

Preâmbulo

(Se tiver tempo para o ler...)

Qualquer preâmbulo de livro não tem maior ambição que a de dar uma ideia geral do conteúdo do mesmo. Então, indo directo ao assunto, um dos principais objectivos deste livro é questionar a relação conflituosa que temos com o tempo na chamada lufa-lufa quotidiana. Há quem lhe chame corrupio, corre-corre, roda-viva ou rodopio, todas estas expressões denunciando o apressuramento que caracteriza a vida urbana contemporânea, como se ela estivesse enfeitiçada pela correria. No entanto, embora os estudos de caso a desfiar se centrem na quotidianidade do presente, a sua interpretação entrelaça os fios históricos que tecem a manta das suas múltiplas temporalidades. Na perspectiva metodológica que se reivindica, as distintas colocações do quotidiano são melhor apreendidas por contraste. Ora o tempo é, sem dúvida, um artífice de contrastes culturais.

Tanto nas sociedades *arcaicas* como nas *modernas* sempre houve um *tempo dominante*. Num caso havia uma aversão ao novo, à mudança, às surpresas, ao tempo gerador de um caos de eventos que, quando ocorriam, eram sujeitos a uma sacralização domesticadora, através de rituais que resgatavam e regeneravam o tempo *mítico* (o *tempo da criação*), ao permitirem o retorno do profano

(perturbador) ao sagrado (regulado). A mentalidade arcaica valorizava o *eterno* (Eliade 1969 [1949]), clamava pelo tempo profano para logo reclamar a sua suspensão. Nesse tempo mágico encontrava-se o ser, a estabilidade, a eternidade. Em contrapartida, na sociedade renascentista europeia ganha-se uma consciência secularizada (Caceres 1973), bem retratada por Jacques Le Goff (1960), quando deu conta do conflito entre o tempo dos mercadores e o tempo da Igreja. Esta recriminava os mercadores por venderem o tempo que pertencia a Deus e dele se apropriarem através da usura. O tempo divino não podia ser vendido, gerar lucro, valer dinheiro. Porém, o tempo dos mercadores começa a ditar regras a partir da Idade Média, transformando-se num tempo dominante, mesmo quando o mercador procura conciliar o lucro com a salvação da alma: rezando a Deus pelo sucesso nos negócios ou tomando o êxito profissional como uma «dádiva de Deus». Esta ética religiosa, que Weber (1983 [1901]) associou ao «espírito do capitalismo», deu ao tempo tonalidades de austeridade, produtividade, racionalidade, lucro. É um tempo de *negócio* – isto é, de negação do *ócio* – que faz com que as *obrigações* tenham primazia sobre as *devoções*.

Nas *sociedades arcaicas*, os mundos profanos e sagrados estavam sob o domínio do religioso. Mas essa coabitação unificadora deu lugar a um mundo descentrado, onde diferentes valores passaram a brigar entre si: valores económicos, religiosos, políticos, estéticos, eróticos, culturais. Ao tempo mágico, sagrado e unificador, sucedeu um tempo secularizado, profano e segregado. O cálculo do tempo tornou-se uma fonte essencial de rentabilidade e de produção de riqueza. Em consequência, o tempo passou a ser medido, poupado, investido. O tempo tornou-se quantitativo, homogéneo, mercadoria. A Igreja perdeu o seu poder «temporal». O *tic-tac* dos relógios venceu o *toque* dos sinos, ao assumir uma função reguladora da vida social, impondo a sua ordem mecânica e racional. Com o industrialismo é o *toque da sirene* que domina. Os apitos das fábricas passaram a ser os sons da vida, por

contraposição aos da morte, que se afirmavam nos «dobres de sinos» (Martins 2008a, 102-126).

A fábrica apropria-se da centralidade vital que outrora pertencera à igreja. Cidades inteiras desenvolvem-se com as indústrias. O trabalho assume-se um instrumento da moral cujos valores passam também a ser os do trabalho: o esforço, a disciplina, a ordem, a pontualidade, o respeito. Os *status* sociais são essencialmente determinados pelos lugares ocupados no sistema de produção (Samuel e Romer 1984). Com o industrialismo, não mais as actividades ou ocupações regulam o tempo, pelo contrário, é este que se torna padrão de medida das actividades. O tempo reifica-se, objectiva-se e torna-se medida do próprio trabalho. O valor de uma mercadoria é medido pelo tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção. Ou seja, o tempo transforma-se em *valor*, num bem raro que é menos objecto de *despesa* que de *economia* – mais rentabilizado do que vivido. Este *tempo económico* é bem distinto do *tempo sagrado* que caracterizava as sociedades primitivas e no qual se produziam e reproduziam as crenças, os valores e normas que estruturavam a ordem social. Como Mauss (1973) bem o sugeriu, no seu *Essai sur le don*, a própria ausência da ideia de «desenvolvimento económico», tal como hoje a concebemos, era reflexo desse domínio do tempo sagrado, responsável ainda por condutas «antieconómicas», como era o caso do *potlatch*. O senso comum viria depois a consagrar a máxima «tempo é dinheiro», embora também seja certo que o dinheiro permite uma relativa dominação do tempo, como Simmel (2003a [1900]) bem o assinalou, ao analisar as implicações da aceleração dos fluxos monetários na agitação da vida urbana.

Na Idade Média, quando a passagem do tempo era regulada por ciclos da natureza e ritos religiosos, quase ninguém era senhor do seu tempo. Mas hoje em dia, algemados aos relógios, continuamos subjugados pelo tempo (ou falta dele). Há quem anuncie uma «guerra do tempo» (Rifkin 1987), traduzível numa revolta contra o «tempo devorador» (Lefebvre 1975 [1968]) regulado

pelos ponteiros dos relógios. Porém, os *contra-tempos* multiplicam-se na lufa-lufa quotidiana. Os tempos que correm são velozes e dominadores, ou seja, são *dromocráticos*. Por isso o tempo foge, o tempo falta. Com a descoberta do acender de um fósforo, em finais do século XIX, acendeu-se uma gestualidade brusca e repentina que iria comandar a vida quotidiana a partir de então. O telefone lento de manivela despertaria ao levantar brusco do auscultador. Os elevadores dos prédios destruíram a subida e descida ritmada das escadas, e mesmo estas fizeram-se rolantes. As ruas passaram a assemelhar-se cada vez mais a tubos aspirando velozmente o tráfego humano. Por aqui vemos que os tempos têm uma inscrição espacial, não espantando que a cidade apareça como cenário central da lufa-lufa quotidiana. De Newton nos veio a ideia do tempo absoluto e móvel que se oporia a um espaço contornável e inerte, espaço a ver o tempo passar, como uma vaca os comboios.¹ Mas, com Einstein, o tempo deixa de ser exterior ao espaço. Por isso o espaço não se limita a ver o tempo passar, pelo menos o *espaço topófilo* de que nos falava Bachelard (1983 [1957]). Tempo e espaço interpenetram-se numa relação cronotópica de mútua dependência. As *durações do tempo*, aliás, sempre foram aferidas por «medidas de época» em diferentes latitudes geográficas. Por exemplo, no Chile do século XVII, a duração de um terramoto traduzia-se, supostamente, por um tempo de dois credos; e na Inglaterra anterior à revolução «individualista e puritana» o tempo chegou a medir-se pela duração de uma «mija» – medida, sem dúvida, arbitrária, como Thompson (1967) o admitiu.

As cronotopias (Pais 1998) constituem-se, deste modo, como importantes eixos analíticos da lufa-lufa quotidiana, sendo certo que a modernidade cultural tem cavalgado no dorso de uma

¹ Trata-se também de uma concepção hegeliana que toma o tempo como forma de «intuição sensível» que está na base da construção do conhecimento – tempo que exclui o espaço (Feuerbach 1973).

constante aceleração. Basta olhar à nossa volta e ver o que se passa. Foi olhando à volta que me ocorreu a ideia de escrever este livro, ao constatar como vivemos sob a pressão do tempo. Marcar uma reunião de trabalho é uma tarefa ingrata, pois é difícil compatibilizar agendas carregadíssimas de compromissos. As reuniões atropelam-se, invadem o quotidiano das organizações, instituem-se como rotina a que não é fácil escapar, apesar dos persistentes queixumes.² Há bem pouco tempo inscrevi-me num *workshop* do ISCTE/IUL, sobre a «gestão eficaz do stresse», apesar do apelo stressante à participação no evento: «lutar contra o stress»? Só pensar nisso é stressante. Será o stresse um amigo a considerar? Ou inimigo? Decida por si próprio e aprenda o que pode fazer por si.» Não sem preocupação me revejo no ar sofrido de alguns colegas de trabalho, tão carregados de canseiras e olheiras. Quase todos nos convertemos em «contadores do tempo», submetidos a uma moral calculadora, herdeira daquela piedade avara com que Jacques Le Goff (1980) caracterizava os mercadores do século XIV.

Tomada a decisão de escrever o livro, seleccionei então alguns estudos de caso que foram avançando e encarrilando nas brechas dos meus próprios contra-tempos. O método de pesquisa que abracei foi o mesmo a que dei o braço noutras deambulações sociológicas (Pais 2006) em que o quotidiano foi tomado como alavanca metodológica do conhecimento. Mas não é um método inédito. À sua maneira, os pintores «futuristas» cultivavam-no. Quando pintavam uma casa, uma pessoa debruçada sobre uma varanda, não se contentavam em captar o que a moldura da janela permitia. Iam à própria varanda para experimentarem o conjunto de sensações plásticas que se descobrem quando alguém se debruça no balcão de uma varanda. O exterior era deste

² Ainda recentemente, uma professora brasileira, de visita ao Instituto de Ciências Sociais, queixava-se do tempo perdido em reuniões. Andava a ler um livro que depois simpaticamente me ofereceu: *Odeio Reuniões!* (Adams 2009).

modo captado e inscrito no interior. Foi este método que me levou a valorizar o meu próprio conhecimento do rebuliço urbano – *arandú* (conhecimento) *Kaaty* (da selva), como sugestivamente os índios guarani designavam o conhecimento feito de experiência. Quais as virtualidades deste método? Simplesmente, tornarem dinâmica a percepção estática, principalmente quando esses pintores escoavam para a tela o fervilhar ensolarado da rua ou a fila dupla de casas que aconchegavam o trânsito caótico de pessoas e automóveis. É esta percepção dinâmica que convém exercitar ao estudarem-se os tempos do quotidiano: tempos que se deslocam e desmembram ao percorrerem os espaços, numa dispersão e difusão de detalhes, numa fragmentação e justaposição de modos. Da mesma forma que o pulsar urbano pode ser registado através de observações ao balcão de uma varanda, também os tempos exteriores podem olhar-se ao espelho dos tempos interiores, os da subjectividade, e vice-versa. A um outro nível, os tempos do presente recuperam os do passado, projectando-os no futuro. Por outro lado, na análise sociológica da «indolência urbana», outro método que usei foi o de ir na alçada dos factores sociais que produzem as «patologias urbanas» – o que pressupõe passar do patológico ao *pathos* social: vendo a sociedade a nível dos indivíduos mas vendo também como ela se reflete na vida deles.

Abandonando a tentação de outros preâmbulos e divagações, avançaria então para uma brevíssima apresentação dos capítulos que constituem este livro. No capítulo 1 («Dolências e indolências da vida urbana»), tento mostrar como o paradigma da *lentidão* deu lugar ao do *encontrão*, ao mesmo tempo que o ouvido perdeu relevância em relação ao olhar. Na metrópole o lema é cada vez mais *dar nas vistas* e *não dar ouvidos*. Na peugada destas hipóteses, sondarei profundidades ocultas das estruturas urbanas à superfície da vida quotidiana, como acontece quando analiso as atitudes de automobilistas denunciadas por adesivos ou autocolantes colocados nos vidros traseiros dos automóveis. Sugiro também que

muitos problemas conjugais resultam de uma persistente atitude em «não dar ouvidos», aventando a hipótese de alguns males do íntimo reflectirem maleitas do modo de vida urbano. Não é por acaso que é justamente em finais do século XIX – quando o *paradigma da lentidão* dá lugar ao *paradigma do encontrão* – que surge em força uma neurose que é produto de esgotamento nervoso e fadiga mental: a *neurastenia*. Ela foi identificada como uma doença da «civilização moderna», do excesso de trabalho, das viagens apressadas, das ambições incessantes, das irritações provocadas por estímulos aos quais não conseguimos dar resposta. Enfim, ela é uma doença da cidade. Entretanto, se a *mobilidade* é um atributo do modo de vida urbano, o seu correlato é o do fechamento, pretexto para abordar a segregação residencial como estratégia de fuga à conglomeração multicultural. E porque o tecido urbano é cada vez mais atravessado por linhas de fractura, deixo no ar a possibilidade de uma leitura da cidade a partir de uma espécie de quiromancia que a saiba ler ou adivinhar através dessas linhas fracturantes.

O capítulo 2 («Um dia sou turista na minha própria cidade») procura mostrar que, na perspectiva de uma metodologia fenomenológica, é possível descobrir e problematizar a cidade quando aliamos a sensibilidade sociológica e o questionamento teórico às observações espontâneas: contratempos, mensagens de pacotes de açúcar, anúncios publicitários, expressões linguísticas e comportamentais... modos de a cidade se fazer e dizer. A partir deste posicionamento metodológico, questiono modelos culturais de vida urbana cujos suportes variam da *rotina* (*metro-boulot-dodo*) à *evasão* (desejos de concretização entravada que se recriam a nível imaginário). Tomando a cidade como objecto de reflexão, levanto a *hipótese de dissensão* entre o mundo cifrado das políticas culturais, o mundo dos constrangimentos reais e o mundo imaginário (de desejos por realizar, incluindo os sonhos de consumo). Não posso deixar de agradecer a Assede Paiva, pesquisador brasileiro que teve acesso a uma primeira publicação destas reflexões (Pais 2009, 29-

-40), o ter-me mostrado que a *siglomania* é uma praga de aquém e de além-mar, pois também no Brasil tem um absurdo domínio nas estruturas burocráticas. Embora se possa pensar que a inflação das siglas se justifica pelo ritmo veloz da vida moderna, elas raramente nos simplificam a vida, muito pelo contrário. Escrevia-me esse meu amigo: «Nada significam para os leigos, enchem de orgulho os seus detentores. É a glória da burocracia e dos egocêntricos.»

Chegados ao capítulo 3 («Dilemas do quotidiano: subjectividades negociadas»), o quotidiano será tomado como uma alavanca metodológica para analisar tensões resultantes do embate entre diferentes tipos de reflexividade. Assim, quando a reflexividade *impositiva* (orientada pelo passado) se confronta com a reflexividade *transformadora* (orientada para o futuro), geram-se situações dilemáticas que fazem com que o quotidiano se assuma como um terreno de negociações, resistências, inovações e, conseqüentemente, de dilemas. Dilemas banais do quotidiano serão analisados, como o uso da gravata, os comportamentos sexuais ou as condutas nas filas de trânsito. Os achados sugerem que a modernidade não deve ser apenas entendida como um empolamento de opções; que a *subjectivação* não se opõe à *socialização*; e que a *individualização* pode gerar uma *falsa consciência de libertação*. O que neste capítulo se discute é, no fundo, uma tensão entre heteronomia e autonomia, mas também entre alienação e emancipação. Nas encruzilhadas destas contradições nem sempre é fácil determinar para que lado da balança pendem as prioridades de vida, nem como se desatam os seus dilemas, frequentemente entalados entre formas tradicionais de vinculação e relacionamentos erráticos ou fugazes.

Uma problemática já aflorada no capítulo 2 será retomada no capítulo 4 («Cidade, cidadania e participação»): em que medida é que as políticas culturais poderão contribuir para uma cidadania participada, a partir da reconquista do sentido da cidade? A questão empurra-nos para a discussão do conceito de «cidadania», com todos os seus controversos problemas de operacionalidade sociológica. Por exemplo, como é que direitos universais podem

conviver com direitos de segmentos de população – como é o caso dos jovens – que abraçam modos de vida que reclamam pluralização, diferença, identidade, individualidade? Tendo presentes algumas manifestações da cultura juvenil, discute-se o significado sociológico de uma cidadania fluida e empática, feita de trajectividades, onde o desejo de participação, protagonismo e evasão pode aparecer associado a formas latentes de alienação ou emancipação. De novo nos confrontamos com dicotomias questionadas no capítulo anterior e que são próprias de uma cidade carente de relacionamentos sociais, por isso mesmo sujeita a novas formas de colonização, como acontece quando as «tribos urbanas» a conquistam e nela sobrevivem em marcos de sociabilidade mais ou menos precária.

O capítulo 5 («Artes de musicar: a libertação pela arte») explora bases de sustentabilidade do valor patrimonial das chamadas culturas de margem, tomando-se por referente empírico as artes de musicar e de improvisar. Aos preconceitos que associam a cultura popular à frivolidade contrapõem-se evidências da sua criatividade. Para o efeito, comparam-se tendências e influências musicais de um e outro lado do Atlântico (Portugal e Brasil), na base de uma matriz partilhada de *repentes* e *improvisações*. Os exemplos do *fado* e do *samba* são convocados para ilustrar variações simbólicas das produções culturais urbanas, no decurso do tempo. Entreabre-se então uma porta que nos deixa entrever como dos antros da marginalidade podem emergir ícones de nacionalidade. Depois, num estudo de caso envolvendo jovens portugueses afro-descendentes, sem motivação extrínseca ou intrínseca para as aprendizagens do ensino formal, mostram-se reais possibilidades de emancipação através da música e da dança. Ao discutirem-se as «heranças culturais», chamam-se também à liça os reducionismos que entravam a partilha de tradições e saberes culturais. Equaciona-se ainda a possibilidade de a educação, dada a sua aposta no conhecimento, poder constituir uma importante plata-

forma de reconhecimento do valor patrimonial das chamadas culturas populares.

Finalmente, o capítulo 6 («Estudos culturais e fontes documentais»), depois de um fôlego de inspiração tomado de um ensaio de Ortega y Gasset sobre «a cultura das favas contadas», avança para a necessidade de se pensar numa articulação que atravessa e fecunda todo o campo cultural: a que resulta do confronto entre mudanças de atitude e transformações sociais. É por efeito de mudanças de atitude que se verifica uma valorização, sem precedentes, do chamado *património cultural imaterial*. É também por efeito de mudanças de atitude, nomeadamente em relação à valorização da diversidade cultural, que se constata um maior reconhecimento da cultura popular e um conseqüente apelo aos paradigmas da chamada interculturalidade. Tentarei mostrar que os estudos culturais não podem passar ao lado das atitudes de época, sendo à luz destas que se devem explorar as constelações associativas de estilos, temas, meios e audiências. Por outro lado, sendo a cultura um universo de actos semânticos, por isso mesmo envolvendo significados, aponta-se o desafio que se abre à exploração de novas fontes documentais e sensibilidades hermenêuticas. A proeminência do olhar, aflorada no capítulo inicial deste livro, é retomada perante a necessidade de se interpretar a experiência quotidiana do que se vê, no âmbito de uma cultura crescentemente visual. Nada que não estivesse nos horizontes de preocupação da chamada *Nova História* quando deitou mão a análises semióticas para a descodificação das mentalidades e das representações sociais. As novas fontes documentais desafiam as hermenêuticas do imaginário. A arte, por exemplo, não nos fala apenas da sua estética, informa-nos também das correntes socioculturais que a possibilitam. Há que interrogar as imagens, entrevedendo-as como mediadoras entre imaginários e estruturas sociais. Na arte como na vida – mesmo a da lufa-lufa quotidiana – as coisas não são apenas o que são mas também o que significam.