto como à própria cultura (a soma total dos artefactos intencionais, de fabrico humano) que aquele conceito pretendia alcançar e tornar inteligível.

Hoje, a cultura consiste em *ofertas*, não em *normas*. Tal como já notado por Bourdieu (1979), a cultura vive pela sedução, não pela regulação normativa; pelas Relações Públicas, não pelo policiamento; pela criação de novas necessidades/ desejos/ vontades, não pela coerção. Esta nossa sociedade é uma sociedade de consumidores e, tal como o resto do mundo como é visto e vivido pelos consumidores, a cultura transforma-se num armazém de produtos destinados ao consumo – cada um dos quais lutando pela atenção variável/ itinerante dos consumidores prospectivos na esperança de a atrair e prender durante um pouco mais do que um momento fugaz. Abandonar padrões rígidos, ser indulgente face à ausência de padrões, servir todos os gostos não privilegiando nenhum, encorajar a adequação e a "flexibilidade" (nome politicamente correcto da fraqueza) e romantizar a instabilidade e a inconstância é, portanto, a estratégia "certa" (a única razoável?) a seguir. O escrúpulo, o erguer de sobrancelhas, o franzir dos lábios superiores, não são recomendáveis. O revisor/ crítico televisivo do mesmo órgão de marcação de padrão e estilo onde a apologia de Fry foi publicada elogiou a transmissão da véspera de Ano Novo de 2007/ 08 por prometer "fornecer uma selecção de entretenimento musical que garante preencher o apetite de todos" (French, 2007: 6). "O que é bom" nisto, explicou, "é que o seu apelo universal significa que pode entrar e sair do espectáculo dependendo das suas preferências" (*idem*). Uma qualidade recomendável e, na verdade, digna, numa sociedade onde as redes substituem as estruturas enquanto o jogo de ligação/ desligamento e uma procissão infindável de ligações e desligamentos substituem a "determinação" e a "fixação".

A fase actual de transformação gradativa da ideia de "cultura" da sua forma originalmente inspirada no Iluminismo para a sua reincarnação líquida-moderna é impelida e gerida pelas mesmas forças que promovem a emancipação dos mercados face aos constrangimentos de natureza não económica remanescentes – os constrangimentos sociais, políticos e éticos, entre outros. Ao perseguir a sua própria emancipação, a economia líquida-moderna centrada no consumidor confia no excesso das ofertas, no seu envelhecimento acelerado e na dissipação rápida do seu poder de sedução – que, a

propósito, a tornam numa economia da extravagância e do desperdício. Visto que não se pode saber antecipadamente que ofertas provarão ser suficientemente tentadoras para estimular o desejo de consumo, a única forma de o descobrir procede por erros de experimentação caros. O fornecimento contínuo de novas ofertas e um volume constantemente crescente dos bens oferecidos são também necessários para manter a rapidez da circulação de bens e a constante revitalização do desejo de os substituir por bens "novos e melhorados" – assim como para evitar que a insatisfação do consumidor face a produtos individuais se condense numa hostilidade geral face ao modo de vida consumista enquanto tal.

Nota final

A cultura está agora a tornar-se numa das secções da loja "tudo o que precisa e sonha" em que se tornou o mundo habitado pelos consumidores. Tal como noutras secções dessa loja, as prateleiras encontram-se cheias de mercadorias diariamente repostas, ao passo que os balcões estão adornados com os anúncios das últimas ofertas destinadas a desaparecer em breve juntamente com as atracções que anunciam. Tanto as mercadorias, como os anúncios são concebidos para estimular desejos e despertar vontades (como George Steiner famosamente o disse – para "o máximo impacto e obsolescência instantânea"). Os seus vendedores e criativos contam com o casamento do poder de sedução das ofertas com a arreigada "esperteza" e o impulso para a "obtenção de vantagens" dos clientes prospectivos. A cultura líquida-moderna não tem "povos" para "cultivar". Tem, em vez disso, clientes para seduzir. E, ao contrário da sua predecessora "sólida moderna", já não deseja ficar – eventualmente, mas quanto mais depressa, melhor – sem emprego. O seu trabalho é tornar a sua própria sobrevivência permanente – através da temporalização de todos os aspectos da vida dos seus antigos eleitores, agora renascidos como clientes.

Bibliografia

BAUMAN, Zygmunt (2005), *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Cambridge, Polity Press.

BOURDIEU, Pierre (1979), *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit.

FRENCH, Philip (2007), "A Hootenanny New Year to All" , *The Observer Television* 30 December 2007-5 January 2008.

FRY, Stephen (2007), "Welcome to Dork Talk", *The Guardian Weekend*, 27 October.

PARSONS, Talcott (1973), *Le systéme des societés modernes*, Paris, Dunod.

PETERSON, R.A., SIMKUS, A. (1992), "How musical tastes mark occupational status groups", in *Micjele Lamont & Marcel Fournier (eds.), Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality,* Chicago, University of Chicago Press.

PETERSON, Richard (2005), "Changing arts audiences: Capitalizing on omnivorousness", *Working paper*. Disponível em: http://culturalpolicy.uchicago.edu/pdfs/peterson1005.pdf

RUTHERFORD, Jonathan (2007), *After Identity*, London, Laurence & Wishart

TUCKER, Ian (2007), "Facebook makes a lot of new friends", T*he Observer Magazine*, 23- December.

WILDE, Oscar (1992), *The Picture of Dorian Gray, London*, Wordsworth Editions

Título: CONFIGURAÇÕES 3 2007

Director: Manuel Carlos Silva

Directora-adjunta: Helena Machado

Conselho Consultivo: Ana Nunes de Almeida (ICS, Univ. Lisboa), António Colomer (Univ. Politécnica de Valência), António Lucas Marín (Univ. Complutense); Carlos Alberto da Silva (Univ. Évora), Claude-Michel Loriaux (Univ. Católica de Louvaina), Daniel Bertaux (CNRS, Paris), Elísio Estanque (Univ. Coimbra), François de Singly (Univ. René Descartes-Sorbonne), François Dubet (Univ. Bordéus); Hermínio Martins (St Antony's College, Univ. Oxford), Ilona Kovács (Univ. Técnica de Lisboa); James R. Taylor (Univ. Montreal), João Arriscado Nunes (Univ. Coimbra), João Ferreira de Almeida (ISCTE, Lisboa), João Teixeira Lopes (Univ. Porto), John Law (Univ. Lancaster), José Bragança de Miranda (Univ. Nova Lisboa), José Carlos Venâncio (Univ. Beira Interior), José Madureira Pinto (Univ. Porto), José Manuel Sobral (ICS, Univ. Lisboa), José Maria Carvalho Ferreira (Univ. Técnica de Lisboa), Loïc Wacquant (Univ. Califórnia, Berkeley), Luís Baptista (Univ. Nova de Lisboa), Maria Beatriz da Rocha Trindade (Univ. Aberta), Manuel Villaverde Cabral (ICS, Univ. Lisboa), Manuela Ribeiro (Univ. Trás-os-Montes e Alto Douro), Maria Ioannis Baganha (Univ. Coimbra), Michel Maffesoli (Univ. Paris V, Sorbonne), Ramón Máiz (Univ. Santiago de Compostela), Raymond Massé (Univ. Laval), Renato Lessa (Univ. Fluminense), Veit Bader (Univ. Amesterdão).

Conselho Científico: Emília Rodrigues Araújo, Ana Maria Brandão, António Joaquim Costa, Manuel da Silva e Costa, Ivo Domingues, Maria Engrácia Leandro, Helena Machado, Ana Paula Marques, Maria Paula Mascarenhas, Alice Matos, Teresa Mora, Rita Ribeiro, Manuel Carlos Silva, Carlos Veloso da Veiga, Fernando Bessa Ribeiro (UTAD), Manuela Ribeiro (UTAD), Sheila Khan (Univ. Manchester).

Conselho de Redacção: Ana Maria Duarte, Baltazar Ricardo Monteiro, Carlota Fernandes dos Santos, Fernanda Maria Nogueira, Francisco de Azevedo Mendes, Hélder da Costa Machado, José Fernando Bessa Ribeiro, José Guilherme Leite, José Manuel Machado, José Pinheiro Neves, Manuel Carvalho da Silva, Manuela Ivone Cunha, Maria de Fátima Ferreira, Maria Eugénia Rodrigues, Maria Manuela Ribeiro, Maria Norberta Amorim, Miguel de Melo Bandeira, Telmo Caria, Victor Manuel Rodrigues, Vera Duarte.

Secretariado: Sofia Oliveira (sofiaoliveira@ics.uminho.pt)

Propriedade, redacção e administração: CICS - Centro de Investigação em Ciências Sociais, Universidade do Minho, 4710-057 Braga - Portugal. Telef.: 253 604 695. Fax: 253 604 696. <www.cics.uminho.pt>

Coordenadores deste número: Emília Araújo, Ana Brandão, Joaquim Costa, Rita Ribeiro

Normas para apresentação e avaliação de artigos:
Apresentação de originais: os textos propostos para publicação devem seguir as normas sugeridas na parte final da revista.
Avaliação de artigos: os artigos propostos serão submetidos a parecer de especialistas das áreas respectivas, em regime de anonimato. A listagem de avaliadores será publicada cumulativamente cada dois anos. A decisão final cabe ao(s) coordenador(es) de cada número e, em última instância, à Direcção do CICS.
Os textos podem ser publicados em português, espanhol, francês e inglês.
Correspondência (incluindo assinaturas): Revista *Configurações*, a/c Dr.ª Sofia Oliveira, Centro de Investigação em Ciências Sociais da Universidade do Minho, Campus Gualtar, 4710-057 Braga.

Apoios: A edição deste número foi apoiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Edição: *Configurações* é editada semestralmente (2 números/ano ou 1 número duplo) pelo CICS - Centro de de Investigação em Ciências Sociais da Universidade do Minho, 4710-057 Braga, em colaboração com Campo das Letras Editores, S.A., Edifício Mota Galiza, Rua Júlio Dinis, 247, 6.ºE1 - 4050-324 Porto. Telef. 22 60 80 870 / Fax. 22 60 80 880 / E-mail: campo.letras@mail.telepac.pt / site: www.campo-letras.pt

Assinatura Anual: Portugal, países de expressão portuguesa e Espanha: 20 euros. Outros países: 25 euros.
Preço deste número: 12 euros.

Fotografia da capa: Abigail Ascenso

Tiragem: 1000 exemplares

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. - V. N. de Famalicão
ISSN: 1646-5075

Depósito Legal nº: 246289/06

Solicita-se permuta. Exchange wanted. On prie l'échange. Solicitamos cambio.

Esta revista prossegue a série de Sociologia (6 números) de *Sociedade e Cultura* da revista *Cadernos do Noroeste*.