Universidade Técnica de Lisboa
Faculdade de Arquitectura

os espaços e as práticas

arquitectura e ciências sociais: *habitus*, estruturação e ritual

tese para obtenção de do grau de doutor em arquitectura

candidato
mestre João Paulo do Rosário Martins

orientador
doutor Carlos da Silva Lameiro
professor associado da Faculdade de Arquitectura, Universidade Técnica de Lisboa

júri
presidente
reitor da Universidade Técnica de Lisboa

vogais
doutor Miguel Usandizaga Calparsoro
professor titular do Departament de Composicio Arquitectónica
Escola Técnica Superior d'Arquitectura del Vallès, Universitat Politècnica de Catalunya

doutora Maria Clara Teles Mendes
professora catedrática da Faculdade de Arquitectura, Universidade Técnica de Lisboa

doutora Maria Filomena Almeida Paiva Silvano
professora associada da Faculdade de Ciências Sociais e Humana
Universidade Nova de Lisboa

doutor José Duarte Centeno Gorjão Jorge
professor associado da Faculdade de Arquitectura, Universidade Técnica de Lisboa

doutor Fernando José Carneiro Moreira da Silva
professor associado da Faculdade de Arquitectura, Universidade Técnica de Lisboa

doutor Carlos da Silva Lameiro
professor associado da Faculdade de Arquitectura, Universidade Técnica de Lisboa

Lisboa
2006

agradecimentos

Àqueles que sempre me apoiaram, incondicionalmente e com toda a disponibilidade (e foram tantos).

Agradeço sobretudo a todos aqueles que, em lugares institucionais na Faculdade de Arquitectura da Universidade Técnica de Lisboa, se empenharam pessoalmente para que este trabalho fosse levado a cabo: no Conselho Científico, no Conselho Directivo, na Comissão de Assuntos Científicos, na Comissão de Gestão, no Departamento de Arte e Design, na Licenciatura em Arquitectura do Design.

Um agradecimento especial ao Professor Doutor Arquitecto Carlos Lameiro que, generosamente, acedeu à minha solicitação para ser orientador desta dissertação.

Ao Professor Daciano da Costa por me levar a acreditar sempre.

Não deixo de agradecer, contudo, àqueles que com a sua falta de empenhamento e de disponibilidade constituíram, por isso mesmo, um incentivo suplementar, a contra-corrente.

Sem uns e sem os outros este trabalho seria uma coisa diferente.

Pelos erros e omissões, só o candidato poderá ser responsabilizado.

índice

agradecimentos 5

índice 7

introdução 11

1. Pierre Bourdieu e a 'teoria da prática' 19

Integração, ordem e acção. Sistema e prática 21

Teoria da prática. Teoria da estruturação. Ritos e rituais 25

Reprodução cultural. Socialização. Enculturação 27

Habitus. Antecedentes da noção 29

O princípio que rege a acção 31

A 'teoria da prática' 37

Habitus, capital e campo 41

Sistematicidade e transponibilidade do *habitus* 43

Habitus de classe e identidade social 44

Campo simbólico e poder 47

O processo de incorporação 48

Arquitectura e espaço no processo de inculcação 50

O *habitus* e a casa, no mundo contemporâneo 52

Habitus, memória e integração social 53

2. Anthony Giddens e a 'teoria da estruturação' 55

Dualidade da estrutura 57

Estratificação da acção e consciência prática 60

Espaço e tempo 62

Rotinização: reprodução social, integração e segurança ontológica 66

Integração social e integração sistémica. *Locales* e regiões 69

Modos e eixos de regionalização 72

Analogias dramatúrgicas. 74

Sistemas de actividades e sistemas de cenários 74

Regiões de fachada e regiões de retaguarda 79

Controlo e poder 84

Abertura e encerramento 85

Privacidade 86

Espaço pessoal 88

Comportamento territorial humano. Tipos e funções 89

Zonamento no espaço-tempo e zonamento do corpo 94

Alongamento espacio-temporal 95

Redes e fluxos 99

O futuro do espaço 105

Paisagens globais 106

Da análise e do projecto 109

3. Rotina e mudança 111
Profetas e carisma. A teoria da religião de Max Weber: 113
Os profetas e o *habitus* 116
Michel De Certeau: produção secundária 120
Restruturação e reconfiguração do *habitus* 121
Anthony Giddens: rotina e desrotinização 124
Desrotinização e mudança incremental 127
Rotina e criação de objectos materiais 130
Henri Focillon: a vida das formas 132
George Kubler: a forma do tempo 136
Sequências formais 140
Tradição: retenção ou rejeição 141
Objectos originais e réplicas 143
Comentários críticos 148
Leroi-Gourhan: invenção e adopção 151
Meio interno e meio externo. Adopção e invenção 152
Adopção: emissão e recepção 155
Rotina e remanescência. Tradição 157

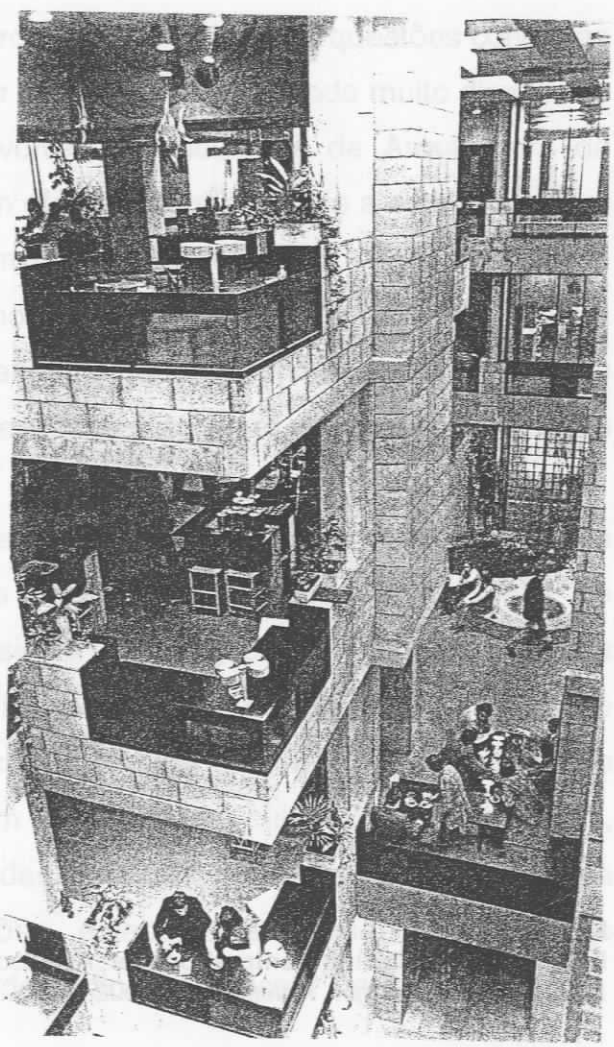
4. Ritos e rituais 161
O sagrado e o profano 163
Arnold Van Gennep: Ritos de Passagem 164
Victor Turner e a liminaridade 168
Estrutura e antiestrutura 172
Rituais de elevação de estatuto e rituais de reversão de estatuto 175
Ritual e poder 176
Roberto DaMatta: o lado positivo da liminaridade 177
Rituais nas sociedades contemporâneas 181
Rotinas e rituais 189
Espaço e ritual 191
Fundação e apropriação 191
Estados e transições 193
Fronteiras e pontes 195
Passagens 197
Liminaridade e transição. Intermédios 200
Michel Foucault: 'heterotopias' 201
Comentários críticos 206
Marc Augé: 'não-lugares' 210
O lugar antropológico 212
O não-lugar 215
Comentários críticos 219
Das extensões naturais como antecedentes dos não-lugares 230
Do espaço ferroviário 231
Rito e arquitectura 234
Comportamento ritual e tipo arquitectónico 234
Rito e Decoro 236
Arquitectura e drama 237
Para uma tipologia dos lugares liminares 238
Das passagens 240

5. Os arquitectos e o espaço social 247
No contexto académico americano ... 250
Kevin Lynch: a imagem da cidade ... 250
Chermayeff e Alexander: comunidade e privacidade ... 252
Nos últimos CIAM ... 254
Smithsons e Van Eyck: *'doorstep'* e *'la plus grande réalité du seuil'* ... 254
'In-Between', lugares intermédios ... 256
Uma arquitectura à imagem do homem ... 258
O 'bando maravilhoso' ... 260
A experiência e o tempo. Lugar e ocasião ... 261
Crescimento, mudança e identidade ... 263
As tradições e a História ... 265
O Orfanato de Amsterdão ... 267
Estruturalismo em arquitectura ... 269
Arquitectura e antropologia ... 271
Cesto. Casa. Aldeia. Universo ... 272
Paralelos ... 275
Robert Venturi: complexidade e contradição, ambiguidade ... 275
Aldo Rossi: elementos primários ... 277
Herman Hertzberger: flexibilidade, competência e desempenho ... 278
Eco e Argan: estrutura ausente e *work in progress* ... 282
Amos Rapoport: projecto aberto ... 284
Andrea Branzi: para uma modernidade fraca ... 285

considerações finais 289

bibliografia 295

introdução





Na página anterior:
Edifício de Escritórios Centraal Beheer, Apeldoorn, Holanda (Herman Hertzberger. 1968-72)
In Herman Hertzberger, *Articulations*, 2002, p. 80

A presente dissertação de Doutoramento em Arquitectura tem como objectivo genérico a abordagem crítica de um território disciplinar – o das Ciências Sociais – para aí identificar contributos que, uma vez integrados na bagagem teórica e crítica do Arquitecto, possam resultar num esclarecimento e enriquecimento da sua prática enquanto sujeito implicado nos processos de produção do espaço; possam contribuir, enfim, para uma mais profunda consciência das práticas do espaço.

O universo de estudo que aqui nos propomos abordar e as questões concretas sobre as quais nos propomos reflectir decorrem, de um modo muito directo, do trabalho que temos vindo a desenvolver na Faculdade de Arquitectura da Universidade Técnica de Lisboa. Com efeito, está subjacente a esta proposta o reconhecimento da existência de um *continuum* entre os diversos níveis e escalas do Espaço, com os quais o homem estabelece, em permanência, uma relação interactiva. Esse é também, afinal, o conceito fundamental que confere coerência a esta Faculdade, na diversidade disciplinar das licenciaturas que aqui são ministradas.

Por outro lado, o entendimento de que a definição e a formalização do ambiente construído dependem de uma cadeia extensa e complexa de responsáveis, dos quais o profissional do projecto é apenas um dos intervenientes, tem sido um dos fios condutores do trabalho docente do candidato enquanto assistente no curso de Licenciatura em Arquitectura do Design. O ensino do Projecto com uma atitude culturalista, socio-crítica, ancorada num contributo sólido das ciências humanas tem sido uma constante, a partir das orientações estabelecidas desde o início do funcionamento deste curso pela coordenação do Professor Daciano da Costa.

Investigar um universo desta natureza, estabelecido na confluência de saberes múltiplos, implica o recurso a abordagens disciplinares e metodológicas complementares. Para tal, o candidato contava com uma formação de natureza multidisciplinar, desenvolvida em ambientes académicos diversificados. Licenciado em Arquitectura por esta Faculdade (1988), concluiu o Mestrado em História da Arte na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (1995). O processo que conduziria à elaboração da presente dissertação foi iniciado com a frequência do Curso de Doutoramento na Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid, Universidade Politécnica de Madrid, cuja parte curricular ficou concluída em 2002. O percurso profissional do candidato tem sido igualmente diversificado, combinando a prática docente, a investigação e a divulgação com a actividade projectual.

No fulcro desta investigação está o universo de manifestações que designaremos por Espaço, considerando o termo como um equivalente genérico de Ambiente e nele integrando a Arquitectura, a Cidade, o Território, a Cultura Material. Julgamos que esse é um lugar de convergência entre os domínios disciplinares da Arquitectura e das Ciências Sociais. O interesse recíproco verificado entre esses dois domínios, num período particular na História do pensamento contemporâneo, será o ponto de partida para este inquérito. Por um lado, no campo das Ciências Sociais, desenrolava-se um processo de revisão, seguido de novas sínteses, que veio colocar no centro da análise o espaço e a sua prática no tempo. Por outro lado, no campo do projecto, empreendia-se a crítica ao Movimento Moderno e aos seus pressupostos, desenvolvia-se uma visão do espaço interessada nos fenómenos sociais que com ele estão em relação. Como esperamos poder colocar em evidência, os resultados obtidos em ambos os domínios seriam notavelmente convergentes.

Sabemos que a busca de entendimento e de explicação dos fenómenos que nos ocupam constitui um processo dinâmico e de grande complexidade, que decorre, ele próprio, no interior do processo histórico, em permanente imersão no tempo e no espaço, na esfera do social. Contudo, não cabe nos objectivos

do presente trabalho discutir a definição de fronteiras disciplinares no interior do campo vasto e fragmentado das Ciências Sociais – quanto à distinção entre os respectivos objectivos, objectos de estudo, procedimentos metodológicos, instrumentos teóricos. Privilegiámos uma abordagem interdisciplinar e inclusiva, que possa resultar em complementaridade. Não ignoramos que o cruzamento entre disciplinas que dispõem de tradições, métodos e práticas bem específicos, implica um redobrado rigor e humildade científicos. Fizemos um esforço para explicitar, confrontar e compatibilizar os conceitos e as linguagens com origens diferentes que, com frequência, resultam em barreiras à comunicação.

Julgamos, enfim, não ter cultivado a tentação determinista de buscar nas Ciências Sociais informações sobre o modo como o espaço poderá influenciar directamente os comportamentos, dados concretos que aspirem transformar-se em recomendações para o projecto.

A nossa atenção irá centrar-se sobre as relações que, na sociedade, se estabelecem entre o espaço e o tempo, através das práticas. Procuraremos identificar o contributo do espaço nos processos de produção e de reprodução da vida social e cultural, nos seus diversos níveis, ritmos (o trivial e o excepcional) e escalas (a casa, a nação, o território); no processo de manutenção da coesão dos grupos sociais ao longo do tempo; no processo de introdução da mudança, da inovação, tanto nos comportamentos (o uso), como na conformação física dos ambientes (o projecto, a construção).

Iremos inquirir de que modo se interrelacionam os diferentes componentes envolvidos nesses processos: o espaço, o tempo, os comportamentos, os sujeitos, os grupos, os valores sociais.

Procuraremos formular um quadro conceptual de referência que contribua para o entendimento do papel desempenhado pelo espaço na identificação dos indivíduos e dos grupos; no estabelecimento de relações de poder entre eles; na constituição da memória e na experiência da história.

O primeiro capítulo desta dissertação centra-se sobre a obra do antropólogo e sociólogo Pierre Bourdieu, em particular, sobre a sua 'teoria da prática' e sobre o conceito de 'habitus' que nela desenvolveu; sublinha-se o entendimento que faz do espaço como mecanismo de inculcação e de reprodução da cultura.

No segundo capítulo, focamos a nossa atenção sobre a 'teoria da estruturação', do sociólogo Anthony Giddens. Os conceitos que se prendem com as componentes espaciais da sociedade serão cruzados com as abordagens de alguns outros autores que, de alguma forma, contribuem para os esclarecer ou complementar.

O capítulo seguinte é dedicado à relação entre rotina e mudança. Parte das conceptualizações de Bourdieu e de Giddens, prossegue com a análise da criação formal, na perspectiva do historiador da arte George Kubler; conclui-se na abordagem do antropólogo André Leroi-Gourhan aos processos de introdução da inovação em tecnologia.

O capítulo quatro estuda os ritos e rituais, na interrelação que estes estabelecem com as práticas do espaço. É centrado na obra do antropólogo Victor Turner, mas considera o trabalho de Arnold Van Gennep, também ele antropólogo, como um importante antecedente, para além de referências pontuais a uma série de outros autores. Inclui-se uma proposta de releitura dos conceitos de 'heterotopia', do filósofo Michel Foucault, e de 'não-lugar', segundo o antropólogo Marc Augé. O capítulo encerra com alguns contributos para a caracterização tipológica dos lugares liminares.

O quinto capítulo coloca em evidência a aproximação às ciências sociais levada a cabo por parte de alguns arquitectos. Sublinha-se a coincidência temporal, a convergência de interesses, a validade continuada dessas propostas. Entre os vários autores referenciados, centramo-nos no holandês Aldo Van Eyck. A sua prática (tanto na especulação teórica, como na actividade projectual) destaca-se por ser daquelas que mais sistemática e profundamente cultivou uma perspectiva moldada pelas ciências sociais.

Nas notas finais, ensaia-se uma síntese das conclusões parciais que ao longo do texto foram sendo elaboradas. Procura-se que fiquem em aberto novas interrogações que investigações posteriores permitirão aclarar, alargando o universo de estudo e estendendo esta reflexão a contextos mais vastos.

A primeira tarefa do presente trabalho consistiu no reconhecimento de um corpo bibliográfico alargado. Por um lado, identificou-se um conjunto de obras com carácter geral, destinado a apoiar o enquadramento genérico do campo disciplinar abordado. Por outro lado, foi reunida uma bibliografia com carácter específico, com o objectivo de aprofundar os temas e problemas considerados.

A própria natureza de um trabalho académico como este implica um conjunto de premissas que contribui para a delimitação dos seus objectivos, conteúdos e métodos. Sendo este trabalho conduzido e apresentado no âmbito do Departamento de Arquitectura de uma Faculdade de Arquitectura, importava garantir que o ponto de vista lançado sobre diferentes saberes específicos é estruturado a partir da essência do território disciplinar que lhe é próprio. Assim, desde o primeiro momento, tivemos claro que os contributos de outras áreas disciplinares estariam sempre condicionados à sua relevância para o esclarecimento da prática do Arquitecto – pensar e projectar o Espaço e a Arquitectura –, sem que este argumento servisse de justificação a generalizações redutoras ou a leituras superficiais.

De um modo activo e crítico, procedeu-se ao levantamento de um conjunto coordenado de conceitos considerados fundamentais, tendo em vista os objectivos propostos. Privilegiou-se a leitura das fontes e autores primários, mas não se enjeitou cruzá-los com obras de carácter genérico que pudessem conduzir a pesquisa através de áreas com particular complexidade, cuja análise específica ultrapassaria os limites estabelecidos.

A escolha dos exemplos incluídos no capítulo cinco correspondeu à intenção de potenciar o seu cruzamento com as perspectivas enunciadas e exploradas anteriormente. Pretendeu-se também que a produção escrita e a intervenção polémica dos autores considerados pudesse ser confrontada com as suas obras construídas. Partiu-se do contacto directo com a bibliografia activa em causa, não se dispensando a leitura da documentação crítica directamente ligada a essa produção. As obras de arquitectura referidas, assim como outras dos mesmos autores, foram objecto de uma visita de estudo entretanto empreendida.

Procurou-se que os temas abordados ao longo do texto se articulassem em cruzamentos sucessivos, convergindo, na síntese final, sobre o fulcro da dissertação.

Usa-se aspas duplas ("....") na abertura e no fecho de citações formais.
Usa-se aspas simples ('....'), no interior de citações formais, para indicar a existência de aspas, sublinhados ou itálicos, no texto original.
Usa-se aspas simples ('....'), no texto, para indicar conceitos ou palavras consideradas especialmente expressivas ou exemplificativas.
Usa-se texto em *itálico* para termos e expressões em línguas que não o português; para referenciar títulos de publicações.
Usa-se parêntesis rectos [ ], no interior nas citações formais, para indicar omissões ou de modificações pontuais julgadas úteis a uma melhor compreensão do texto.
Usa-se parêntesis rectos [ ], no interior nas citações formais, para indicar a terminologia específica na língua original da fonte adoptada. Por exemplo: 'disponibilidade de presença' [*presence-availability*].

As referências bibliográficas têm forma completa na bibliografia incluída no final do volume e resumida nas notas de rodapé.
Nos casos em foi usada como base de trabalho uma edição diferente da original ou uma versão traduzida, a referência dessa fonte é incluída em complemento à da edição original.
A data de referência dos títulos é sempre a da edição original.
As páginas indicadas nas referências das notas de rodapé, correspondem sempre às da versão consultada.
As citações formais de edições em línguas estrangeiras foram traduzidas pelo autor. Pontualmente, buscou-se apoio em outras versões traduzidas, cujas referências são indicadas em nota de rodapé.

capítulo 1

Pierre Bourdieu e a 'teoria da prática'

Integração, ordem e acção. Sistema e prática

O eixo estruturante deste trabalho estabelece-se sobre conceitos e formulações teóricas que têm a sua origem nas ciências sociais. A partir deles, e das perspectivas que lhes estão subjacentes, procuraremos entender as componentes espaciais da vida social, os quadros físicos nos quais esta se desenrola e que dela são resultado. Importará, para tal, começarmos por definir alguns conceitos-chave que nos permitirão enquadrar todo o desenvolvimento subsequente.

O conceito de integração é usado na literatura sociológica para designar "o modo como os actores são incorporados num espaço social comum", na escala micro, e "o modo como são compatibilizados diferentes subsistemas sociais", na escala macro. O domínio da integração envolve "os modos de padronização da vida social no âmbito das articulações problemáticas entre as 'partes' e o 'todo'"[1] e, como tal, constitui uma das dimensões do 'problema da ordem'. A ordem, por sua vez, pode ser definida, em oposição ao caos, "como a constituição do mínimo de previsibilidade necessário à possibilitação quer da própria vida social, quer do conhecimento sobre esta"[2].

A formulação clássica do conceito de integração, relacionando-o com os processos de mudança social, é devida a Auguste Comte (1798-1857). Procurando entender o modo como, numa sociedade caracterizada por processos de crescente diferenciação, a integração entre as diversas partes é assegurada, Comte concluiu que "a organização social seria mantida pelo incremento da interdependência sistémica, pelo alargamento das funções de

---

1 Rui P. Pires, "Uma Teoria dos Processos de Integração", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 30, 1999, p. 9.

coordenação via centralização da autoridade e pelo desenvolvimento de uma moral comum entre os seus membros"[3]. Os sucessivos desenvolvimentos e aprofundamentos desta perspectiva (por Durkheim e Talcott Parsons, sobretudo) insistiram especialmente na "necessidade de um consenso sobre os valores enquanto mecanismo de integração", atribuindo uma importância fulcral ao conceito de socialização, entendido como "mecanismo de internalização dos valores que suportam a organização normativa dos papéis-*status*"[4].

O 'problema da ordem' é um dos problemas básicos colocado à sociologia, a par do 'problema da acção'. As diferentes respostas dadas a estes dois problemas não são necessariamente interdependentes, mas são relacionáveis entre si. Julga-se que nelas pode encontrar-se a origem dos pressupostos que justificam a cisão da teoria sociológica nas suas principais correntes. No que respeita ao problema da ordem, a admissão de que os padrões sociais constituem uma estrutura cuja existência é anterior à acção define o 'colectivismo'. Pelo contrário, o entendimento de que os padrões sociais são o resultado de negociações entre agentes individuais caracteriza o 'individualismo'. Quanto ao problema da acção, as perspectivas polarizam-se entre o conceito de 'acção racional' - colocando o ênfase na dimensão instrumental da acção – e o conceito de 'acção interpretativa' – que acentua a dimensão normativa da acção[5].

Até à década de 1970, as linhagens teóricas que enfatizavam o papel da 'estrutura' na constituição da ordem – entre as quais o 'estruturalismo' detinha uma posição hegemónica – eram conceptualizadas em oposição às tradições que privilegiavam a 'acção', sem que se admitisse uma possibilidade de as conciliar mutuamente. Esta dicotomia entre tradições, que acentuava de um modo arbitrário apenas uma das dimensões fundamentais do fenómeno social, submetia a análise e as possibilidades de teorização a um efeito redutor. Foi a superação deste quadro aquilo pretendeu alcançar-se através de um

---

2 Idem, *Ibidem*.

3 Idem, *Ibidem*.

4 Idem, *Ibidem*, p. 10.

5 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 11.

movimento de reinterpretação e de síntese que estaria na origem de uma série de novas teorias[6].

O estruturalismo viu-se submetido a uma profunda revisão crítica, em todo o espectro de disciplinas nas quais a sua influência se fazia sentir. As análises estáticas, sincrónicas, dariam então lugar a análises diacrónicas, processuais, em torno de noções como as de 'tempo', 'processo', 'duração', 'reprodução', 'mudança', 'desenvolvimento', 'evolução', 'transformação'. Em diversas disciplinas verificou-se um crescente interesse na análise da prática (também designada como 'praxis', 'acção', 'interacção', 'actividade', 'experiência', 'performance') e do sujeito activo (o 'agente', 'actor', 'indivíduo', 'sujeito', '*person*', '*self*')[7]. Esta atenção dispensada à acção e à mudança ao longo do tempo correspondeu a uma aproximação das restantes ciências sociais à História, num esforço para compreender a origem dos factos observados e o modo como eles se transformam; o modo como os sujeitos constroem a história, dentro dos constrangimentos do sistema no qual operam[8].

De um modo geral, as novas teorias admitiam que "a sociedade e a história não são simplesmente somas de respostas *ad hoc* e adaptações a estímulos particulares"[9]. Pelo contrário, postulava-se que sociedade e história são reguladas por esquemas de organização e de avaliação que, uma vez incorporados em formas institucionais, simbólicas e materiais, constituem a estrutura, ou sistema. Acreditava-se, deste modo, que "a sociedade é um sistema, que o sistema é poderosamente constrangedor, mas que, apesar disso, o sistema pode ser feito e desfeito através da acção e da interacção humanas"[10]. Procurava compreender-se de que modo esse sistema é produzido e reproduzido; de que modo teria mudado no passado e como poderia ser alterado no futuro; buscava-se resposta para problemas centrados em ambos os factores - "o impacto do sistema na prática e o impacto da

---

6 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 12.

7 Cf. Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, 1984, p. 144.

8 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 159.

9 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 148.

10 Idem, *Ibidem*, p. 159.

prática no sistema"[11]. Por seu lado, este segundo aspecto – de que modo a prática dá forma ao sistema - implica uma resposta para dois problemas, simultaneamente, de que modo a prática reproduz o sistema e de que modo a prática pode modificar o sistema[12].

O poder da cultura (ou seja, da estrutura) seria tendencialmente conceptualizado como uma forma de 'constrangimento', de 'hegemonia' ou de 'dominação simbólica'. A análise das relações sociais que envolvem assimetria ou dominação merecia um interesse particular por parte dos investigadores; a assimetria social era considerada o a dimensão mais importante tanto da acção como da estrutura[13]. De acordo com estes modelos teóricos, a realidade é culturalmente construída e configura um sistema que exclui, ele próprio, as alternativas possíveis; sublinhava-se aquilo que a cultura restringe e inibe os sujeitos de ver, sentir e fazer, em contraste quer com as perspectivas que enfatizam aquilo que a cultura permite e capacita os sujeitos a ver, sentir e fazer[14]. De um modo geral, a acção não era conceptualizada nem como o simples desempenho ou execução de regras e normas, nem como "uma espécie de 'voluntarismo' romântico ou heróico, enfatizando a liberdade e inventividade relativamente irrestrita dos actores". Adoptava-se a perspectiva da acção "em termos de escolha pragmática e de tomada de decisão, e/ ou de comportamento calculado e estratégico activo"[15]. Pressupunha-se assim a existência de uma teoria da motivação, capaz de combinar a racionalidade pragmática dos sujeitos, procurando obter aquilo que querem - "aquilo que lhes é material e politicamente útil dentro do contexto da sua situação cultural e histórica"[16] - com todo um leque de factores emocionais, como sejam a necessidade, o medo, o sofrimento ou o desejo.

---

11 Idem, *Ibidem*, p. 148.

12 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 154.

13 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 147.

14 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 152-53.

15 Idem, *Ibidem*, 1984, p. 150.

16 Idem, *Ibidem*, p. 151.

Teoria da prática. Teoria da estruturação. Ritos e rituais

Elaborada pelo antropólogo e sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002), a 'teoria da prática'[17] veio responder justamente à preocupação de "escapar à teoria do sujeito, sem sacrificar o agente, e à filosofia da estrutura, mas sem renunciar a tomar em conta os efeitos que esta exerce sobre o agente e através dele"[18]. Bourdieu propunha-se mesmo superar toda uma série de "impasses analíticos decorrentes de dualidades que estão presentes nas teorias sociais clássicas, tais como cultura-sociedade, estrutura-acção, holismo-individualismo e particularmente a do objectivismo-subjectivismo"[19]; dualidades que estavam associadas a paradigmas que, na história recente, se mostravam divergentes e irredutíveis.

Incorporando contributos dos mais diversos quadrantes, também a 'teoria da estruturação', do sociólogo inglês Anthony Giddens (n. 1938)[20], constitui um corpo analítico coerente que veio superar as limitações das tradições teóricas anteriores para propor uma "conceptualização das potencialidades constitutivas da vida social, por forma a viabilizar uma análise teoricamente informada da diversidade histórica das práticas e sistemas sociais"[21].

Tanto Bourdieu como Giddens aprofundaram o estudo das interdependências entre a estrutura social e a acção e comportamento humanos. Ambos analisam o funcionamento dos processos de reprodução social e identificam o modo como a vida quotidiana constitui um meio privilegiado para a reprodução das relações sociais. Colocam um ênfase especial nas práticas triviais, nas pequenas rotinas da vida corrente: o trabalho, a alimentação, o sono, o repouso, a etiqueta. Estas rotinas incorporam em si próprias e são desempenhadas sobre "as principais noções de ordenação temporal, espacial e social que estão subjacentes e organizam o sistema como um todo. Ao

---

17 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972.

18 Pierre Bourdieu e Löic J. D. Wacquant, *Réponses – Pour une Anthopologie Réflexive*, 1992, p. 101, *apud* José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 48.

19 José L. Casanova, "A 'Teoria da Prática' – uma Prática Menos Teorizada?", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 17, Jun. 1995, p. 62.

20 Sobretudo, Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979 (versão port. parcial: *Dualidade da Estrutura. Agência e Estrutura*, 2000); Idem, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, 1984 (versão portuguesa: *A Constituição da Sociedade*, 1989).

desempenhar estas rotinas, os actores não só continuam a ser conformados pelos princípios organizacionais subjacentes envolvidos, como continuamente reconfirmam a validade desses princípios no mundo da observação e do discurso públicos"[22]. Ao valorizarem desta forma a prática dos sujeitos, tanto Bourdieu como Giddens abrem caminho para uma leitura renovada da componente espacial da acção, para a compreensão da interacção entre os actores sociais e a envolvente construída. A abordagem estruturalista, que tendia a considerar a organização espacial como um reflexo da ordem social, resulta superada; a ligação entre a teoria social, o espaço e o tempo é reestabelecida[23].

Como veremos adiante, os modelos teóricos de Bourdieu e de Giddens são parcialmente coincidentes e, em alguns aspectos, complementares; diversas propostas foram já desenvolvidas no sentido de compatibilizar e articular conceitos que têm a sua origem nas teorias de cada um destes autores[24].

Uma outra linhagem teórica, desenvolvida sobretudo em Inglaterra a partir de meados da década de 1950, enfatizava o contributo das práticas rituais nos processos de reprodução social e cultural[25]. De acordo com esta conceptualização, é através do desempenho de rituais dos mais diversos tipos que os actores sociais estabelecem uma ligação às normas e valores da sua cultura, ao mesmo tempo que são 'expurgados', pelo menos temporariamente, de eventuais sentimentos de dissidência. Em contraste com as teorias de Bourdieu e de Giddens, esta perspectiva, ao centrar-se sobre os rituais, privilegia as práticas extraordinárias sobre as práticas quotidianas. Não se

---

21 Rui P. Pires, *Op. cit.*, p. 13.

22 Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, 1984, p. 154.

23 Cf. Denise Lawrence, Setha M. Low, "The Built Environment and Spatial Form", *Annual Review of Anthropology*, n.º 19, 1990, p. 470.

24 Veja-se, entre outros, António F. Costa, "Alfama: Entreposto de Mobilidade Social", *Cadernos de Ciências Sociais*, n.º 2, 1984, pp. 3-35; Allan Pred, "The Social Becomes the Spatial, The Spatial Becomes the Social: Enclosures, Social Change and the Becoming of Place in the Swedish Province of Skane", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985, pp. 337-65; António F. Costa, "Novos Contributos para Velhas Questões da Teoria das Classes Sociais", *Análise Social*, n.º 98, vol. XXIII, 1987, pp. 635-86; Jeff Livesay, "Struturation Theory and the Unacknowledged Conditions of Action", *Theory, Culture & Society*, vol. 6, 1989, pp. 263-92; Virgílio B. Pereira, "Os Índios e a Vida Selvagem", *Sociologia*, n.º 4, 1994, pp. 231-53.

25 Cf. Sherry B. Ortner, *Op. cit.*, p. 130-31.

desvanece, contudo, o reconhecimento da importância fundamental que o espaço assume em toda a interacção social.

REPRODUÇÃO CULTURAL. SOCIALIZAÇÃO. ENCULTURAÇÃO

Antes da década de 1960, admitia-se correntemente que o principal agente do processo de reprodução cultural – a transmissão de cultura ao longo das gerações – era constituído pelas práticas de socialização ou, em termos mais restritos, de enculturação[26]. Pode definir-se a enculturação como o processo universal por intermédio do qual uma criança, a partir do seu nascimento e de um modo gradual, vai ajustando as suas formas de comportamento, inatas e biologicamente determinadas, às práticas culturais estabelecidas no seu grupo social[27]. O processo de enculturação pode ser entendido como um contínuo, que é iniciado nos primeiros momentos de vida e se prolonga até ao momento da morte, dividido num certo número de fases. "Cada recém-nascido é confrontado com uma sociedade e cultura preexistente, em relação às quais ele tem de aprender a ajustar os seus mecanismos internos, biologicamente herdados. Por outras palavras, as crianças têm que aprender a conformar-se com os padrões de vida em grupo sancionados pela sua sociedade"[28], têm de adequar-se a um conjunto pré-determinado de coisas que o grupo julga serem próprias ou impróprias. Considerava-se, em geral, que nos primeiros estágios da enculturação a criança é um recipiente passivo sem grande capacidade de acordo ou desacordo activos, sem capacidade para recusar ser envolvido pela cultura da sua sociedade, para recusar a aprendizagem da única forma de vida que está ao seu alcance.

Em simultâneo com o processo de enculturação, e não se confundindo com ele, desenrola-se o processo de interiorização, através do qual o indivíduo adquire os valores culturais da sociedade. A interiorização é um processo activo, no qual a criança "tem alguma margem de escolha no que respeita aos elementos que irá interiorizar"[29], assim como quanto ao método, momento e

---

[26] Cf. Idem, *Ibidem*, p. 154.

[27] Cf. Mischa Titiev, *Introduction to Cultural Anthropology*, 1959 (versão portuguesa: *Introdução à Antropologia Cultural*, 1991, pp. 14, 273, 391, 394).

[28] Idem, *Ibidem*, p. 272.

[29] Idem, *Ibidem*, p. 278.

sequência pela qual a interiorização se verificará. Admite-se que os indivíduos "raramente deixam de aceitar ou interiorizar os valores da sua cultura, mesmo que muitos elementos sejam pessoalmente desagradáveis ou inadequados", entre outras razões, porque durante as primeiras fases de vida é impossível rejeitar uma cultura sem repudiar aqueles de quem depende o seu bem-estar (os pais, os familiares próximos). A maneira mais comum pela qual uma criança procura ultrapassar a tensão entre os seus próprios ditames e as exigências dos adultos "consiste em identificar os seus pontos de vista com os dos adultos, mais fortes que ele, até que, gradualmente, adquira o sentimento de desejar fazer aquilo que eles pensam que ele deve fazer"[30]. A interiorização será plenamente alcançada quando o indivíduo passa a actuar conforme os ensinamentos da sua cultura, sem que o faça de forma consciente. Em todo o processo, não era considerada a possibilidade de o indivíduo contribuir para a conformação das práticas culturais do grupo, de desenvolver comportamentos não conformes a elas, de lhe reagir activamente; tão pouco se questionava a unidade e coerência das práticas e valores que o grupo apresentava como referência.

Ao propor a 'teoria da estruturação', Anthony Giddens torna equivalentes a socialização e a reprodução social: o indivíduo e a sociedade conformam-se reciprocamente. O indivíduo incorpora as regras do comportamento adequado através da socialização; o seu desempenho das actividades e dos comportamentos quotidianos estará na base do processo de reprodução social. Segundo Giddens, a socialização é um processo que decorre ao longo de todo o ciclo de vida de um actor social, e no qual este está implicado de um modo activo desde os seus primeiros tempos de vida[31]. Deste modo, a socialização não é conceptualizada apenas como a "'incorporação da criança na sociedade', mas sim como a sucessão das gerações". Giddens sublinha que "o desenrolar da infância não é passagem do tempo apenas para a criança: é passagem do tempo para as suas figuras parentais e para todos os outros membros da sociedade; a socialização envolvida não é apenas a da

---

30 Idem, *Ibidem*, p. 277.

31 Cf. Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979, pp. 128-30. Cf. Rui P. Pires, *Op. cit.*, p. 17.

criança, mas também a dos pais e daqueles com os quais a criança está em contacto e cuja conduta é influenciada pela criança, tal como a desta o é pela daqueles na continuidade da interacção"[32]. Tal como Giddens a define, a socialização constitui "o processo de permanente actualização, pelos actores, do sistema estratificado da personalidade", referindo-se aqui o termo actualização não a uma simples substituição do antigo pelo novo, mas a uma "sedimentação da história passada das vidas individuais, a qual pode assim vir sempre a influenciar o presente"[33]. Para tal, o enunciado do 'problema da ordem' será reformulado como "continuidade através da descontinuidade"[34].

Na 'teoria da prática' de Pierre Bourdieu, por seu lado, o domínio das práticas e das representações é colocado em relação com o domínio das estruturas através da noção de *habitus*. Para Bourdieu, as práticas (os comportamentos, a fala, os produtos materiais...) não se limitam à execução individual (não rígida) de um modelo, conforme a uma regra social (rígida) que lhe é anterior e em cuja definição a prática não tem consequências[35]. O seu modelo é dinâmico e de tipo generativo; o contributo da acção para a produção e a reprodução de significados e de estruturas na ordem social é enunciado como "o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade"[36]. Ou seja, por um lado um processo através do qual as práticas são incorporadas (interiorizadas), por outro, um processo através do qual o pensamento é objectivado (exteriorizado).

HABITUS. ANTECEDENTES DA NOÇÃO

A noção de *habitus* foi introduzida na reflexão filosófica escolástica através dos escritos de Boécio (ca. 480-524) e de São Tomás de Aquino (ca. 1224-1274). O termo foi usado como tradução latina da noção grega de '*héxis*', registada por Aristóteles (384-322 a.C.) e, desde logo, foi associado a algumas ideias

---

32 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 130.

33 Rui P. Pires, *Op. cit.*, p. 41.

34 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 217.

35 Cf. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, pp. 154-56).

36 Idem, *Ibidem*, p. 145.

que estariam na base das formulações posteriores. Para Aristóteles, a *héxis* referia-se a uma disposição de um ser para consigo mesmo ou para com um outro ser, caracterizada por uma certa estabilidade e firmeza e, portanto, dificilmente removível. No pensamento escolástico, o *habitus* é definido como "uma qualidade relativamente estável que dispõe o sujeito, por ele afectado, de modo favorável ou desfavorável relativamente à sua natureza ou às suas operações, ou, por outras palavras, como uma maneira de ser permanente que qualifica o sujeito"[37].

O termo *habitus* viria a conhecer algumas utilizações na literatura sociológica clássica, nomeadamente nos trabalhos de Thorstein Veblen (1857-1929), Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920), mas sempre de um modo pontual. Marcel Mauss (1872-1950) foi o principal responsável pela reformulação da noção herdada da escolástica, fazendo ascender o *habitus* à condição de instância sociológica e antropológica. Mauss sublinhou tanto a dimensão corporal do *habitus* (integrado nas práticas do corpo, incorporado) como a natureza social da sua produção, "através da interiorização de disposições envolvida nas relações sociais e no processo de socialização"[38]. Tendo observado a existência de "elementos da arte de utilizar o corpo humano [nos quais] os fenómenos de educação dominavam", Mauss referiu-se a eles como "'hábitos' [que] variam não apenas com os indivíduos e as suas imitações, mas sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e os modos, os prestígios", devendo ser encarados "como técnicas e como elaboração da razão prática colectiva e individual"[39].

O sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990) retomou o sentido escolástico do *habitus* no seu estudo, publicado em 1939, sobre *O Processo Civilizador*[40]. Elias usou o termo '*habitus*' para se referir aos "esquemas de comportamento da nossa sociedade, que são inculcados no indivíduo desde a infância, como

---

36 Idem, *Ibidem*, p. 145.

37 Manuel da Costa Freitas, "Hábito", *Enciclopédia Verbo Século XXI*, vol. 14, col. 296-97.

38 José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 46.

39 Marcel Mauss. "Les Techniques du Corps" (1934), *in* Idem, *Sociologie et Anthropologie*, 1960 (1989, pp. 368-69), *apud* José L. Casanova, *Ibidem*.

40 Norbert Elias, *Uber den Prozess der Zivilization. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchung*, 1939.

uma espécie de segunda natureza"[41]. Na sua perspectiva, a estrutura das funções psíquicas e a matriz dos comportamentos individuais são moldadas pela estrutura das funções sociais e pelas relações entre os sujeitos. Estes esquemas são multiestratificados, uma vez que "na sua formação e na sua reprodução participam impulsos emocionais não menos do que os racionais, funções pulsionais e funções do ego ao mesmo tempo". Por esta razão, devem ser entendidos como um resultado da história, "como resultado das formas de relação específicas que ao longo dela se constituem e dos mecanismos de integração que as transformam e aperfeiçoam"[42]. Centrada na ideia de processo, com mutações, assimilações e conflitos externos e internos à sociedade e aos indivíduos, a abordagem de Elias configurava uma pioneira 'sociologia processual', estabelecida em oposição às perspectivas sociológicas então predominantes, nas quais a sociedade e os indivíduos eram entendidos de modo estático, como 'estados'. O reconhecimento internacional da importância de Elias só chegaria na década de 1960, quando a sua obra foi republicada e traduzida para inglês.

O princípio que rege a acção

O historiador da arte de origem alemã Erwin Panofsky (1892-1968) adoptou também a ideia medieval de *habitus* ao estudar, em 1951, as relações entre a arquitectura gótica e o pensamento escolástico[43]. Panofsky adoptou a expressão 'hábito mental' [*mental habit*] para designar o "princípio que rege a acção", equivalente ao *habitus*. Confrontando o discurso das sumas teológicas e a arquitectura das catedrais góticas, Panofsky identificou uma série de homologias estruturais entre o pensamento dos teólogos e a produção dos arquitectos, explicando essa relação pela existência de uma força capaz de

---

41 Idem, *Ibidem*, (versão port.: *O Processo Civilizacional*, 1989-90, vol. 2, p. 259).

42 Idem, *Ibidem*.

43 Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, 1951. Este texto de Panofsky foi publicado, em conjunto com *Abbot Suger on the Abbey Church of Saint-Denis* (1946), em tradução francesa sob o título *Architecture Gothique et Pensée Scolastique* (1967), acompanhado de um posfácio de Pierre Bourdieu. O texto de Bourdieu foi publicado em língua portuguesa como "Estrutura, Habitus e Prática", *in* Pierre Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, pp. 343-361.

moldar hábitos mentais comuns [*habit forming force*][44]. No período de tempo e no território sobre os quais Panofsky centrou a sua atenção, essa força era constituída pela escolástica porque ela detinha o exclusivo da formação intelectual e da transmissão da cultura.

Num comentário à análise de Panofsky, Bourdieu irá sublinhar que, numa sociedade com tais características, a instituição escolar operava a transformação da "herança colectiva em inconsciente individual e comum", exercendo a função de "produzir indivíduos dotados do sistema de esquemas inconscientes (ou profundamente internalizados)", capaz de que explicar a existência de "afinidades profundas que unem as obras humanas (e, evidentemente, as condutas e os pensamentos)"[45] em campos de acção diversos. Ultrapassando, porventura, a perspectiva de Panofsky[46], Bourdieu, insistirá no facto de aquele 'hábito mental' – que passa a referir como *habitus* - se caracterizar por escapar "à consciência do criador e de todos aqueles que participam da cultura porque não precisa ser intencionalmente expresso por alguém para exprimir-se e, pode exprimir-se sem exprimir uma vontade de expressão individual e consciente"[47]. Assim, o *habitus*, seria um "princípio gerador duradouramente constituído por improvisos regulados"[48], conduzindo as acções e as obras dos sujeitos. E estas, porque "são o produto de um *modus operandi* do qual [o agente] não é produtor e que não domina conscientemente, encerram uma 'intenção objectiva' [...] que supera sempre as suas intenções conscientes"[49].

Deste modo, Bourdieu assume a noção de *habitus* como um equivalente do conceito de 'cultura', no sentido antropológico de "competência cultural

---

[44] Cf. Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, 1951 (versão port.: *Arquitetura Gótica e Escolástica*, 2001, p. 14). O termo latino "*habitus*" é adoptado no índice remissivo da versão francesa e no posfácio de Bourdieu.

[45] Pierre Bourdieu, "Postface", *in* Erwin Panofsky, *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*, 1967 (versão port. "Estrutura, Habitus e Prática" *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 346).

[46] Cf. Thomas Frangenberg, "Posfácio", *in* Erwin Panofsky, *Arquitetura Gótica e Escolástica*, 2001, pp. 119, 126.

[47] Pierre Bourdieu, "Postface", *in* Erwin Panofsky, *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*, 1967 (versão port. "Estrutura, Habitus e Prática" *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 342).

[48] Idem, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 168).

[49] Idem, *Ibidem*, p. 175.

adquirida no interior de um grupo"[50]. Justifica essa aproximação constatando que "os esquemas que organizam o pensamento dos homens cultos, nas sociedades dotadas de uma instituição escolar", desempenham a mesma função que os "esquemas inconscientes" identificados pelos antropólogos quando analisam os ritos ou mitos em sociedades onde a escola não existe; aqueles esquemas terão "a mesma função que essas 'formas primitivas de classificação' – segundo a terminologia de Durkheim e de Mauss -, que não podem ser percebidas conscientemente, nem transmitidas de maneira explícita e metódica"[51].

De acordo com Bourdieu, a noção de *habitus* permitirá superar a estrita oposição entre individualidade e colectividade. Os dois termos deixam de se excluir reciprocamente; são salvaguardados de um modo adequado tanto "os direitos da individualidade criadora e os mistérios da criação singular", como a existência da "colectividade no âmago da individualidade". Os agentes singulares são portadores do habitus e têm capacidade para o actualizar e para o expressar através das suas práticas. Através do *habitus*, cada indivíduo, cada criador singular, integra o colectivo da sua sociedade e participa da sua época; é o *habitus* que, sem que o criador "tenha consciência, orienta e dirige seus actos de criação aparentemente mais singulares"[52].

Como conclusão, Bourdieu nota que a intenção das obras humanas nunca se reduz à intenção do seu criador; é antes "função dos esquemas de pensamento, de percepção e de acção que o criador possui por pertencer a uma sociedade, uma época e uma classe". Por conseguinte, a tarefa de interpretar um objecto deve apoiar-se em categorias "extraídas do sistema concreto de relações significantes"[53] que o definem. As propriedades sensíveis

---

[50] Idem, *Ibidem*, p. 177; nesta passagem Bourdieu refere-se, em particular, à noção de 'habitus de classe' adquirido no interior de um grupo homogéneo. Noutra passagem estabelece a equivalência entre *habitus* e "cultura, competência cultural", enquanto "esquemas geradores das práticas" (Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972, p. 255, nota 68).

[51] Idem, "Postface", *in* Erwin Panofsky, *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*, 1967 (versão port. "Estrutura, Habitus e Prática" *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 349).

[52] Idem, *Ibidem*, p. 342.

[53] Idem, *Ibidem*, p. 357. Esta abordagem é convergente com a 'análise situacional' reclamada pelo filósofo Karl Popper (1902-1994) como alternativa metodológica para as ciências sociais (K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, 1957) e pelo historiador da arte Ernst Gombrich (1909-2001) para a história da arte e para história da tecnologia e do design (E. H. Gombrich, "Style", *in* D. L. Sills (ed.), *International Encyclopaedia of the Social Sciences*,

de uma obra de arte, em particular, com as experiências afectivas que ela suscita, "só entregam por completo o seu sentido a uma leitura armada do código cultural que o criador envolveu na sua obra"[54]. Se não se estabelecer essa relação entre o objecto e as "próprias normas de perfeição", irá cair-se em "interrogações estéreis ou em debates fictícios", nos quais "o mal-entendido parcial ou total é a regra, conduzindo a ilusão da compreensão imediata a uma compreensão ilusória"[55]. Este tipo de situações genéricas - de desajustamento do código – configura aquilo que Bourdieu designa como 'etnocentrismo'.

Para Panofsky, todo o "desenvolvimento aparentemente errático, porém altamente consequente da arquitectura gótica primitiva e do apogeu"[56] podia ser explicado através do *habitus*. De facto, como notou Bourdieu, cada uma das sucessivas soluções encontradas para um mesmo problema de natureza arquitectónica constituía uma solução engenhosa e original, um acto de invenção e de criação, mas "só pôde ter existido como tal para espíritos armados de uma certa problemática, ou seja, de uma certa maneira habitual de interrogar a realidade; além disso, cada uma das soluções sucessivas que levaram à solução final, pode ser entendida por referência ao esquema de pensamento fundamental que fazia surgir a questão e, ao mesmo tempo, orientava a procura de uma solução irredutível ao esquema e, por conseguinte, imprevisível [...], apesar de ser conforme *a posteriori* às regras da gramática.

1968, vol. 15, pp. 352-61). De acordo esta perspectiva, as sequências de objectos têm explicações afins às circunstâncias sociais e culturais que originam e atribuem significado à procura do artefacto, aos condicionamentos impostos à forma pelos meios tecnológicos e pelos materiais disponíveis em cada momento; ao corpo de conhecimentos, científicos ou de outra ordem, que informam o autor e sobre cuja base este estabelece e verifica as suas hipóteses de forma. Cf. Philip Steadman, *The Evolution of Designs*, 1979 (versão cast.: *Arquitectura y Naturaleza. Las Analogías Biológicas en el Diseño*, 1982, pp. 281-82).

[54] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 150).

[55] Idem, "Postface", *in* Erwin Panofsky, *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*, 1967 (versão port. "Estrutura, Habitus e Prática" *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 357).

[56] Erwin Panofsky, *Op. cit.*, p. 50.

Entende-se então, que o *modus operandi* possa revelar-se no *opus operatum* e somente nele"[57].

A noção de *habitus*, afirma Bourdieu, permite também reconhecer que a cultura inculcada pela escola "não é só um código comum, nem mesmo um repertório comum de respostas a problemas comuns ou um grupo de esquemas de pensamento particulares e particularizados; é, sobretudo, um conjunto de esquemas fundamentais, previamente assimilados, a partir dos quais se engendram [...] uma infinidade de esquemas particulares, directamente aplicados a situações particulares". Este *habitus* é então definido por Bourdieu, em analogia com a 'gramática generativa' do linguista Noam Chomsky (n. 1928)[58], como "o sistema dos esquemas interiorizados que permitem engendrar todos os pensamentos, percepções e as acções característicos de uma cultura, e somente esses"[59]. De facto, de um modo análogo, o domínio de uma língua implica o conhecimento, ainda que não consciente, dum conjunto de regras e de convenções gramaticais e sintácticas que habilitam aqueles que falam a reconhecer aquilo que tem significado e aquilo que o não tem. Por outro lado, indivíduos com níveis de competência verbal semelhantes podem expressar uma variedade ilimitada de ideias diferentes. E as mesmas ideias podem ser verbalizadas de maneiras muito diversas. Deste ponto de vista, pode considerar-se que os indivíduos são livres de escolher (dizer aquilo que querem e como querem), dentro dos limites que lhes são impostos pelas regras de funcionamento das instituições que constituem o sistema cultural[60]. Esse "princípio que define a maneira de obedecer aos princípios" permite que as operações constitutivas do *habitus* sejam levadas "até aos limites do possível": o *habitus* contém virtualmente

---

[57] Pierre Bourdieu, "Postface", *in* Erwin Panofsky, *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*, 1967 (versão port. "Estrutura, Habitus e Prática" *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 355-56).

[58] Noam Chomsky, *Syntactic Structures*, 1957; Idem, *Aspects of the Theory of Syntax*, 1965. Mais tarde Bourdieu, virá a considerar o conceito de gramática generativa como "teoricamente ambíguo" (Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 197).

[59] Pierre Bourdieu, "Postface", *in* Erwin Panofsky, *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*, 1967 (versão port. "Estrutura, Habitus e Prática" *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 349).

[60] Cf. Edmund Leach, "Anthropos", *in* Ruggiero Romano (dir.), *Enciclopédia Einaudi* (versão port.: *Enciclopédia Einaudi*, 1985, vol. 5, p. 53).

todas as frases concretas que podem ser produzidas, um conjunto que "nenhum programa consciente, sobretudo imposto de fora, nunca poderia prever completamente"[61]. Deste modo, o *habitus* "permite a cada agente engendrar, a partir de um pequeno número de princípios implícitos, todos os comportamentos em conformidade com as regras da lógica do desafio e da resposta, e só esses comportamentos, graças a outras tantas invenções". Ou seja, embora os comportamentos possam ter, aos olhos de um observador exterior, a aparência de um ritual - isto é, "uma sequência regulada e rigorosamente necessária de actos obrigatórios", o desenrolar estereotipado de comportamentos perfeitamente previsíveis -, na realidade, cada um desses momentos "é objectivamente o resultado de uma escolha e a expressão de uma estratégia"[62].

Na sequência desta leitura, Bourdieu defende que a essência "de um estilo [arquitectónico] não vem em germe numa inspiração original, mas define-se e redefine-se continuamente como significação em transformação que se constrói a si mesma de acordo consigo mesma e em reacção a si mesma". Quando olhamos retrospectivamente uma determinada unidade de estilo e de sentido, ela parece-nos como tendo "precedido as obras anunciadoras do êxito final", remetendo os diferentes momentos que a antecedem para a condição de "simples esboços preparatórios"[63]. Na realidade, porém, essa unidade de estilo constitui-se, por um lado, a partir da sucessiva reformulação de questões que "só existem para e por um espírito munido de determinados esquemas"; por outro, ela é assegurada pela sucessão de respostas mais ou menos inovadoras, "soluções obtidas graças à aplicação dos mesmos esquemas mas capazes de transformar o esquema inicial". A evolução de um estilo não se apresenta, assim, como o desenvolvimento "de uma essência única e sempre idêntica a si mesma, nem como uma criação contínua de uma novidade

---

61 Pierre Bourdieu, "Postface", *in* Erwin Panofsky, *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*, 1967 (versão port. "Estrutura, Habitus e Prática" *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 355).

62 Idem, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 22).

63 Idem, "Postface", *in* Erwin Panofsky, *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*, 1967 (versão port. "Estrutura, Habitus e Prática" *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 356).

imprevisível"; será antes como um percurso feito de avanços e retrocessos, umas vezes rápidos, outras lentos. As escolhas realizadas por aqueles que criam são orientadas de maneira constante pelo seu *habitus*; essas escolhas, "embora não sejam deliberadas, não deixam de ser sistemáticas e, embora não sejam ordenadas e organizadas expressamente em vista de um objectivo último, não deixam de ser portadoras de uma espécie de finalidade que se revelará só *post festum*". Trata-se, pois, da autoconstituição de um sistema que se realiza "na e pela associação da contingência e do sentido que se faz, se desfaz e se refaz incessantemente, segundo princípios tanto mais constantes quanto mais escapam completamente à consciência". Deste modo, a "génese de uma significação" pode surgir de um acidente, que se torna "a origem de um processo orientado para um sentido final, porque foi percebido, interrogado e tratado segundo uma lógica de certo sistema de esquemas de pensamento, de percepção e de acção"[64].

A TEORIA DA PRÁTICA

Bourdieu recuperou a noção de *habitus*, a partir de Panofsky e de outros autores, reelaborou-a e elevou-a a conceito fundamental da sua 'teoria da prática'. Adoptou o ponto de vista escolástico sobre "a objectivação improvisadora do *habitus*" e integrou os temas de Marcel Mauss (tanto o princípio corpóreo do *habitus* como a sua produção social). O contributo específico de Bourdieu terá sido o de "estabelecer a continuidade e articulação desse fundamento mais corporal às práticas sociais em geral, e, em especial, à esfera mais ideológico-simbólica"[65]. Foi já notada a analogia entre a conceptualização do *habitus* e algumas noções correntes em ciências naturais (como a noção de capital genético biológico) ou em sociologia. Foram notadas, em particular, as afinidades e as sobreposições parciais com as noções de 'cultura' (com excepção para a noção de 'cultura material') e de 'identidade social'[66].

---

64 Idem, *Ibidem*, pp.356-57.

65 José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 48.

66 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 58.

Uma vez que a noção de *habitus* dissolve a oposição entre 'indivíduo' e 'sociedade', ela pode ser usada transversalmente, em níveis de análise que vão do 'societal' ao 'individual', passando pelas classes sociais e pelo meio familiar, ao mesmo tempo que permite fundamentar tanto as regularidades como a singularização nas práticas sociais[67]. Como refere Bourdieu, "falar de *habitus* é estabelecer que o individual, e mesmo o pessoal, o subjectivo, é social, colectivo. O *habitus* é uma subjectividade socializada"[68]. Por outras palavras, o *habitus* é especificado com uma participação da 'individualidade', que é "determinada socialmente, mas marcada também por outras intervenções mediadoras como as referentes às perspectivas biológica e psicológica"[69].

Na sua versão mais elaborada e definitiva do conceito de *habitus*, Bourdieu denfine-o como sendo constituído por "sistemas de disposições duráveis e transferíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, quer dizer, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objectivamente adaptadas à sua finalidade sem supor a busca consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los, objectivamente 'reguladas' e 'regulares' sem que sejam o produto da obediência a regras, e, ao mesmo tempo, colectivamente orquestradas sem serem o produto da acção organizadora de um chefe de orquestra"[70].

Pelo termo 'disposição' deve entender-se "em primeiro lugar, o resultado de uma acção organizadora, apresentando um sentido muito próximo da noção de 'estrutura'; designa, por outro lado, uma maneira de ser, um estado habitual (em especial do corpo) e, em particular, uma predisposição, uma tendência,

---

67 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 54.

68 Pierre Bourdieu e Löic J. D. Wacquant, *Réponses – Pour une Anthopologie Réflexive*, 1992, p. 101, *apud* José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 55.

69 José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 54.

70 Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, 1980, p. 88, retomando com ligeiras diferenças o enunciado de Idem, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 163).

uma propensão, ou uma inclinação"[71]. Como sistema de disposições, os *habitus* são, pois, "tendências incorporadas nos actores [...] que presidem às suas práticas sociais"[72].

Os *habitus* são simultaneamente estruturados (porque são determinados pelas condições sociais específicas presentes no processo de socialização percorrido pelos actores) e estruturantes (uma vez que concorrem para a determinação das práticas desses actores). Os *habitus* estão na origem da produção das práticas sociais mas também das representações sociais e das representações sobre as próprias práticas; constituem um sistema de classificação dessas práticas e dos produtos que delas resultam, com capacidade para os diferenciar e apreciar, para os julgar. É através das estruturas do *habitus* em vigor que o sujeito interpreta, julga e assimila as experiências da vida social presente; são também elas que estão no princípio da percepção e da apreciação de toda a experiência ulterior[73]. Esta capacidade de apreciação das práticas sociais constitui aquilo que Bourdieu designa como 'o gosto', a partir do qual se definem os estilos de vida particulares. É na relação entre as capacidades que definem o *habitus* que se constitui o "espaço dos estilos de vida", ou seja, o "mundo social representado"[74].

O *habitus* é o *modus operandi* através do qual se estabelece uma relação dialéctica entre a estrutura e uma conjuntura, cujo resultado são as práticas sociais. Entende-se aqui que a estrutura é constitutiva de um tipo particular de meio ambiente - por exemplo as condições materiais, objectivas, de existência características de uma determinada classe, relativamente inalteráveis face a mudanças de circunstância – que definem as condições sociais de produção do *habitus*[75]. A conjuntura é constituída pela conjugação, num dado momento,

---

71 Idem, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 163).

72 José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 49.

73 Cf. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 166).

74 Idem, *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*, 1979 (1985, p. 191).

75 Cf. Idem, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 163).

entre as disposições incorporadas e uma determinada situação (ou acontecimento objectivo); por sua vez, disposições e situação são engendradas pelas estruturas objectivas[76]. Assim, a conjuntura "representa um estado particular dessa estrutura", "as condições do pôr em acção desse habitus"[77]. Ou seja, qualquer prática "é o produto da relação dialéctica entre uma situação e um *habitus*", o qual "integrando todas as experiências passadas funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de acções, e torna possível efectuar tarefas infinitamente diferenciadas graças às transferências analógicas de esquemas que permitem resolver os problemas da mesma forma e graças às mesmas correcções incessantes dos resultados obtidos, dialecticamente produzidas por esses mesmos resultados"[78].

Quando os sujeitos, através do seu *habitus*, definem as "coisas a fazer ou a não fazer", as suas escolhas não partem de dados estabelecidos segundo regras precisas. São baseadas, isso sim, numa "avaliação subjectiva das probabilidades de sucesso de uma acção determinada numa situação determinada", fazendo intervir "todo um corpo de sabedoria semiuniformizada, ditados, lugares-comuns, preceitos éticos [...] e, mais profundamente, os princípios inconscientes do *ethos*", ou seja, aquela "disposição geral e transponível que, sendo o produto de toda uma aprendizagem dominada por um tipo de regularidades objectivas, determina os comportamentos 'razoáveis' ou 'não razoáveis' (as 'loucuras') para qualquer agente submetido a tais regularidades"[79].

Segundo Bourdieu, as respostas do *habitus* às novas experiências da vida social implicam "um ajustamento antecipado do *habitus* às necessidades e às probabilidades inscritas no campo"[80]. Deste modo, as práticas que o *habitus* produz "tendem sempre a reproduzir as estruturas objectivas cujo produto em

---

[76] Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 178-79.

[77] Idem, *Ibidem*, p. 168.

[78] Idem, *Ibidem*, p. 167.

[79] Idem, *Ibidem*, p. 165.

[80] Pierre Bourdieu e Löic J. D. Wacquant, *Réponses – Pour une Anthopologie Réflexive*, 1992, p. 100, *apud* José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 52).

última análise são"[81]. Engendram-se "aspirações e práticas concretamente compatíveis com essas condições objectivas e de certo modo pré-adaptadas às suas exigências também objectivas"; ao mesmo tempo, "os acontecimentos mais improváveis vêem-se excluídos, antes de qualquer exame, a título de impensáveis". Os *habitus* levam os sujeitos "a recusar o recusado e a amar o inevitável"[82].

Em síntese, ao estabelecer a interacção entre as estruturas e as práticas, o *habitus* viabiliza a interiorização das estruturas exteriores por parte dos indivíduos. Através das suas práticas, os sujeitos exteriorizam os sistemas de disposições que estão interiorizados, actualizando as estruturas e tendendo a reproduzir as condições que estiveram na sua origem, combinando a "regularidade concertada" das práticas sociais com a "organização concertante do novo"[83]. Pode assim dizer-se que o *habitus* é tanto o produto como o produtor da história: sendo um "produto da história, o *habitus* produz práticas, individuais e colectivas, e portanto história, em conformidade com os esquemas engendrados por essa mesma história. O sistema das disposições – passado que sobrevive no actual e que tende a perpetuar-se no futuro actualizando-se em práticas estruturadas segundo os seus princípios [...] é o princípio da continuidade e da regularidade [...] ao mesmo tempo das transformações e das revoluções reguladas"[84].

Habitus, capital e campo

A conceptualização que Bourdieu faz do *habitus* é essencialmente baseada na noção de 'capital cultural', enquanto propriedade incorporada dos actores sociais. Esta noção de 'capital' corresponde à ideia mais corrente de 'recurso', à qual Bourdieu acrescenta uma conotação positiva: um recurso que representa riqueza e investimento estratégico. O 'capital' é uma 'energia social', um poder, que assume formas distintas: capital económico, capital cultural (ou informacional), capital social e capital simbólico. Estas diferentes formas de

---

81 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 164).

82 Idem, *Ibidem*, p. 166.

83 José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, pp. 50-51.

capital são transmutáveis e conversíveis entre si, mas de um modo assimétrico. Bourdieu considera "o capital económico como a mais eficiente forma de recurso e poder no âmbito das sociedades capitalistas, dada a sua maior capacidade de reconversão e transmissibilidade geracional (ou seja a sua maior reconvertibilidade intra e intergeracional) face aos restantes tipos de capital"[85]. Segundo Bourdieu, a desigualdade e a dominação seriam tomadas como uma arbitrariedade se fossem fundamentadas somente no capital económico. Por essa razão, o capital económico é legitimado através de uma mediação simbólica. Entre capital económico e capital cultural estabelece-se uma estreita interrelação que relativiza e minimiza e relevância teórica do capital económico e o dissolve no capital cultural. Esta associação ao capital económico e, sobretudo, a relevância social do capital cultural, pela sua pregnância e durabilidade sob a forma de *habitus* podem explicar a forte hereditariedade das posições sociais e a reprodução social[86].

Os diferentes capitais são adquiridos, desenvolvidos e legitimados no âmbito de determinadas condições e conjuntos institucionais, que Bourdieu designa sob a noção de 'campo'. Os campos são "áreas de actividade social, entendidas enquanto espaços de luta nos quais os agentes procuram melhorar a sua posição através da apropriação e acumulação de determinados tipos de capital e da própria definição das regras e da lógica de acção em cada campo"[87]. De acordo com os critérios aplicados na sua definição, pode falar-se do campo da produção e do campo do consumo; do campo político, do campo económico, do campo religioso, do campo cultural; do campo das lutas de classe ou do campo da classe dominante. Os diversos campos têm relativa autonomia entre si, mas, segundo Bourdieu, inscrevem-se sempre no campo mais global das relações de classe. As mais-valias sociais referidas às distintas formas de capital são transferíveis entre os diversos campos, não havendo uma correspondência absoluta ou exclusiva entre umas e outros. Bourdieu coloca em evidência "a existência de homologias entre as posições relativas

---

84 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 178).

85 José L. Casanova, "A 'Teoria da Prática' – uma Prática Menos Teorizada?", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 17, Jun. 1995, p. 65.

86 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 64-66.

87 Idem, *Ibidem*, p. 66.

dos agentes e suas funções em campos distintos, e mesmo de homologias entre campos [...], facto que reflecte uma constituição estrutural similar nos diferentes campos"[88].

Sistematicidade e transponibilidade do *habitus*

Bourdieu defende que as práticas sociais têm um carácter sistemático, regular, concertado e unificado, reflectindo a sistematicidade das leis da sua produção (o *habitus*). As variações visíveis nas práticas sociais não são aleatórias; elas verificam repetições, semelhanças, regularidades, equivalências e homologias. O *habitus*, enquanto "lei imanente", é "a condição não só da concertação das práticas, mas também das práticas de concertação". Este é o princípio que se verifica tanto nas emendas e nos ajustamentos que os próprios agentes operam conscientemente, e que supõem o domínio de um código comum, como nos empreendimentos de mobilização colectiva, cujo êxito depende da existência de "um mínimo de concordância entre o *habitus* dos agentes mobilizadores (e.g. profeta, chefe de partido, etc.) e as disposições daqueles cujas aspirações eles se esforçam por exprimir"[89].

Em situações diversas, as práticas assumem realizações diversas que o *habitus* unifica. O *habitus* vai incorporando o presente – acumulando-o, "integrando-o no passado sob o aspecto de disposições cultivadas"[90] - ao mesmo tempo que as suas projecções do futuro se corrigem, num processo de actualização das disposições que permite a mudança. A transponibilidade, de que fala Bourdieu, refere-se, justamente, à "propriedade de translação ou de transferência das disposições, através de esquemas analógicos ou de 'metáforas práticas'". Ou seja, trata-se de tendências que podem, "a partir de um mesmo princípio vigente, ser viabilizáveis e eficientes em situações diferentes, através de meios [...] distintos ou em campos vários e, portanto, concretizáveis em práticas sociais diversas na aparência e em realidade, sem deixarem, por isso, de verificar uma equivalência"[91].

---

88 Idem, *Ibidem.*

89 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 174).

90 José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 53.

91 Idem, *Ibidem*, p. 51.

Embora obedecendo aos limites impostos pelas condições objectivas a partir das quais a prática social se constitui e se expressa, existe uma margem de liberdade onde se inscrevem potencialidades concretas de inovação e transformações sociais. Pode mesmo admitir-se que, em cada momento, em cada situação, existe no *habitus* uma dimensão activa, criativa, transgressora e improvisadora (ainda que se trate de um "improviso regulado" traduzido em "invenção sem intenção"[92]), da qual decorre a sua relativa indeterminação, abertura e incerteza.

Daí que as práticas sociais não possam "ser deduzidas directa e exclusivamente da matriz de disposições, nem sequer, em geral, calculadas exaustivamente ou, muito menos, de uma forma absoluta, pois recobrem, para além de um aspecto factual, uma componente de experimentação social, que se desenrola continuamente e por tentativas e sondagens"[93]. Por outras palavras, o *habitus* não pode ser visto como o "princípio exclusivo de toda a prática, embora, não haja prática que não tenha o *habitus* no seu princípio"[94]; "mesmo no caso em que os *habitus* dos agentes se encontram perfeitamente harmonizados e em que o encadeamento das acções e das reacções é inteiramente previsível do exterior, a incerteza sobre o desfecho da interacção permanece enquanto a sequência não está terminada. Esta incerteza [...] basta para modificar não só a experiência da prática [...], mas a própria prática, dando uma razão de ser a estratégias que podem ter por objectivo evitar o desfecho mais provável"[95].

Habitus de classe e identidade social

Como vimos já, as práticas e as obras decorrentes dos *habitus* estão objectivamente concertadas e são dotadas de um sentido objectivo, ao mesmo tempo unitário e sistemático, que transcende as intenções subjectivas e os projectos conscientes, tanto individuais como colectivos. Por outro lado, Bourdieu postula que condições de existência idênticas tendem a produzir

---

92 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 175).

93 José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 53.

94 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 200).

habitus semelhantes (pelo menos parcialmente), na medida em que operam a interiorização das mesmas estruturas fundamentais. Resulta daqui uma homogeneidade relativa dos *habitus* dos membros de um mesmo grupo ou de uma mesma classe[96]. Por esta razão, considera que "todas as práticas e obras de um mesmo agente são objectivamente harmonizadas entre si, para além de toda a procura intencional de coerência, e objectivamente orquestradas, para além de toda a concertação consciente, com as de todos os membros da mesma classe"[97]. Sendo produtos de condições objectivas idênticas, os membros do mesmo grupo ou da mesma classe podem ser caracterizados pelo facto de partilharem o domínio prático do conjunto dos esquemas de acção e de interpretação implicados nessas práticas, tendendo a vivê-las como imediatamente inteligíveis e previsíveis, isto é, como evidentes ou óbvias[98]. De acordo com Bourdieu, uma classe social pode portanto definir-se em relação aos "*habitus* de classe enquanto sistema de disposições (parcialmente) comum a todos os membros das mesmas estruturas"[99].

No entanto, os diferentes membros de uma mesma classe são portadores de *habitus* singulares, caracterizados pela diversidade dentro da homogeneidade num reflexo das condições sociais da produção desses *habitus*, caracterizadas, também elas, pela diversidade dentro da homogeneidade[100]. Cada indivíduo tem uma 'trajectória social' singular, à qual corresponde uma série de determinações cronológicas ordenadas, irredutíveis às de outros indivíduos[101]. A história de cada indivíduo constitui uma "certa especificação da história colectiva do seu grupo ou da sua classe, podemos ver nos sistemas de disposições individuais variantes estruturais do *habitus* de grupo ou de classe, sistematicamente organizadas nas próprias divergências que as separam e em

---

95 Idem, *Ibidem*, p. 234.

96 Cf. Idem, Ibidem, p. 169.

97 Idem, *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*, 1979 (1985, p. 192).

98 Cf. Idem, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 169.

99 Idem, *Ibidem*, p. 182.

100 Cf. Idem, Ibidem, p. 182-83.

101 Cf. Idem, *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*, 1979 (1985, p. 101).

que se exprimem as diferenças entre as trajectórias e as posições no interior ou no exterior da classe"[102].

Compreende-se, portanto, que condições de existência diferentes produzam *habitus* diferentes, uma vez que elas impõem aos sujeitos "definições diferentes do impossível, do possível, do provável e do certo, dão a experimentar a uns como naturais ou razoáveis práticas ou aspirações que os outros sentem ser impensáveis ou escandalosas, e inversamente"[103]. Por conseguinte, pode afirmar-se que os conflitos de geração não decorrem da oposição entre grupos que se distinguem apenas por uma diferença de idades, mas sim por grupos cujos *habitus* forma produzidos segundo "modos de geração diferentes"[104].

De um modo mais geral, os diferentes *habitus* engendram práticas que se apresentam como configurações sistemáticas de propriedades, exprimindo as diferentes condições de existência que estão na sua origem sob a forma daquilo que Bourdieu designa 'sistemas de afastamento [*d'écart*] diferenciais'. Cada condição de existência é definida por um "sistema de diferenças", por "tudo aquilo que a distingue de tudo aquilo que ela não é e, em particular, de tudo aquilo a que ela se opõe". Assim sendo, "a identidade social define-se e afirma-se pela diferença"[105]; os indivíduos manifestam a sua distinção através dos produtos de que se rodeiam (casas, móveis, quadros, livros, automóveis, bebidas, cigarros, perfumes, vestuário) e através das suas práticas (desportos, jogos, distracções culturais). Bourdieu acredita que nesses produtos e nessas práticas pode verificar-se uma sistematicidade que reflecte a sistematicidade existente no *habitus*[106]. Tais sistemas de afastamento diferenciais funcionarão, então, como 'estilos de vida', ao serem percebidos por agentes dotados dos esquemas de percepção e de apreciação adequados à avaliação dos seus traços pertinentes. Ou seja, os 'estilos de vida' podem enunciar-se como "os produtos sistemáticos dos *habitus* que, percebidos nas suas relações mútuas

---

[102] Idem, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 184.

[103] Idem, *Ibidem*, p. 166.

[104] Idem, *Ibidem*.

[105] Idem, *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*, 1979 (1985, p. 191).

[106] Cf. Idem, *Ibidem*, p. 193.

segundo os esquemas do *habitus*, tornam-se sistemas de signos qualificados socialmente (como 'distintos', 'vulgares', etc)"[107]. Por conseguinte, será possível estudar os sistemas simbólicos dos agentes sociais a partir das práticas através das quais eles afirmam o seu código comum de significações[108].

Campo simbólico e poder

De um modo mais geral, Bourdieu entende que é o poder político aquilo que é jogado no campo simbólico: a cultura de uma sociedade é resultado dos conflitos ocorridos entre os diversos grupos sociais ao longo da sua história e da afirmação hegemónica de um grupo. A leitura do processo histórico da luta entre classes e entre grupos sociais poderá revelar de que modo foi imposta uma 'cultura' particular; ou, nos termos de Bourdieu, de que modo foi imposta "a matriz das significações dominantes que compõem um arbitrário cultural que mascara tanto o carácter arbitrário de tais significações como o carácter arbitrário da dominação"[109]. Por outras palavras, as relações de força apenas existem "mediatizadas por sistemas simbólicos que, ao mesmo tempo, tornam-nas visíveis e irreconhecíveis pois lhes conferem uma existência através de linguagens especiais encobrindo as condições objectivas e as bases materiais em que tal poder se funda"[110]. O processo de simbolização (em qualquer das suas instâncias específicas – no campo religioso como no sistema de ensino, nas indústrias da cultura como na arquitectura e no espaço urbano) desempenha uma função essencial: "legitimar e justificar a unidade do sistema de poder, fornecendo-lhe o estoque de símbolos necessário à sua expressão"; às diversas instâncias do campo cultural cabe "o papel de encobrimento e dissimulação das relações de força"[111]. Segundo Bourdieu, "a linguagem oficial, autorizada e de autoridade, licita e impõe o que enuncia, definindo tacitamente os limites entre o pensável e o impensável e contribuindo assim

---

[107] Idem, *Ibidem*, p. 192.

[108] Cf. Sergio Miceli, "Introdução: a Força do Sentido", *in* Pierre Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. LI.

[109] Idem, *Ibidem*, p. LIII.

[110] Idem, *Ibidem*, p. LV.

[111] Idem, *Ibidem*, pp. LIV-LV.

para a manutenção da ordem simbólica e da ordem social que lhe confere a sua autoridade"[112]; a dominação social e a desigualdade das relações sociais ganham, desse modo, um fundamento no consentimento activo dos agentes. Nas sociedades contemporâneas, o sistema educativo desempenha em todo este processo um papel decisivo, com especial destaque para a universidade, que terá a incumbência de preparar os "quadros de 'funcionários da ideologia' dispostos a produzir os discursos condizentes com os interesses dos grupos detentores do poder"[113]. Admite-se que, um tal processo "de imposição de uma cultura de classe permite sempre, em alguma medida, o surgimento e a manifestação de sistemas simbólicos a serviço da expressão política e simbólica dos grupos dominados, desde que não ponham em risco o sistema prevalecente de dominação política e simbólica"[114].

O PROCESSO DE INCORPORAÇÃO

A constituição das estruturas do *habitus* do sujeito é desencadeada pelas suas primeiras experiências no mundo, através dos processos de socialização primária. Um primeiro empreendimento de inculcação, que ocorre no universo das relações familiares, inicia a deposição de uma matriz que ficará no "princípio da percepção e da apreciação de toda a experiência ulterior"[115]. As sucessivas estruturações e reestruturações das práticas dos sujeitos serão inscritas sobre essa matriz, constantemente reposta e reactualizada num processo cumulativo, conduzindo a uma estratificação das disposições numa série cronologicamente ordenada. O *habitus* adquirido através da inculcação está na base "da estruturação das experiências escolares (e em particular da recepção e da assimilação da mensagem propriamente pedagógica), estando o *habitus* transformado pela acção escolar, ela própria diversificada, por sua vez no princípio da estruturação de todas as experiências ulteriores (por

---

[112] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 148).

[113] Sergio Miceli, *Op. cit.*, pp. LIV-LV.

[114] Idem, *Ibidem*, p. LIII.

[115] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 166).

exemplo, da recepção e da assimilação das mensagens produzidas e difundidas pela indústria cultural ou das experiências profissionais), e assim por diante"[116]. Bourdieu insiste na relativa irreversibilidade das disposições, entendendo que "o trabalho pedagógico é um processo irreversível que produz no tempo necessário à inculcação uma disposição irreversível, isto é, uma disposição que não pode ser, ela própria, reprimida ou transformada senão por um processo irreversível que produz, por sua vez, uma nova disposição irreversível"[117]. Deste modo, todas as experiências do sujeito irão integrar-se "na unidade de uma biografia sistemática, que se organiza a partir da situação originária de classe, experimentada num tipo determinado de estrutura familiar"[118].

Na família, existe "todo um grupo e todo um ambiente simbolicamente estruturado que exerce, sem agentes especializados nem momentos especificados, uma acção pedagógica anónima e difusa". Não se assimilam estruturas mentais abstractas, nem se imitam 'modelos'. Imitam-se as acções dos outros, sem passar pelo discurso, pela explicitação ou pela consciência: "o essencial do *modus operandi* que define o domínio prático transmite-se pela prática"[119]. As crianças são especialmente atentas a tudo aquilo que, aos seus olhos, faz o adulto e, em particular, à motricidade – o sistema de técnicas do corpo e de utensílios, composto de gestos, posturas, atitudes, posições da cabeça e expressões do rosto, modos de sentar, de andar, de comer, de manejar os instrumentos, mas também à maneira de falar, ao tom de voz, à forma de discurso – que está carregado de uma multiplicidade de significações e de valores sociais implícitos[120]. Todas as sociedades concedem grande valor aos "pormenores na aparência mais insignificantes da postura, da apresentação, das maneiras corporais e verbais, [porque], tratando o corpo como uma memória, lhe confiam sob uma forma resumida e prática, quer dizer,

---

116 Idem, *Ibidem*, p. 184.

117 Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *A Reprodução - Elementos para uma Teoria do Sistema de Ensino*, s/d, p. 67, *apud* José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 54.

118 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 184).

119 Idem, *Ibidem*, p. 185.

120 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 185, 200.

mnemotécnica, os princípios fundamentais do arbítrio cultural. O que assim é incorporado encontra-se colocado fora do alcance da consciência e, portanto, ao abrigo da transformação voluntária e deliberada, ao abrigo até da explicitação". Nada parece "mais insubstituível, mais inimitável e, por isso mesmo, mais precioso do que os valores incorporados, feitos corpo, pela transubstanciação operada pela persuasão clandestina de uma pedagogia implícita, capaz de inculcar toda uma cosmologia, uma ética, uma metafísica e uma política"[121], através de meios aparentemente tão insignificantes.

Em todas as sociedades, de um modo mais ou menos universal, "a maior parte das distinções espaciais são estabelecidas por analogia com o corpo humano que constitui esquema de referência em articulação com o qual o mundo pode ordenar-se, ao mesmo tempo que as estruturas elementares da experiência corporal coincidem com os princípios de estruturação do espaço objectivo: o dentro e o fora, o em cima e o em baixo, o adiante e o atrás, o alto e o baixo, o direito e o esquerdo, podem ser designados por expressões valendo para partes do corpo humano [...] por movimentos corporais socialmente qualificados" - como entrar e sair – ou por um "pequeno número de sensações fundamentais ligadas às grandes funções corporais"[122], como eliminar ou ingerir. Deste modo, pela definição de uma correspondência entre a simbólica espacial e a simbólica corporal, tende a integrar-se numa mesma unidade o espaço cósmico e o espaço corporal, na qual cabe toda a experiência dos sujeitos no decurso das práticas quotidianas e das tarefas de socialização[123].

Arquitectura e espaço no processo de inculcação

O estudo da casa tradicional da região argelina de Cabília, que Bourdieu empreendeu ao longo da década de 1960[124], permitiu-lhe colocar em evidência o papel do espaço doméstico como um dos principais mecanismos para a

---

121 Idem, *Ibidem*, p. 194.

122 Idem, *Ibidem*, p. 188.

123 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 192.

124 Nomeadamente em Pierre Bourdieu, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society" (1960, publ. 1966); Idem, "La Maison ou le Monde Renversé" (1963-64, publ. 1969); Idem, "O Parentesco como Representação e como Vontade" (1960-70). Os três textos integraram o volume *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002).

inculcação do *habitus*. O conjunto do sistema mítico-ritual cabila é baseado na oposição simbólica fundamental entre o masculino e o feminino. A partir daqui, os seres, as coisas e as acções são divididos em "oposições entre o sagrado direito e o sagrado esquerdo, entre o dentro e o fora, entre a água e o fogo, entre o húmido e o seco"[125]: o leste estabelece uma relação de homologia com o alto, o futuro, o dia, o masculino, o bem, a direita, o seco, etc. e opõe-se ao oeste, ao baixo, ao passado, à noite, ao feminino, ao mal, à esquerda, ao húmido, etc..[126]

Na casa cabila, cada área, cada objecto, tem um lugar próprio entre uma série de eixos polarizados que se definem "segundo um conjunto de oposições homólogas: fogo/ água, cozido/ cru, alto/ baixo, luz/ sombra, dia/ noite, masculino/ feminino, *nif*/ *hurma*, fecundante/ fecundável, cultura/ natureza"[127]. Estas estruturas espaciais estão relacionadas com a classificação e a denominação dos objectos e são apoiadas por provérbios, jogos e rituais. Apesar de nunca ser apreendida de modo consciente, e ainda menos reclamada como tal pelos sujeitos[128], a organização interior do espaço doméstico configura um "microcosmo organizado segundo as mesmas oposições e as mesmas homologias que ordenam todo o universo, a casa mantém uma relação de homologia com o resto do universo"[129]. Por outro lado, a casa cabila estabelece uma relação de oposição com o resto do mundo. O seu interior é organizado com uma orientação "exactamente inversa da do espaço exterior, como se tivesse sido obtida por meio de uma meia rotação em torno da parede de fachada ou do limiar tomados como eixo"[130]. Neste sistema simbólico, é atribuído ao limiar da porta um valor excepcional, uma vez que, "como lugar de passagem e de encontro obrigatórios entre os dois espaços, definidos por referência a movimentos do corpo e a trajectos socialmente qualificados", esse é "logicamente o local onde o mundo se inverte"[131].

---

[125] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 31).

[126] Cf. Idem, *Ibidem*, p. 33.

[127] Idem, *Ibidem*, p. 44.

[128] Cf. Idem, *Ibidem*, p. 54.

[129] Idem, *Ibidem*, p. 46.

[130] Idem, *Ibidem*, p. 52.

O *habitus* e a casa, no mundo contemporâneo

As investigações empíricas desenvolvidas, no mundo contemporâneo ocidental, urbano e industrializado, a partir da conceptualização proposta por Bourdieu, confirmam o papel fundamental que a experiência residencial continua a desempenhar enquanto factor de estruturação dos *habitus*. O alojamento continua a ser um dos principais elementos envolvidos na definição das situações objectivas nas quais os *habitus* são efectivados[132]. Tem-se confirmado que "as predisposições culturais relacionadas com o significado de oposições binárias organizam a concepção e o uso de actividades domésticas". Nestas oposições incluem-se os pares masculino-feminino, público-privado, frente-retaguarda, limpo-sujo, simbólico-secular, que ganham expressão tanto na divisão da casa em compartimentos e zonas como na organização das actividades domésticas. Com frequência, a distribuição planimétrica das casas e as actividades domésticas nelas desenvolvidas "expressam oposições binárias que são simultaneamente espaciais, funcionais, sociais e psicológicas". A ambiguidade de classificação é esclarecida através da criação de fronteiras espaciais e cronológicas que expressam a demarcação, sublinham as diferenças entre categorias e tornam possível passar de uma categoria a outra[133].

Para além dos seus atributos internos (dimensões, distribuição, mobiliário, decoração, nível de conforto), a casa - a célula arquitectónica familiar – é caracterizada também por uma localização determinada e pela relação que estabelece com a sua envolvente (o bairro, a totalidade do aglomerado). È aí que se definem as relações de vizinhança imedidata; é nela que são polarizados os percursos casa-trabalho e a acessibilidade aos equipamentos colectivos. No seu conjunto, a casa é significativa das relações sociais nas quais se inserem aqueles que a habitam[134].

---

131 Idem, *Ibidem*, p. 53.

132 Cf. Michel Pinçon, *Besoins et* Habitus. *Critique de la Notion de Besoin et Theorie de la Pratique*, 1979, p. 35.

133 Roderick J. Lawrence, "Public, Collective and Private Space: a Study of Urban Housing in Switzerland", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, p. 76).

HABITUS, MEMÓRIA E INTEGRAÇÃO SOCIAL

O *habitus* tem pois uma inscrição física – uma materialidade – patente num 'espaço de prática' que garante aos sujeitos a compreensão prática dos esquemas fundamentais da sua cultura[135]. Segundo uma "lei muito geral" que Bourdieu enuncia, "qualquer produto fabricado – incluindo os produtos simbólicos, como as obras de arte, os jogos, os mitos, etc. – exerce pelo seu próprio funcionamento, e em particular pela utilização que dele é feita, um efeito educativo que contribui para tornar mais fácil a aquisição das disposições necessárias à sua utilização". Bourdieu considera que o princípio do *'learning by doing'*, teorizado em 1962 por K. J. Arrow[136], será um caso particular desta lei geral. Deste modo, Bourdieu confirma o *habitus* como um dos mais eficazes mecanismos de integração social, uma vez que "a continuidade entre as gerações estabelece-se praticamente através da dialéctica da exteriorização da interioridade e da interiorização da exterioridade, que é, em parte o produto da objectivação da interioridade das gerações passadas" [137].

O sociólogo francês Maurice Halbwachs (1877-1945) sublinhara já a relação entre o espaço e a memória colectiva, numa série de textos publicada postumamente, em 1950[138]. Para Halbwachs, todos os objectos materiais, todos os espaços apropriados pelo grupo, constituem registos das suas tradições e do pensamento colectivo; ao mesmo tempo, o próprio grupo é

---

134 Cf. Michel Pinçon, *Op cit.*.

135 Cf. Susanna Rostas, "The Dance of Architecture: From Ritualisation to Performativity and... Back Again?", *Architectural Design*, vol. 66, n.º 11/ 12, Nov.-Dez. 1996, p. 19.

136 K. J. Arrow, "The Economic Implications of Learning by Doing", *The Review of Economic Studies*, vol. XXIX (3), n.º 80, Jun. 1962, pp. 173-75; cf. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 168). Podemos também admitir uma aproximação ao 'conhecimento tácito', conceptualizado em Michael Polanyi (1891-1976), *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*, 1958; Idem, *The Tacit Dimension*, 1966. Bryan Lawson designa como 'conhecimento comum' [*'ordinary knowledge'*] o comportamento dos sujeitos no espaço que é implícito, não-consciente, destituído de teoria e decorrente da experiência quotidiana comum; opõe a este o 'conhecimento projectual' [*'design knowledge'*], aquele que é predominantemente usado pelos profissionais nos processos de projecto, que caracteriza como formal, explícito e consciente, com origem na experiência académica (na leitura de livros, em aulas e conferências, na análise de projectos existentes, na teorização); cf. Bryan Lawson, *The Language of Space,* 2001, pp. 198-200.

137 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 168).

138 Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective,* 1950 (1968).

parcialmente moldado por essas condições materiais. É nelas que a memória, tanto colectiva como individual, tem origem, é depositada e se conserva. O edifício de uma igreja, diz Halbwachs, no seu aspecto interior, na distribuição das suas partes diferenciadas por categorias de fiéis e tipos de cerimónias, "impõe aos membros do grupo uma distribuição e umas atitudes e grava no seu espírito um conjunto de imagens tão determinadas e imutáveis quanto os ritos, as orações, os artigos do dogma"[139]. Uma vez que é no interior desses edifícios que se pratica o culto e que se recebe o ensino religioso, "todos os pensamentos do grupo tomam a forma dos objectos sobre os quais recaem"[140].

De um modo sucinto, podemos pois reconhecer a casa, com o conjunto dos objectos que a compõem, como uma metáfora da organização da sociedade (quando não de todo o universo) na qual, todos os aspectos da vida social se cruzam de modo quotidiano, omnipresente e, no entanto, como que invisível. De forma semelhante, o bairro onde se integra a casa, a igreja, o mercado, a aldeia ou a cidade, transcendem a sua materialidade e as suas funções físicas imediatas. A envolvente física e espacial de qualquer acção social, os3 objectos materiais que são implicados nessas actividades, são portadores de significado, são o capital simbólico de qualquer interacção. Eles dão suporte às práticas recorrentes, ao mesmo tempo que servem de matriz para a geração de novas práticas e de novos significados. Considerando-se que "o *habitus* não está nunca congelado mas em estado de reestruturação permanente em função da evolução das condições de existência dos indivíduos", esses espaços da vida quotidiana contribuem para estruturar tanto os *habitus* das crianças como os dos indivíduos adultos[141].

---

139 Idem, *Ibidem*, p. 162.

140 Idem, *Ibidem*, p. 163.

141 Michel Pinçon, *Op. cit.*, p. 34.

capítulo 2

Anthony Giddens e a 'teoria da estruturação'

DUALIDADE DA ESTRUTURA

A 'teoria da estruturação' de Giddens assenta sobre dois conceitos teóricos fundamentais: a 'dualidade da estrutura' e o 'modelo de estratificação da acção'. Giddens recusa a existência de um dualismo entre constrangimento estrutural e acção voluntária; defende, pelo contrário, o conceito de dualidade da estrutura, segundo o qual as práticas sociais e as estruturas estão relacionadas de modo recursivo; "as noções de acção e estrutura pressupõem-se uma à outra"[1] e são mutuamente dependentes. Giddens entende que a estrutura dos sistemas sociais é "simultaneamente o meio e o resultado das práticas que constituem esses mesmos sistemas"[2], recusando qualquer diferença entre sincronia e diacronia ou entre estática e dinâmica. Assim, "nem o par estabilidade/ mudança nem o par continuidade/ descontinuidade expressam polaridades mutuamente exclusivas. Os sistemas sociais apenas existem através da sua contínua estruturação ao longo do tempo"[3]. De acordo com esta concepção, "as mesmas características estruturais são parte integrante tanto do sujeito (o actor) como do objecto (a sociedade)"[4]; por outro lado, a estrutura tanto possibilita a acção como é fonte de constrangimento para a intervenção do actor.

Para Giddens, os sistemas sociais "possuem propriedades estruturais, mas não são eles próprios estruturas". Distingue, pois, s conceito de sistema social

---

1 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979 (versão port. parcial: *Dualidade da Estrutura. Agência e Estrutura*, 2000, p. 11).

2 Idem, *Ibidem*, p. 43.

3 Idem, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 217.

4 Idem, *Ibidem*, (versão port. parcial: *Dualidade da Estrutura. Agência e Estrutura*, 2000, p. 43).

("relações reproduzidas entre actores e colectividades, organizadas como práticas sociais regulares") do conceito de estrutura ("regras e recursos, ou conjuntos de relações transformacionais, organizados como propriedades dos sistemas sociais")[5]. A estruturação, por seu lado, é definida como "os modos pelos quais esse mesmo sistema, por via da aplicação de regras e recursos generativos, e no contexto de resultados não intencionais, se produz e reproduz através da interacção"[6]. A estruturação consiste, em suma, nas "condições que governam a continuidade ou transformação das estruturas e, portanto, a reprodução dos sistemas sociais"[7].

As regras e os recursos estruturais são, portanto, usados para gerar práticas sociais, reproduzindo, de modo recursivo, ao longo do tempo e do espaço, essas estruturas que servem como meios da acção[8]. Assim, a estrutura expressa a relação entre o momento e a totalidade sob a forma de reprodução social. Os recursos são definidos como "os meios através dos quais a capacidade transformadora é empregue como poder no decurso rotineiro da interacção social"[9]. São decomponíveis em recursos autoritativos (não materiais, isto é 'políticos') e alocativos (materiais, isto é 'económicos'[10]). As regras são conceptualizadas como "fórmulas, ou seja, como procedimentos generalizáveis ou metodologias que devem ser distinguidos das regras formalmente enunciadas, pois estas constituem 'interpretações codificadas das regras mais do que regras propriamente ditas'"[11] e decomponíveis em regras de significação (ou semânticas) e de legitimação (ou normativas). Como o próprio Giddens reconhece, a definição de dualidade da estrutura é similar, em

---

5 Idem, *Ibidem*, p. 35.

6 Idem, *Ibidem*.

7 Idem, *The Constitution of Society*, 1984, p. 25.

8 Cf. Idem *Central Problems in Social Theory*, 1979 (versão port. parcial: *Dualidade da Estrutura. Agência e Estrutura*, 2000, p. 45).

9 Idem, *Ibidem*, p. 89.

10 Cf. Derek Gregory, "Presences and Absences: Time-space Relations and Structuration Theory" *in* David Held, John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 207.

11 Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, 1984, p. 21.

muitos aspectos, à conceptualização empreendida por Pierre Bourdieu na 'teoria da prática'[12].

No decurso das práticas sociais, as regras e os recursos pressupõem-se mutuamente, uma vez que "as regras delimitam os procedimentos da manipulação dos recursos e estes constituem os meios de accionamento daquelas"[13]. Giddens argumenta que "só conseguiremos compreender as regras no contexto do desenvolvimento histórico de totalidades sociais, enquanto algo que se encontra recursivamente implicado nas próprias práticas". As práticas "são criadas no contexto de conjuntos de regras que se sobrepõem e se articulam entre si, ganhando coerência através do seu envolvimento na constituição dos sistemas sociais no movimento do tempo. [...] As regras não podem ser exaustivamente descritas e analisadas, nos termos do seu próprio conteúdo, como se fossem prescrições, proibições, etc.", precisamente porque "as regras e as práticas só existem em conjunção mútua"[14]. Uma regra, afirma Giddens, "não corresponde à generalização daquilo que as pessoas fazem, à generalização das práticas habituais" , na medida em que "as regras geram – ou são o meio de produção e reprodução – das práticas"[15].

Giddens concebe o actor social - ou agente - como uma entidade dotada de inteligibilidade (isto é, com capacidade de tomar conhecimento da sua acção e das razões que a justificam, podendo esta inteligibilidade manifestar-se ao nível discursivo ou ao nível tácito) e de agência (com capacidade para actuar), que exerce uma monitorização reflexiva sobre as práticas sociais. Pelos termos acção ou agência, Giddens refere-se, não a "uma série de actos discretos combinados entre si, mas a um fluxo contínuo de conduta"; às actividades desenvolvidas por um agente, dentro do "contexto dos modos de actividade

---

[12] Cf. Idem, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 217. A noção de 'regra', nomeadamente, tal como Giddens a enuncia é equivalente à noção de 'disposição' usada por Bourdieu; cf. Idem, *Ibidem*, (versão port. parcial: *Dualidade da Estrutura. Agência e Estrutura*, 2000, p. 37).

[13] Rui P. Pires, "Uma Teoria dos Processos de Integração", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 30, 1999, p. 15.

[14] Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979 (versão port. parcial: *Dualidade da Estrutura. Agência e Estrutura*, 2000, p. 33).

[15] Idem, *Ibidem*, p. 37.

historicamente localizados"[16]. Reconhece assim o carácter intencional ou propositado do comportamento humano, mas de uma 'intencionalidade' rotineira, que não implica que "os actores tenham em mente objectivos conscientemente definidos no decurso das suas actividades"[17], no que, uma vez mais, se aproxima da conceptualização de Bourdieu. Giddens defende ainda que a especificidade da acção humana é caracterizada mais pelo conceito de poder - enquanto capacidade transformadora - do que pelos conceitos de intenção, de motivação ou de vontade. De resto, entende que o poder não constitui um recurso: "os recursos constituem os meios através dos quais o poder se exerce e as estruturas de dominação se reproduzem"[18].

Estratificação da acção e consciência prática

O modelo de estratificação da acção permite relacionar os diversos conceitos implicados na dualidade da estrutura com as diferentes dimensões da acção (motivação, racionalização e monitorização reflexiva), com as componentes do conhecimento comum constitutivo da inteligibilidade do actor (consciência discursiva, consciência prática e motivos inconscientes) e, por fim, com os contextos da acção (condições não conhecidas da acção e consequências não intencionais da acção)[19].

Tanto as condições não conhecidas da acção, como as consequências não intencionais da acção impõem limites à inteligibilidade dos agentes. Giddens atribui particular atenção a algumas consequências não intencionais da acção: a reprodução recursiva de regras e recursos; a coesão da interacção ao longo do tempo e do espaço através do processo de estruturação; a retroacção [*feedback*] das consequências da acção em ciclos causais que reproduzem as próprias condições que geram as essas formas de acção[20]. De facto, Giddens deu conta do modo como as consequências não intencionais da acção ao

---

16 Idem, *Ibidem*, pp. 14-15.

17 Idem, *Ibidem*, p. 16.

18 Idem, *Ibidem*, p. 88.

19 Cf. Rui P. Pires, "Uma Teoria dos Processos de Integração", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 30, 1999, p. 14.

20 Cf. Jeff Livesay, "Struturation Theory and the Unacknowledged Conditions of Action", *Theory, Culture & Society*, vol. 6, 1989, p. 266.

estar envolvidas na reprodução social são, elas próprias, condições não conhecidas da acção[21].

As condições não conhecidas da acção são conceptualizadas como regras e recursos que operam em níveis inconscientes e tácitos dos agentes sociais e que, por esse motivo não são acessíveis à reflexão consciente e à articulação através do discurso dos actores. Giddens classifica em dois tipos essas barreiras à reflexão sobre as condições da acção. Por um lado, identifica fontes inconscientes de motivação, fundadas no sistema de segurança básica de controlo da ansiedade, situado a um nível pré-linguístico. Por outro lado, uma tal incapacidade de articulação discursiva deve-se também ao facto de grande parte do conhecimento mobilizado na acção social ter uma natureza rotineira, 'tomada por adquirida' [*taken-for-granted*], aquilo que Giddens designa como 'consciência prática'[22]. Giddens define a consciência prática como "o conhecimento tácito que é habitualmente utilizado no desempenho de sequências de conduta, mas que o actor não se encontra capaz de formular discursivamente"[23], distinguindo-se da 'consciência discursiva' que é "aquilo sobre que os actores são capazes de 'falar sobre'". A consciência prática é o "conhecimento incorporado naquilo que os actores 'sabem fazer'"[24]; é mais 'não-consciente' que 'inconsciente'; é o conhecimento "que permite o accionamento da estrutura enquanto ordem virtual presente na agência por via da memória"[25]. A consciência prática é, finalmente, "a âncora cognitiva e emotiva do sentimento de segurança ontológica"[26] que se verifica, em todas as culturas, em vastos segmentos da actividade humana. Como tem sido notado, o conceito de consciência prática formulado por Giddens é parcialmente coincidente com o de *habitus*, de Pierre Bourdieu[27]. Nos termos de Giddens, o

---

21 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 273.

22 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 267.

23 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979 (versão port. parcial: *Dualidade da Estrutura. Agência e Estrutura*, 2000, p. 17).

24 Idem, *Ibidem*, p. 49.

25 Rui P. Pires, "Uma Teoria dos Processos de Integração", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 30, 1999, p. 34.

26 Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity*, 1991, p. 36.

27 Cf. Rui P. Pires, "Uma Teoria dos Processos de Integração", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 30, 1999, p. 34. Segundo Giddens, o conhecimento prático dos actores sociais assenta em regras estruturais preexistentes; da instanciação dessas regras, sob a forma

habitus de Bourdieu é entendido, como "os hábitos que são partilhados por um grupo ou comunidade de actores", podendo ser tomado como equivalente a 'convenção'. Coincidindo com a perspectiva de que o *habitus* pressupõe "actividades ou aspectos de actividades que são relativamente não motivados [*unmotivated*]", Giddens defende que "muitos dos elementos da conduta social mais profundamente sedimentados são estabelecidos cognitivamente [...], e não fundados em 'motivos' definidos que induzem a acção; a sua continuidade é assegurada através da própria reprodução social"[28].

ESPAÇO E TEMPO

O contributo de Anthony Giddens foi fundamental para reformular as fronteiras académicas convencionadas entre sociologia, geografia e história, fazendo das noções de espaço e de tempo focos privilegiados do interesse da teoria social contemporânea. Giddens demonstrou que o espaço e o tempo se implicam mutuamente e estão ligados de um modo inextricável e activo com o tecido da vida social. O espaço e o tempo apenas existem como propriedades dos objectos e dos acontecimentos; referem-se à contextualização da interacção social, à reciprocidade entre presença e ausência[29]. Por conseguinte, o termo lugar [*place*] não pode ser usado em teoria social apenas para designar um ponto no espaço. A interacção social decorre e é organizada tanto no tempo como no espaço; o modelo conceptual adoptado deve, necessariamente, dar

---

de práticas reproduzidas, derivam as condições da vida social. Bourdieu, por seu lado, atribui uma maior importância à primazia das condições estruturais não redutíveis ao formato de regras, bem como ao processo de estruturação do habitus em ajustamento a essas condições. Giddens sublinha aquilo que as estruturas generativas permitem ao sujeito; Bourdieu centra-se nos constrangimentos colocados pelas condições não conhecidas da acção). Tem sido considerado que a abordagem de Bourdieu pode complementar a de Giddens, contribuindo para dar uma maior coerência à Teoria da Estruturação. A noção de *habitus*, nomeadamente, ajuda a clarificar o modo como as práticas (enquanto consequências da instanciação de regras e recursos estruturais) operam como condições não conhecidas da acção e dão forma a regras e recursos estruturais generativos (cf. Jeff Livesay, "Struturation Theory and the Unacknowledged Conditions of Action", *Theory, Culture & Society*, vol. 6, 1989, pp. 271, 273, 277).

[28] Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 218.

[29] Cf. Idem, "A Reply to my Critics", *in* David Held, John B. Thompson (ed.), *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 276.

conta desse facto, recusando entender o tempo e o espaço como "meros ambientes da acção"[30].

Nesta abordagem, Giddens declara-se herdeiro da obra do filósofo Martin Heidegger (1889-1976). Heidegger superou a conceptualização do espaço e do tempo como extensões vazias; entendeu que o tempo é parte dos objectos e dos acontecimentos, que é na persistência e mudança destes que a temporalidade tem expressão. Sublinhou o carácter existencial do espaço humano, afirmando que "a existência é espacial", que o "habitar é a 'propriedade essencial da existência", consistindo na "relação do homem com os lugares e, através deles, com os espaços"[31].

Para a definição do pensamento de Giddens sobre o espaço, tiveram também grande importância os trabalhos do geógrafo Torsten Hägerstrand publicados ao longo da década de 1970[32]. Hägerstrand veio demonstrar que as relações espacio-temporais que entram na constituição da vida social podem ser submetidas a uma grelha teórica conceptual que supera o conceito de 'lugar' usualmente aplicado em Geografia. A partir da análise da organização espacio-temporal das rotinas quotidianas conceptualizou aquilo que designou como 'geografia temporal' [*time-geography*]. O seu objectivo declarado era "entender 'o impacto do dia comum da pessoa comum' sobre a organização dos sistemas sociais"[33].

---

30 Idem, "Time, Space and Regionalisation", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985 (1987, p. 265).

31 Martin Heidegger, "Bauen Wonhen Denken" ["Construir Habitar Pensar"; conferência em 1951], *Vortrage und Aufsatze* II [*Conferências e Artigos* II], 1954, *apud* Christian Norberg-Schultz, *Existence, Space and Architecture*, 1971 (versão cast.: *Existencia, Espacio y Arquitectura*, 1980, p. 18). Veja-se também Martin Heidegger, *Zein und Zeit* [*Ser e Tempo*], 1927. As ideias de Heidegger foram especialmente fecundas e tem sido reconhecido que estiveram na génese de uma série de reflexões fundamentais sobre o espaço da autoria de outros filósofos, nomeadamente Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), *Phénoménologie de la Perception*, 1945; Gaston Bachelard (1884-1962), *La Poétique de l'Espace* ,1957; Otto Friedrich Bollnow (1903-1991), *Mensh und Raum* (Estugarda: Kohlhammer, 1963).

32 Torsten Hägerstrand, "What about People in Regional Science?", *Papers and Proceedings of the Regional Science Association*, vol. 24, 1970, pp. 7-21; Idem, "The Domain of Human Geography", *in* Chorey (ed.), *Directions in Geography*, 1973, pp. 67-87; Idem, "Space, Time and Human Conditions", *in* Karlqvist, Lundqvist e Snickars (eds.), *Dynamic Allocation of Urban Space*, 1975, pp. 3-14. Cf. Anthony Giddens, "Time, Space and Regionalisation", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985 (1987, p. 265).

33 Anthony Giddens, "Time, Space and Regionalisation", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985 (1987, p. 270).

Hägerstrand identificou aquilo a que chama capacidades [*capabilities*] espacio-temporais, responsáveis pela definição de um laço conceptual fundamental entre o universo social e o espaço, bem como pelo condicionamento das práticas dos actores sociais. Enfatiza, em particular, cinco factores que "expressam os eixos materiais da existência humana e que estão subjacentes a todos os contextos de associação em condições de co-presença"[34]:

1. a indivisibilidade do corpo humano e das restantes entidades (tanto vivas como inorgânicas) que constituem o nosso meio de existência; daqui decorrem limitações às capacidades de movimento e de percepção do agente humano;
2. a escassez fundamental do tempo enquanto recurso para o actor individual, dada a inelutável limitação temporal da vida humana;
3. a limitada capacidade dos seres humanos para participarem em mais de uma tarefa de cada vez, a par da duração inerente a cada tarefa;
4. o facto de o movimento no espaço ser também movimento no tempo;
5. a limitada capacidade de carga [*packing capacity*] do espaço-tempo: um espaço não pode ser ocupado por dois corpos num mesmo momento (quer se trate de pessoas ou de quaisquer outros objectos físicos)[35].

Submetidos a estes constrangimentos, os agentes interagem entre si e, simultaneamente, movem-se em contextos físicos cujas propriedades interagem com as suas capacidades. Sendo um agente dotado de intenção, perseguindo objectivos, cada ser humano é aquilo a que Hägerstrand chama um 'projecto biográfico'; é um actor que usa os recursos limitados de tempo e de espaço para ultrapassar os constrangimentos com os quais se confronta. Os 'constrangimentos de capacidade' [*capability constraints*], como os enumerados acima, são responsáveis pela distribuição primária do tempo, impondo alguns limites à estruturação das actividades quotidianas (por exemplo, a necessidade de sono e de alimentação a intervalos regulares). Os 'constrangimentos de ligação' [*coupling constraints*] referem-se àqueles que condicionam as actividades desenvolvidas em conjunto com outros indivíduos.

---

[34] Cf. Idem, *Ibidem*, p. 266.

[35] Cf. Idem, *Ibidem*.

O processo de 'convergência espacio-temporal'[36] (a redução das distâncias em termos de tempo) tem permitido reduzir os constrangimentos colocados à mobilidade e à comunicação. Como resultado, a conduta diária não é delimitada por simples fronteiras físicas ou geográficas, mas por "muros espacio-temporais em todos os lados"[37].

Ao longo do seu ciclo de vida, os sujeitos deslocam-se no espaço-tempo percorrendo vias [*paths*] espacio-temporais individuais, passíveis de ser cartografadas; as interacções entre indivíduos compõem 'feixes' [*bundles*] e reúnem-se, coincidem, em 'estações' [*stations*] precisas, isto é, em localizações espacio-temporais contidas em regiões delimitadas ('unidades territoriais' como edifícios, ruas, cidades...). Na vida quotidiana, os indivíduos estabelecem associações sucessivas com entidades que emanam dos cenários da interacção: outros agentes, objectos indivisíveis (as qualidades materiais sólidas do meio de acção), materiais divisíveis (ar, água, minerais, alimentos...) e domínios. Os domínios referem-se à deslocação das vias individuais através de cenários de interacção que têm várias formas de demarcação espacial (correspondendo àquilo que Giddens denominaria 'regionalização espacio-temporal'). As propriedades dos domínios podem ser estudadas em termos dos 'constrangimentos de ligação' impostos sobre os indivíduos cujas actividades se concentram nesses domínios. Estes constrangimentos são definidos por uma determinada distribuição de 'estações' e de 'feixes de actividade'. Deste modo, "a natureza dos padrões de interacção social no interior de domínios espacio-temporais é limitada pela organização geral de constrangimentos de capacidade e de constrangimentos de ligação"[38]. A interacção social define uma teia [*web*] de vias, estações e domínios em competição, onde os comportamentos rotinizados e repetitivos (diários, semanais, mensais) correspondem a 'padrões standard' da teia. Hägerstrand entende que os 'projectos falhados' (suspensos ou abandonados,

---

[36] Cf. Idem, *Ibidem*, p. 268; este conceito foi inicialmente proposto pelo geógrafo D. Janelle, em "Spatial Reorganization: A Model and Concept", *Annals of the Association of American Geographers*, n.º 59, 1969, pp. 348-64.

[37] Torsten Hägerstrand [s. data], *apud* Anthony Giddens, "Time, Space and Regionalisation", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985 (1987, p. 268).

[38] Anthony Giddens, "Time, Space and Regionalisation", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985 (1987, p. 269).

correspondendo a intenções não concretizadas) criam vazios na teia; as inovações conferem à teia configurações diferentes.

Giddens assimilou o contributo de Hägerstrand, sublinhando que a geografia temporal "partilha com a teoria da estruturação um ênfase no significado do carácter prático das actividades diárias para a constituição da conduta social, em circunstâncias nas quais os indivíduos estão co-presentes", privilegiando os "constrangimentos infraestruturais que dão forma às rotinas da vida quotidiana"[39]. Aponta, no entanto, uma série de reservas às formulações de Hägerstrand, que as distinguem do seu próprio modelo, nomeadamente a tendência daquele autor para tratar os indivíduos como se fossem independentes dos contextos sociais com os quais se confrontam quotidianamente; o facto de tomar como dados estáveis as 'estações' e os 'domínios', sem atender aos processos de transformação impostos pela acção humana; a definição pouco clara de 'constrangimento'; o facto de se basear numa teoria de poder pouco desenvolvida, que o impede de entender os constrangimentos como "modalidades para engendrar e manter as estruturas de dominação"[40].

Rotinização: reprodução social, integração e segurança ontológica

Giddens atribui uma especial importância a toda a interacção rotinizada que cada indivíduo repete (com uma cadência diária, semanal, mensal...), de um modo não intencional nem conscientemente reflectido, e que constitui grande parte da sua vida quotidiana. Trata-se de actividades organizadas no espaço e no tempo que se apoiam mais em conhecimento tácito (a 'consciência prática') do que em conhecimento discursivo: fazemos o que temos a fazer, em lugares particulares e em momentos específicos, em interacção com outros sujeitos que esperamos encontrar aí, com regularidade. Quando nos deslocamos ao longo das vias espacio-temporais do nosso quotidiano, estas, de um modo geral, são-nos familiares e permitem-nos manter níveis adequados de segurança e de confiança. Estas rotinas espacio-temporais constituem um

---

[39] Anthony Giddens, "Time, Space and Regionalisation", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985 (1987, pp. 229-70).

processo social fundamental através do qual são asseguradas conexões entre "o agente individual e os contextos sociais através dos quais esse agente se move no curso do dia-a-dia", das quais depende a sedimentação de "um sentido de confiança na continuidade do mundo objectivado e no edifício da actividade social". Como salienta Giddens, "a rotina é algo integrante, simultaneamente, tanto da continuidade da personalidade do agente [...], como das instituições da sociedade, as quais são o que são apenas por via da sua reprodução continuada"[41]. Por outras palavras, as rotinas espacio-temporais estão, por um lado, profundamente implicadas no processo de construção de segurança ontológica dos sujeitos, da sensação de confiança e de auto-identidade, que corresponde à necessidade psicológica de segurança. Por outro lado, as rotinas espacio-temporais são a chave dos processos de reprodução social, assegurando a integração dos sistemas sociais através do tempo e do espaço, permitindo que as instituições sociais perdurem no tempo e se expandam no espaço.

Segundo Giddens, em qualquer forma de sociedade, aquilo que é familiar e, por essa razão, fonte de segurança é criado e recriado através da acção humana, na dualidade da estrutura. A consciência prática e as rotinas quotidianas por ela reproduzidas contribuem para "organizar um ambiente 'como se' [*'as if' environment*] em relação às questões existenciais"[42]; permitem ao agente tomar por adquirido aquilo de que necessita para prosseguir a actividade quotidiana. Ou seja, o agente conserva os seus níveis de segurança e assegura condições para uma existência psicológica estável simplesmente através do seu envolvimento na vida quotidiana rotinizada[43]. Nos antípodas de algo que pode parecer tão trivial, oculta-se o 'caos': "não apenas desorganização, mas a perda de um sentido da própria realidade das coisas e das outras pessoas"[44].

---

40 Idem, *Ibidem*, p. 271.

41 Idem, *The Constitution of Society*, 1984, p. 60.

42 Idem, *Modernity and Self Identity*, 1991, p. 37.

43 Cf. Idem, *Central Problems in Social Theory*, 1979, pp. 128, 216-219.

44 Idem, *Modernity and Self Identity*, 1991, p. 36.

A segurança ontológica é construída tanto ao nível emocional como cognitivo. Os quadros de conhecimento cognitivo não podem gerar uma confiança na coerência da vida quotidiana sem um nível correspondente de envolvimento afectivo, cujas origens são largamente inconscientes. A segurança ontológica é psicologicamente assente na experiência da confiança básica desenvolvida nas primeiras relações da criança com as figuras parentais, especialmente com a mãe, e está na origem daquilo que foi designado como 'a coragem de ser'. Na criança em crescimento, o estabelecimento de confiança básica está ligada à tolerância emocional da ausência e é "a condição para a elaboração da identidade própria tanto quanto o é da identidade de outras pessoas e objectos"[45]. A confiança básica é formada a partir da aceitação de que a mãe existe e de que continuará a desempenhar o seu papel protector mesmo que não esteja na presença física da criança[46].

Deste modo, a confiança prende-se com a organização interpessoal do tempo e do espaço e é intrinsecamente um meio de distanciação espacio-temporal [*time-space distanciation*]. É definido um 'espaço potencial' que liga, ao mesmo tempo que separa, a criança e os progenitores. A ponte entre a criança e os pais é estabelecida tanto através das rotinas como de 'objectos transicionais', que com elas se encontram virtualmente sempre relacionados, e que são "defesas contra a ansiedade e, ao mesmo tempo, ligações à experiência emergente de um mundo estabilizado de objectos e pessoas"[47].

Apesar desta insistência na interdependência entre as rotinas e a segurança ontológica, Giddens adverte que uma eventual incapacidade da criança abrir o espaço potencial para gerar confiança básica pode dar origem a "uma obrigação cega às rotinas estabelecidas [que] é um sinal de compulsão neurótica"[48]. De facto, a prossecução da vida social pressupõe criatividade e é pressuposta por ela (a aquisição e o uso da linguagem são exemplares deste tipo de processo). Mesmo a confiança é, de certo modo, criativa, uma vez que obriga a 'um salto no desconhecido' o qual implica estar preparado para participar em novas experiências; confiar é também enfrentar a possibilidade

---

45 Idem, *Ibidem*, p. 42.

46 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 38.

47 Idem, *Ibidem*, p. 39.

48 Idem, *Ibidem*, p. 40.

de perda, gerir os receios e as tensões que daí derivam. Em síntese, "o envolvimento criativo com os outros e com o mundo dos objectos [*object-world*] é quase certamente um componente fundamental de satisfação psicológica e da descoberta de 'significado moral'. [...] A experiência da criatividade enquanto fenómeno de rotina é um adereço básico para uma sensação de valor pessoal e, por esse motivo, de sanidade psicológica"[49]; a incapacidade dos indivíduos para viverem de um modo criativo pode resultar em melancolia crónica e em tendências esquizofrénicas.

Integração social e integração sistémica. *Locales* e regiões

Giddens distingue entre 'integração social' [*social integration*] e 'integração sistémica' [*system integration*], em termos que não coincidem inteiramente com os da teoria social convencional[50]. Assim, segundo Giddens, a integração social refere-se à reprodução de relações sociais em situações de 'co-presença' (ou seja, face-a-face, em contextos de interacção imediatos). Esta noção de co-presença está associada à de 'disponibilidade de presença' [*presence-availability*], relativa ao nível e às formas de co-presença dos indivíduos em interacção. Giddens considera que existe uma "profunda diferença entre a interacção face-a-face e a interacção com outros que estão fisicamente ausentes (e, com frequência, também temporalmente ausentes)", uma vez que "na interacção face-a-face, a presença de outros é uma das principais fontes de informação utilizada na produção de encontros sociais"[51]. Por seu lado, a integração sistémica refere-se à reprodução dos sistemas sociais através do tempo e do espaço (em situações nas quais as relações sociais são mantidas entre actores que não estão co-presentes, ou seja, em condições de 'alta distanciação espacio-temporal')[52].

---

49 Idem, *Ibidem*, p. 41.

50 Cf. Derek Gregory, "Presences and Absences: Time-space Relations and Structuration Theory" *in* David Held, John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 187.

51 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 203.

52 O conceito de 'distanciação espacio-temporal' terá a sua origem em Paul Ricoeur (1913-2005), *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language and Interpretation*, 1981; cf. Derek Gregory, "Presences and Absences: Time-space Relations and Structuration Theory" *in* David Held, John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, pp. 204-05.

Deste modo, em coerência com os fundamentos da teoria da estruturação – e coincidindo com Bourdieu, quando este supera a oposição entre individualidade e colectividade - Giddens ultrapassa a oposição entre uma microsociologia (dedicada ao estudo das actividades dos 'agentes livres' em 'micro-situações', isto é, situações de interacção confinadas no espaço e no tempo) e uma macrosociologia (a análise dos constrangimentos estruturais que colocam limites à actividade livre). Defende que "as instituições sociais não são explicáveis como agregados de 'micro-situações', nem podem ser completamente descritas em termos referidos a essas situações – se por estas entendermos circunstâncias de co-presença. Por outro lado, os padrões institucionalizados de comportamento estão profundamente implicados mesmo na mais fugaz e limitada das 'micro-situações'"[53]. Na sua perspectiva, as 'instituições sociais' dependem da existência de "práticas rotinizadas levadas a cabo ou reconhecidas pela maioria dos membros de uma colectividade", que têm "uma dimensão espaço-temporal supra-individual, quer porque implicam uma série espacial de cadeias de interacção, quer porque a sua temporalidade é a da longa duração". As totalidades societais são compostas por "aglomerados de instituições exibindo propriedades sistémicas"[54].

Daqui decorre a importância de se estudar as relações estabelecidas entre integração social e integração sistémica, ou seja, o "posicionamento do corpo no espaço-tempo, a natureza da interacção em situações de co-presença e da ligação entre estas e as influências 'ausentes' relevantes para a caracterização e explanação da conduta social"[55]. Segundo Giddens, esta ligação entre o processo de integração social e o processo de integração sistémica pode ser estabelecida através dos conceitos de '*locale*', de 'região' e de 'disponibilidade de presença', relativos ao espaço onde se desenrola a acção social. O conceito de '*locale*' refere-se ao modo como o espaço físico é usado enquanto

---

53 Anthony Giddens, "Time, Space and Regionalisation", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985 (1987, p. 292).

54 Rui P. Pires, "Uma Teoria dos Processos de Integração", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 30, 1999, p. 18.

55 Anthony Giddens, "Time, Space and Regionalisation", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985 (1987, p. 292).

contexto da vida social, enquanto cenário [*setting*] no qual se desenrola a interacção[56]. Segundo Giddens, cada '*locale*' é, em geral, dividido em 'regiões' – em zonas espaciais e em períodos de tempo particulares (do dia, da semana, do ano) - associadas a tipos particulares de actividade (as práticas sociais às quais servem de contexto). Como notámos atrás, esta noção de 'zonamento' ou de 'regionalização espacio-temporal' é equivalente à definição de 'domínio', nos termos de Hägerstrand.

Podem ser '*locales*' um compartimento numa casa, a casa, uma esquina, uma loja, uma aldeia, uma cidade ou o território ocupado por um estado-nação. O conceito de '*locale*' é equivalente às 'estações' de Hägerstrand, mas não corresponde à noção de 'lugar' [*place*] corrente em outras disciplinas[57]. Os '*locales*' não podem ser descritos apenas em termos das suas propriedades físicas, uma vez que eles resultam da intersecção entre o social, o espacial e o físico. As suas propriedades, incluindo as respectivas dimensões espaciais e físicas, são mobilizadas de um modo rotinizado pelos agentes enquanto contexto da interacção e associadas a determinados padrões de interacção. Em si mesmos, os '*locales*' não determinam significados, mas as suas propriedades são incorporadas nos processos de geração e de manutenção de significados, são usadas no estabelecimento de comunicação[58]. Por exemplo, "uma 'casa' [*house*] é apreendida como tal apenas se o observador reconhece que ela é uma 'habitação' [*dwelling*], com uma série de outras propriedades especificada através dos modos como é utilizada na actividade humana"[59]. Nas sociedades ocidentais contemporâneas, as casas são geralmente regionalizadas em compartimentos e estes são zonados tanto espacial como temporalmente: espaços diferentes são destinados a actividades diferentes em períodos diferentes do dia, da semana, ou do ano (dias úteis, fins-de-semana,

---

56 Cf. Idem, Ibidem, p. 271.

57 Nomeadamente em Geografia Social e Humana (cf. Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 207).

58 Cf. Anthony Giddens, "A Reply to my Critics", *in* David Held, John B. Thompson (ed.), *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 280. Cf. Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 207.

59 Idem, "Time, Space and Regionalisation", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985 (1987, p. 271).

festas religiosas ou civis; as estações). Mas esta distribuição não é nem universal nem imutável no tempo; o conceito de 'habitação' tem sofrido transformações sensíveis que correspondem a alterações na distribuição física e social do espaço doméstico. Outrora, em todas as sociedades, o dia solar - a divisão entre o dia e a noite - era a base de um dos tipos de regionalização mais fundamentais: entre a intensidade da vida social e o repouso. A disponibilidade e o uso de meios de iluminação artificial vieram alterar radicalmente esta fronteira entre cenários de interacção. Por outro lado, como veremos adiante em detalhe, o conceito de privacidade, ligado quer às dimensões psicológicas da personalidade quer aos aspectos da vida social, estabelece uma relação fundamental com o espaço doméstico, enformando-o e sendo enformado por ele[60].

Modos e eixos de regionalização

Giddens classifica a regionalização espacio-temporal em quatro diferentes modos: 'forma', 'extensão', 'duração' e 'carácter'. A 'forma' [*form*] da regionalização refere-se à forma dos limites que definem a região e a separam das regiões adjacentes. Pode tratar-se de dispositivos físicos ou simbólicos, que podem ser mais ou menos permeáveis às regiões adjacentes. Em situações de reunião social, a regionalização pode ser apenas indicada através de recursos como a postura corporal, as posições assumidas, o tom de voz. A 'extensão' [*span*] refere-se à escala que as regiões assumem no espaço, enquanto a 'duração' [*duration*] é referida ao tempo. As regiões com extensão e duração consideráveis tendem a depender de um alto grau de institucionalização. O 'carácter' da regionalização prende-se como "os modos através dos quais a organização espacio-temporal dos *locales* está ordenada no interior de sistemas sociais mais abrangentes"[61]. Trata-se, por exemplo, de considerar a casa como foco físico da vida familiar e da produção em simultâneo, tal como é frequente ocorrer em sociedades de tipo tradicional; ou

---

[60] Cf. Idem, *Ibidem*, p. 272.

[61] Idem, *Ibidem*, p. 275.

de diferenciar entre casa e espaço de trabalho, tal como é característico no sistema capitalista moderno.

Nos processos de integração social (reprodução de relações sociais em situação de co-presença) é determinante a posição recíproca dos actores sociais nas suas rotinas quotidianas e o significado de uma dada interacção depende das coordenadas espacio-temporais nas quais esta ocorre. As nossas vias espacio-temporais são repetitivas e intersectam as de outros actores que percorrem as suas vias. Assim sendo, em termos de relações sociais, determinadas 'regiões' das nossas vidas assumem um padrão, tornam-se institucionalizadas; "as ligações entre a integração social e integração sistémica podem ser traçadas examinando os modos de regionalização que canalizam e são canalizados pelas vias espacio-temporais seguidas pelos membros de uma comunidade ou sociedade nas suas actividades quotidianas. Essas vias são fortemente influenciadas por parâmetros institucionais básicos dos sistemas sociais nos quais estão implicadas, parâmetros esses que são deste modo reproduzidos"[62].

Giddens identifica também dois eixos de regionalização, não coincidentes entre si e "operando num nexo complexo de possíveis relações entre significado, normas e poder"[63]. Um dos eixos distingue entre 'regiões de fachada' [*front regions*][64] e 'regiões de retaguarda' [*back regions*][65], de acordo com o uso que os actores fazem das zonas de espaço-tempo definidas pelo processo de regionalização. O segundo eixo distingue entre 'encerramento' [*enclosure*][66] e 'abertura' [*disclosure*][67].

---

62 Idem, *Ibidem*, p. 293.

63 Idem, *Ibidem*, p. 277.

64 A tradução como 'regiões de fachada' é a da versão portuguesa de Erving Goffman, *The Representation of Self in Everyday Life*, 1959. Esta expressão foi traduzida como 'regiões da frente' na versão portuguesa de Anthony Giddens, *The Constitution of Society*.

65 Esta expressão foi traduzida como 'regiões de trás' na versão portuguesa de de Anthony Giddens, *The Constitution of Society* e como 'regiões de traseiras', ou 'bastidores', na versão portuguesa de Erving Goffman, *The Representation of Self in Everyday Life*, 1959.

66 Equivalendo a ocultar, esconder; traduzido como 'opacité' (opacidade) na versão francesa de Anthony Giddens, *The Constitution of Society*.

67 Equivalendo a revelação ou divulgação; traduzido como 'transparence' (transparência) na versão francesa de Anthony Giddens, *The Constitution of Society*.

ANALOGIAS DRAMATÚRGICAS

Sistemas de actividades e sistemas de cenários

A abordagem que Giddens faz à 'regionalização' do espaço-tempo tem uma das suas fontes na analogia dramatúrgica do sociólogo canadiano Erving Goffman (1922-1982) - em especial no seu livro *The Representation of Self in Everyday Life*, publicado em 1959 – que conceptualiza o processo de criação e manutenção da identidade pessoal e a interacção social quotidiana como uma representação teatral. É comum salientar-se o facto de os termos 'personalidade' e 'personagem' terem, tal como 'pessoa' ou 'pessoal', uma raiz etimológica comum - *persona* – referida às máscaras que no teatro da Antiguidade eram um atributo fundamental para a caracterização dos intervenientes em cena[68].

A obra de Goffman iria mostrar-se das mais fecundas, sendo tomada como referência fundamental por uma série infindável de autores que se dedicaram ao estudo das relações entre o comportamento humano e os ambientes físicos. É esse o caso do arquitecto Amos Rapoport, que desenvolveu particularmente a noção de 'cenário' [*setting*] - com um sentido sensivelmente equivalente ao da 'região', de Giddens – aplicado a todos os tipos e a todas as escalas do espaço. Para Rapoport, o cenário é "um meio [*milieu*] que define uma situação, recorda aos ocupantes as regras apropriadas e, por essa razão, lhes recorda os comportamentos apropriados à situação definida pelo cenário, deste modo tornando possível a co-acção"[69]. A noção de cenário não se confunde com a de espaço: um espaço pode conter diferentes cenários ao mesmo tempo ou em diferentes momentos do tempo. Os cenários são

---

[68] Cf. Erving Goffman, *The Representation of Self in Everyday Life*, 1959 (versão port.: *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, 1993, pp. 31-32).

[69] Amos Rapoport, "Systems of Activities and Systems of Settings", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, p. 12). Erving Goffman usou a noção de 'cenário de representação' [*role setting*], sugerindo um palco onde decorre a vida social (Erving Goffman, *The Representation of Self in Everyday Life*, 1959; Idem, *Behavior in Public Places*, 1963). A noção de 'cenário de comportamento' [*'behavior setting'*] foi originalmente enunciada por Roger Barker e seus colaboradores, referindo-se a um meio onde decorrem comportamentos que com ele se relacionam através de regras (R. G. Barker, *Ecological Psychology and Methods for Studying the Environment of Human Behaviour*, 1968). Rapoport explanou a sua conceptualização pela primeira vez de um modo integral em Amos Rapoport, *Human Aspects of Urban Form: Towards a Man-Environment Approach to Urban Form and Design*, 1977. Embora o sentido geral não tenha sofrido alterações, ao longo dos anos o enunciado foi sujeito a sucessivos ajustamentos e foi complementado no sentido de delinear uma teoria explanatória.

culturalmente definidos e, como tal, podem variar, no espaço e no tempo; as suas fronteiras são, frequentemente, a expressão de domínios cognitivos.

Os cenários são usados pelos actores sociais para o desempenho de determinadas actividades, organizadas em 'sistemas de actividades'[70]. Estes são inevitavelmente organizados no espaço e no tempo; desenrolam-se em 'sistemas de cenários' [*systems of settings*] que podem ter uma materialização concentrada ou, pelo contrário, mais ou menos ampla e dispersa. A função 'habitar', por exemplo, pode incluir actividades que são desenvolvidas em cenários integrados no mesmo sistema que a 'casa', mas que ultrapassam o seu espaço restrito (uma escada comum, as ruas, as lojas, os cafés, os clubes; o bairro). Ao longo dos últimos cento e cinquenta anos, verificou-se, na grande maioria das sociedades urbanas, uma profunda alteração da constituição dos sistemas de cenários dos quais a casa é parte integrante. Por um lado, os espaços de trabalho/ produção foram dissociados da habitação e, tendencialmente, concentrados em fábricas e escritórios. Por outro lado, um número crescente de actividades passaram a ter lugar no interior da casa. A generalização de infra-estruturas, de equipamentos e de aparelhos electrodomésticos fez desaparecer a relevância tradicional da fonte comunitária e do lavadouro público. Ao mesmo tempo, os aparelhos domésticos de rádio e de televisão vieram reduzir a função social do café, do clube ou do cinema de bairro como lugares de informação pública, comunicação e entretenimento. Este processo prossegue hoje através da introdução das micro-tecnologias e das tecnologias de informação no quotidiano doméstico[71].

Assim, conclui Rapoport, aquilo que "ocorre ou não ocorre em alguns cenários influi enormemente naquilo que ocorre (ou não) em outros"[72]. Por esta razão, só pode compreender-se o que sucede numa dada parte do sistema de

---

70 Para a discussão do conceito de 'actividade' e dos antecedentes do conceito de 'sistemas de actividades', ou 'circuitos de comportamento' [*behavior circuits*], veja-se Idem, "Systems of Activities and Systems of Settings", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993).

71 Cf. Roderick J. Lawrence, "Public, Collective and Private Space: a Study of Urban Housing in Switzerland", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, pp. 89-90). Para uma análise do fenómeno recente do teletrabalho e das consequências ao nível do espaço doméstico veja-se Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2000 (versão port.: *A Sociedade em Rede*, 2005, pp. 514-15).

cenários se se considerar todo o sistema de actividades; se se souber aquilo que ocorre nas restantes partes relevantes do sistema e aquilo que é suposto aí ocorrer. Um estudo que envolva a comparação entre diferentes grupos não pode pois cingir-se ao confronto entre cenários unitários mas deve considerar os sistemas de cenários que correspondem a sistemas de actividades equivalentes.

Num mesmo espaço considerado, grupos diferentes podem desempenhar sistemas de actividades diversos. Rapoport insiste especialmente na componente temporal destas relações, que pode reflectir-se na 'sequência' atribuída a diferentes actividades, nos seus '*tempos*' (número de actividades por unidade de tempo) e nos seus 'ritmos' (a respectiva periodicidade em relação a diferentes ciclos: vital, anual, sazonal, semanal, diário)[73].

As correspondências que se estabelecem entre os sistemas de actividades e os sistemas de cenários, bem como a organização e a extensão de cada um deles (no espaço e no tempo), são variáveis culturais que apenas podem ser determinadas por observação empírica dos comportamentos. A variação será sensível sobretudo naquilo que Rapoport designa como o aspecto latente das actividades - o seu significado. "O significado [de uma actividade] não é apenas parte da função, é frequentemente a função mais importante"[74]. É frequente que determinado uso seja tão específico de uma cultura que, aos olhos de observadores originários de uma cultura diversa, ele pareça irrazoável e contra-intuitivo[75]. Muitas vezes, as actividades desenvolvidas num determinado espaço não correspondem, ou contrariam, até as intenções funcionais que haviam estado na sua origem[76].

Cada sistema de cenários faz parte de outros sistemas de cenários com escala mais ampla (o quarteirão, o bairro, a cidade[77]...); são parcelas daquilo que

---

72 Amos Rapoport, "Cultura, Arquitectura y Diseño", *Arquitectonics*, n.º 5, Fev. 2003, p. 51.

73 Cf. Idem, "Systems of Activities and Systems of Settings", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, p. 15).

74 Idem, *Ibidem*, p. 12.

75 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 14.

76 Cf. Idem, "Cultura, Arquitectura y Diseño", *Arquitectonics*, n.º 5, Fev. 2003, pp. 78-9.

77 Lewis Mumford referiu-se à cidade da antiguidade como sendo "acima de tudo um teatro, no qual a própria vida comum adquire as características de um drama, ampliadas por cada componente do vestuário e da cenografia, pois o próprio cenário amplia a voz e aumenta a

Rapoport designa pela expressão 'paisagem cultural' [*cultural landscape*][78] e, no seu conjunto, formam um contínuo que engloba toda a face da terra e que liga todas as escalas da presença humana, da paisagem aos edifícios, dos aglomerados aos equipamentos e objectos, exteriores e interiores, de todos os tipos. Daí a reivindicação, recorrente em Rapoport, de que qualquer análise à 'arquitectura' deve, necessariamente, levar em conta os sistemas de cenários mais vastos nos quais esta se insere, bem como os sistemas de actividades e sistemas de regras, os significados e a comunicação que com ela se relacionam.

Segundo Rapoport, a quantidade de cenários de interacção especializados e distintos entre si, destinados a situações e actividades específicas - a 'regionalização espacio-temporal, nos termos de Giddens -, depende da organização social do grupo. O número de cenários especializados é menor nas culturas orais, relativamente maior nas sociedades vernáculas tradicionais e atinge a sua máxima expressão nas sociedades urbanas contemporâneas[79].

Susan Kent desenvolveu o modelo de Rapoport, procedendo ao estudo comparativo entre espaços residenciais de um leque muito alargado de sociedades, de forma a avaliar de que modo se interrelacionam a cultura de um grupo, o seu comportamento e a sua cultura material[80]. Observou, por um lado, a relação entre 'áreas funcionalmente restritas' (usadas primordialmente para uma função ou para funções com ela relacionadas) e 'áreas multifuncionais'; por outro lado, atentou na relação entre áreas específicas de género (usadas primordialmente por um dos sexos) e não específicas. Kent concluiu que as "sociedades com uma organização sociopolítica complexa,

---

estatura aparente dos actores"; Lewis Mumford, *The City in History. ts Origins, its Transformation and its Prospects*, 1961 (1991, p. 136).

78 Cf. Amos Rapoport, "Cultura, Arquitectura y Diseño", *Arquitectonics*, n.º 5, Fev. 2003, pp. 38-44, 51-54. Sobre o conceito de 'paisagem cultural', originário da geografia cultural, veja-se Idem, *Ibidem*, pp. 53-54. 'Sistemas de cenários' e 'paisagem cultural' são duas das conceptualizações alternativas e complementares que Rapoport considera pertinentes, entre outras, para abordar o 'meio ambiente' ou 'envolvente' [*environment*]. Veja-se a discussão em torno da tradução de *environment* (em castelhano: *entorno*, *medio ambiente*, *ambiente*) e a falta de precisão de qualquer destes termos em relação ao original em Mari-Jose Amerlinck, "Hacia una Antropologia Arquitectónica", *in* Idem, (ed.), *Hacia una Antropologia Arquitectónica*, 1995, p. 5.

79 Cf. Amos Rapoport, "Systems of Activities and Systems of Settings", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, pp. 12, 17, 19).

80 Susan Kent, "A Cross-cultural Study of Segmentation, Architecture, and the Use of Space", *in* Idem (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, p. 150).

comparadas com outras sociedades menos complexas, segmentam/ diferenciam não apenas a sua organização sociopolítica, mas também a sua organização da divisão do trabalho (por idade, género e estatuto), dos papéis sexuais, da economia (especialização ocupacional), da religião – em síntese, todos os aspectos da cultura"[81]. Esta segmentação é reflectida na organização do espaço e da arquitectura dessa sociedade, através da tendência para uma maior segmentação do 'material cultural' (designação que a autora adopta para designar a 'expressão material da cultura', em alternativa a 'cultura material'): áreas de actividades mais segmentadas, uma arquitectura mais compartimentada, objectos separados.

Um conceito conexo com o de 'cenário' é o de 'quadro de interacção', proposto pelo sociólogo António Firmino da Costa como um instrumento analítico para o exame sistemático das práticas sociais em estudos de caso a nível local. Este autor define 'quadro de interacção' como o "conjunto estruturado de normas e regras, de limites e percursos, de sequências preferenciais e lógicas alternativas, de repertórios e de códigos, uma 'configuração' específica que organiza, enquadra, sistematiza, codifica e regulamenta as práticas sociais que nesse quadro se verificam"[82]. O autor tomou a 'teoria da prática' de Pierre Bourdieu como sua referência fundamental e complementou-a com recurso a vários outros contributos, entre os quais, a conceptualização de 'locale' empreendida por Anthony Giddens[83]. Os quadros de interacção, tal como os *habitus*, são "formas de mediação entre as estruturas e as práticas sociais"; são conceptualizados como "'estruturados' (pela estrutura global das relações sociais) e 'estruturantes' (das práticas sociais que neles se originam)"; são "reproduzidos, reconvertidos e transformados pelas práticas sociais que quotidianamente neles e através deles ocorrem e, nesse processo, veiculam,

---

81 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 128.

82 António F. Costa, "Alfama: Entreposto de Mobilidade Social", *Cadernos de Ciências Sociais*, n.º 2, 1984, p. 24.

83 O autor diz-se igualmente tributário dos conceitos de 'formas de sociação' (Simmel) e de 'configuração' (Norbert Elias); das análises de John Urry sobre a 'sociedade civil', de Jurgen Habermas (1962) e Juan Mozzicafreddo (1984) sobre o conceito de 'espaço público' e as de Anthony Leeds (1973) sobre os 'fenómenos de localidade', bem como dos desenvolvimentos teóricos de Erving Goffman e de Michel de Certeau. Cf. Idem, *Ibidem*,

cristalizam ou dinamizam, sedimentam ou transformam as estruturas sociais"; são "sistemas de códigos e de regras que se actualizam na pluralidade das práticas sociais"[84]. De acordo com Firmino da Costa, as práticas sociais resultam da convergência de *habitus* e quadros de interacção, ocorrida em cada conjuntura[85]. No caso que estudou - o bairro de Alfama – o autor demonstra que as características do quadro de interacção ali estabelecido "possibilitam e induzem [um] feixe particular de práticas", permitindo que ali tome corpo "uma forma de manifestação de cultura popular urbana e, em particular, uma vincada identidade cultural"[86].

O conceito tem sido retomado no âmbito da teorização das vivências quotidianas características de determinado espaço-tempo, com vista à aproximação de uma análise das 'identidades sociais' e da 'localização dos *habitus* de classe'[87]. Procura-se, nomeadamente, obter "uma visão do quotidiano apta a interligar a (re)produção de sociabilidades com as disposições que as originam e que de um modo mais ou menos criativo as (re)actualizam, tendo por referencial os quadros de interacção onde decorrem"[88].

Regiões de fachada e regiões de retaguarda

A distinção entre 'regiões de fachada' e 'regiões de retaguarda' foi conceptualizada originalmente por Erving Goffman, do ponto de vista de um desempenho determinado e da função ocupada por determinado lugar durante um desempenho concreto. Tal como o palco no teatro, as regiões de fachada são destinadas ao desenrolar de determinados desempenhos; as regiões de retaguarda, tal como os espaços situados atrás do palco, servem para o desenrolar de acções ligadas a esse desempenho, mas que não estão de

---

pp. 33-34; cf. Idem, "Novos Contributos para Velhas Questões da Teoria das Classes Sociais", *Análise Social*, n.º 98, vol. XXIII, 1987, p. 677.

84 Idem, "Alfama: Entreposto de Mobilidade Social", *Cadernos de Ciências Sociais*, n.º 2, 1984, p. 27.

85 Idem, *Ibidem*, p. 29.

86 Idem, *Ibidem*, p. 24.

87 Cf. Virgílio B. Pereira, "Os Índios e a Vida Selvagem", *Sociologia*, n.º 4, 1994, pp. 244-48. Esta proposta reclama também a compatibilização e a conceptualização conjunta dos conceitos de '*habitus* de classe' (Bourdieu) e de '*locale*' (Giddens).

88 Idem, *Ibidem*, p. 245.

acordo com a aparência que se pretende que este tenha[89]. Goffman colocou em evidência a alteração de comportamento dos actores sociais, quando passam da região de retaguarda para a região de fachada e vice-versa. Um dos exemplos apresentados para ilustrar esta distinção é o do restaurante, no qual a sala de refeições se opõe à cozinha. Nas suas palavras, regista-se então "um despir e vestir prodigioso da personagem"[90]. A distinção entre as duas regiões pode ser conseguida apenas através da colocação criteriosa de uma peça de equipamento ou de mobiliário: uma secretária no interior de um gabinete de trabalho demarca o território[91]. Por efeito da regionalização temporal, existem regiões que funcionam em certos momentos, e em certo sentido, como região de fachada e em outras alturas, e em outros sentidos, como retaguarda[92].

De acordo com Goffman, a fachada "é o equipamento expressivo de tipo padronizado, empregue intencional ou inconscientemente pelo indivíduo durante o seu desempenho" e compreende uma série de elementos. Em primeiro lugar, existe "o 'quadro', incluindo o mobiliário, a decoração, a disposição física e outros aspectos do plano de fundo, que constituirão o cenário e os alicerces do palco para o desenrolar da acção humana"[93]. Mesmo quando não está a decorrer qualquer desempenho, o quadro tende a conservar alguma coisa do carácter de região de fachada, nomeadamente através dos seus elementos decorativos e acessórios permanentes[94]. Entre os restantes elementos cénicos do equipamento expressivo contam-se os "conjuntos de equipamentos de sinalização"[95] que alguns actores podem considerar seus durante determinados períodos de tempo. Há ainda outros elementos cénicos que se identificam mais directamente com o próprio actor e definem a sua 'fachada pessoal' permitindo-lhe definir a personagem social que pretende representar - os distintivos que indicam a profissão ou a

---

89 Cf. Erving Goffman, *The Representation of Self in Everyday Life*, 1959 (versão port.: *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, 1993, pp. 153, 161).

90 Idem, *Ibidem*, p. 146.

91 Veja-se Bryan Lawson, *The Language of Space*, 2001, pp. 149-156.

92 Cf. Erving Goffman, *The Representation of Self in Everyday Life*, 1959 (versão port.: *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, 1993, p. 151).

93 Idem, *Ibdem*, p. 34.

94 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 150.

categoria profissional, o vestuário, o sexo, a idade, as características étnicas, as dimensões físicas, a atitude, o modo de falar, as expressões faciais, os movimentos corporais etc.. Alguns destes aspectos são permanentes, outros são variáveis de situação para situação[96].

Goffman nota ainda que "uma fachada social dada tende a institucionalizar-se nos termos das expectativas abstractas e estereotipadas a que dá lugar"; ela "transforma-se numa 'representação colectiva' e numa realidade por direito próprio". Assim, quando um actor é incumbido de um papel social definido, irá descobrir que existe já uma fachada bem definida para esse papel que terá que adoptar, ou diversas fachadas, entre as quais terá de escolher aquela que considera mais conveniente. É frequente ocorrerem rupturas entre as escolhas do indivíduo e os padrões do grupo do qual faz parte, quanto ao papel em causa[97].

Amos Rapoport desenvolveu também esta abordagem de Goffman, clarificando a distinção entre elementos fixos, semi-fixos e não fixos do cenário de interacção. Considera elementos fixos as infra-estruturas, os edifícios e todo os elementos arquitectónicos que apenas sofrem variações no tempo relativamente lentas (paredes, pavimentos, tectos, colunas etc.). Os elementos semi-fixos são os equipamentos [*furnishings*] do meio ambiente, tanto exteriores como interiores. À escala urbana são as árvores e jardins, vedações, sinais e letreiros, candeeiros, bancos, quiosques etc.. Nos edifícios, são o mobiliário, cortinas e persianas os objectos decorativos e ornamentais, as plantas. Os elementos não-fixos são tipicamente as pessoas e as suas actividades, comportamentos, vestuário e adereços, bem como os veículos e os animais. Estes são os elementos constituintes daquilo que Edward T. Hall chamou, respectivamente, 'espaço de organização fixa', 'espaço de organização semi-fixa' e 'espaço 'informal'[98].

No seu conjunto, elementos fixos, semi-fixos e não-fixos são usados como deixas [*cues*] não verbais através das quais são comunicadas regras que

---

95 Idem, *Ibidem*, p. 35

96 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 36.

97 Idem, *Ibidem*, pp. 40-41.

98 Cf. Edward T. Hall, *The Hidden Dimension*, 1966 (versão port.: *A Dimensão Oculta*, 1986, pp. 121-131).

permitem guiar os comportamentos humanos. Funcionam como mnemónicas, lembrando às pessoas a situação em que se encontram e o comportamento adequado a adoptar, tornando possível a interacção. "Pode pensar-se nas deixas como algo que denota um 'quadro' [*frame*], o qual, por seu lado, evoca um 'guião' [*script*] – um repertório de acções e comportamentos apropriados"[99]. Neste processo, as pessoas mudam o seu comportamento à medida que se deslocam entre cenários e à medida que mudam os seus papéis (anfitrião ou visita numa casa; cliente ou empregado de mesa num restaurante...). Para serem efectivas, estas deixas devem ser suficientemente claras, isto é, têm de ser notadas e compreendidas (isto é, descodificadas) por parte daqueles que as observam (o que envolve a percepção, efeito de redundância, valores culturais).

Para que possa estabelecer-se uma comunicação efectiva é necessário que, à medida que aumenta a escala, a complexidade e a heterogeneidade cultural das sociedades, aumente a quantidade e a visibilidade das 'deixas' formais evolvidas no processo, isto é o seu nível de redundância. Por exemplo, numa área urbana, onde co-existem múltiplos grupos, diversos entre si, são necessários sinais viários e outros elementos de comunicação que, em aglomerados tradicionais, de dimensões reduzidas e relativamente mais homogéneos, podem não existir. Nestes cenários, os comportamentos prescritos são mais rígidos e as deixas físicas são dispensáveis ou podem ser efectivas mesmo mantendo-se muito subtis. Esta variação prende-se também com a natureza das actividades em causa. Para actividades regulares, como as do quotidiano doméstico, pode ser adequado usar-se deixas mínimas, com um baixo nível de redundância; actividades episódicas ou menos frequentes podem exigir uma redundância superior[100].

Aos actores sociais envolvidos caberá a opção por seguir o comportamento esperado e considerado apropriado ou recusar a obediência a essas indicações. De acordo com Rapoport, enquanto os níveis de visibilidade e de compreensão das deixas usadas num ambiente podem ser determinados e controlados através de estudos da relação envolvente-comportamento humano

---

[99] Amos Rapoport, "Cultura, Arquitectura y Diseño", *Arquitectonics*, n.º 5, Fev. 2003, pp. 50.

(a que chama '*Environment-Behavior Studies*', ou '*EBS*'[101]), o comportamento efectivo dos utilizadores face às deixas não será nunca inteiramente previsível. Raramente os actores envolvidos numa interacção têm oportunidade de criar o respectivo cenário de um modo integral. Em geral, apropriam-se dele e modificam-no, tornando-o adequado à acção. A manipulação dos elementos semi-fixos do cenário é um dos principais mecanismos envolvidos neste processo, que Rapoport designa como 'personalização'. A essência será semelhante, quer quando há uma mudança dos utilizadores quer quando são as regras que se alteram para permitir um diferente repertório de actividades; quer se trate do processo histórico de introdução de inovação ou somente da apropriação temporária de um espaço aberto. Por exemplo, o estabelecimento de um mercado ao ar livre pode concretizar-se pela disposição de toldos, chapéus-de-sol e bancas; quando estes são retirados, o espaço fica pronto para se transformar num outro cenário com outras regras, muitas vezes pontuado de novo à custa de elementos semi-fixos[102].

Rapoport sintetizou na noção de 'baixa criticalidade' da arquitectura[103] a constatação de que existem muitas formas alternativas para o desempenho de cada actividade; que um mesmo objecto arquitectónico ou um mesmo espaço urbano podem ter usos e significados diversos, tanto num momento determinado como ao longo da sua história. Daqui decorre o reconhecimento de um princípio fundamental de distinção (isto é, de correspondência não necessária) entre a forma de um edifício, as actividades que nele são desempenhadas e o respectivo significado[104].

---

100 Cf. Idem, "Systems of Activities and Systems of Settings", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, pp. 17-18).

101 Amos Rapoport sintetiza as questões centrais dos EBS como "quem faz o quê, onde, quando, incluindo/ excluindo quem e porquê?", isto é, as regras quanto àquilo que é considerado o comportamento apropriado e desapropriado em diferentes cenários. O autor recusa a identidade que por vezes se estabelece entre a psicologia ambiental [*environmental psychology*] e os EBS por desse modo se ignorar a natureza essencialmente interdisciplinar que caracteriza estes últimos; cf. Idem, *Ibidem*, pp. 13, 19.

102 Cf. Idem, "Cultura, Arquitectura y Diseño", *Arquitectonics*, n.º 5, Fev. 2003, pp. 55-56. Veja-se alguns exemplos de estudos sobre a apropriação de espaços à custa de elementos semi-fixos em Bryan Lawson, *The Language of Space*, 2001, pp. 160-63.

103 Cf. Amos Rapoport, "Systems of Activities and Systems of Settings", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, p. 18).

CONTROLO E PODER

Goffman colocara em evidência o facto de o controlo sobre todo este conjunto de elementos cénicos do equipamento expressivo (onde devemos admitir também o recurso à fraude e à dissimulação) permitir aos actores determinar a informação que o público está em condições de adquirir, com o objectivo de orientar e controlar a interacção. Permite-lhes precisar a cena em curso e o modo como os papéis são representados e, por consequência, adquirir uma impressão de segurança[105]. Giddens, por seu lado, insiste especialmente no facto de que a "capacidade para controlar os cenários da interacção é uma das principais prerrogativas do próprio poder"[106] e que a disposição e conformação do espaço podem desempenhar um papel fundamental na reprodução das relações de poder, isto é, na legitimação e manutenção das estruturas de dominação existentes. Um dos exemplos que apresenta para o ilustrar é o espaço da escola, demostrando que "a escola é um 'contentor', gerando poder disciplinar" e que, de modo semelhante, cada sala de aula é também um contentor de poder [*power container*]: "o espaçamento disciplinar é parte do carácter arquitectónico das escolas, tanto na separação de salas de aula como no espaçamento regular de mesas que frequentemente nelas se encontra. Não há dúvida que as divisões espaciais deste tipo facilitam a especificação e atribuição rotinizadas de tarefas". Nas formas de espaçamento mais severas, "a especificação de posicionamento corporal, movimentos e gestos é, de um modo geral, firmemente organizada"; mas, mesmo em situações menos rígidas, professor e alunos assumem, no contexto da sala, um posicionamento espacial bastante diferente da maioria de outras situações. Pode pois afirmar-se que "o contexto disciplinar da sala de aula não é apenas um 'fundo' para aquilo que se passa na aula; ele é mobilizado a partir da dialéctica de controlo", confirmando-se que "os contextos de co-presença podem ser descritos como

---

104 Na sua evidência simples, esta constatação esvazia de sentido o mais difundido chavão da modernidade em arquitectura – "a forma segue sempre a função, essa é a regra".

105 Cf. Erving Goffman, *The Representation of Self in Everyday Life*, 1959 (versão port.: *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, 1993, pp. 115, 117).

106 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 209.

cenários, e os cenários têm de ser activados reflexivamente pelas figuras da autoridade" no decurso do exercício dessa autoridade[107].

Giddens aplica a distinção entre 'centro' ('*centre*' ou '*core*') e 'periferia' a todo o leque de escalas de *locales*. Assim, poderá falar-se de centros do mundo económico ou de centros de cidades, como dos centros das trajectórias diárias dos actores individuais (os *locales* onde as suas actividades diárias tendem a estar concentradas). Segundo Giddens, as distinções entre centro e periferia tendem a ser, com frequência, associadas à duração [*endurance*] no tempo: "aqueles que ocupam os centros 'estabelecem-se' controlando os recursos que lhes permitem manter as diferenciações entre eles próprios e aqueles que se situam em regiões periféricas. Os 'estabelecidos' [*established*] podem empregar toda uma série de formas de encerramento social para garantir a distância de outros que são efectivamente tratados como inferiores ou 'párias' [*outsiders*]"[108].

ABERTURA E ENCERRAMENTO

Segundo Giddens, a distinção entre regiões de fachada e regiões de retaguarda é um dos modos de introduzir constrangimento corporal e gestual sobre os indivíduos e um dos meios que tornam possível uma acção disciplinar. A actividade que tem lugar nas 'regiões de fachada' implica desempenhos pré-estabelecidos e em conformidade com determinados padrões normativos. Nas regiões de retaguarda, os indivíduos preparam os seus desempenhos públicos e restauram o seu sistema básico de segurança, sobretudo dissipando as tensões que decorrem da sua actividade em contextos frontais[109]. Quando reunidos na retaguarda os actores podem mostrar-se indiferentes ou até hostis em relação aos padrões que cumprem no seu desempenho frontal[110]. Segundo Giddens, o facto de os actores cumprirem rotinas espacio-temporais não implica que tenham interiorizado os valores das

---

[107] Idem, "Time, Space and Regionalisation", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985 (1987, pp. 286-87).

[108] Idem, *Ibidem*, p. 282.

[109] Cf. John Urry, "Time and Space in Giddens' Social Theory", *in* Chistopher G. A. Bryant, David Jary (orgs.), *Giddens' Theory of Structuration. A Critical Appreciation*, 1991, p. 164.

instituições sociais que através deles são reproduzidas. Aquilo que os actores 'tomam-por-adquirido' [*take-for-granted*] é distinto daquilo que 'aceitam-como-legítimo'. Daqui decorre que uma teoria da rotina, como a teoria da estruturação, não é obrigatoriamente uma teoria da estabilidade social[111].

A autonomia entre os acontecimentos que se desenrolam nas regiões de fachada ou nas regiões de retaguarda é definida pelo nível de abertura/ encerramento entre 'regiões de fachada' e 'regiões de retaguarda'. As formas de encerramento e de abertura são determinantes na dialéctica do controlo: a vigilância obriga à visibilidade, implica a abertura[112]. O isolamento regional de um indivíduo, ou de um grupo restrito de indivíduos, em relação ao controlo normativo da conduta é aquilo que, segundo Giddens, está na base da noção de privacidade. Por consequência, a distinção entre actividades 'públicas' e 'privadas' não pode ser entendida como se estas categorias se excluíssem mutuamente.

Privacidade

Uma vez mais, diversos outros autores que têm vindo a trabalhar sobre os mesmos temas, com abordagens disciplinares distintas, apresentam-nos desenvolvimentos que podemos tomar como complementares do modelo de Giddens. É esse o caso de Irwin Altman e Martin Chemers que, do ponto de vista da psicologia ambiental [*environmental psychology*][113], estudaram o conceito de privacidade, ultrapassando quer os modelos deterministas da

---

110 Cf. Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 208.

111 Cf. Derek Gregory, "Presences and Absences: Time-space Relations and Structuration Theory" *in* David Held, John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 200.

112 Cf. Anthony Giddens, "Time, Space and Regionalisation", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985 (1987, pp. 278-79). Veja-se, no mesmo sentido, a análise de Michel Foucault (1926-1984) ao modelo da prisão panóptica de Jeremy Bentham, de 1787, como forma ideal do mecanismo arquitectónico de controlo. Segundo Foucault, a arquitectura enquanto instituição contribui para a manutenção do poder de um grupo sobre o outro; codifica as relações entre eles, os respectivos posicionamentos no espaço, canaliza os seus movimentos, permite o exercício da vigilância (cf. Michel Foucault, *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, 1975).

113 Irwin Altman, Martin Chemers, *Culture and Environment*, 1980; esta abordagem foi apresentada originalmente em Irwin Altman, *The Environment and Social Behavior. Privacy, Personal Space, Territory, Crowding*, 1975. Seguimos aqui também Mariann Märtsin, Toomas Niit, "The Home as a Territorial System (II)", *in* Ricardo García-Mira, David L. Uzzell, J. Eulogio Real, José Romay (eds.), *Housing, Space and Quality of Life*, 2005, pp. 151-170.

relação entre o espaço e os seus ocupantes, quer uma definição de privacidade em termos estritamente espaciais[114]. Segundo Altman e Chemers, a privacidade é um processo dinâmico de regulação da fronteira interpessoal [*interpersonal boundary*], através do qual os indivíduos ou os grupos regulam a sua interacção com os outros; é um processo de controlo selectivo do acesso que permite aos indivíduos ou aos grupos estarem mais acessíveis aos outros em algumas ocasiões e menos acessíveis em outros momentos A privacidade tem como objectivo a gestão das relações interpessoais, mas sobretudo o estabelecimento e a manutenção de auto-identidade e auto-estima, com reflexos ao nível do bem-estar e da capacidade de sobrevivência dos indivíduos e dos grupos[115].

Para regular a sua privacidade, os actores sociais usam de modo articulado uma série de mecanismos comportamentais [*behavioral mechanisms*] que lhes permitem criar o nível desejado de abertura [*openness*] ou de encerramento [*closedness*] aos outros. O 'espaço pessoal' e o 'comportamento territorial' estão entre estes mecanismos, nos quais podemos distinguir comportamentos verbais (conteúdo da mensagem, tom de voz, escolha de palavras etc.), não-verbais (contacto visual, posicionamento e orientação do corpo etc.[116]) e ambientais (manipulação dos espaços e dos objectos da envolvente física); a decisão sobre quais os mecanismos a usar e quando usá-los é informada pelo conhecimento das práticas culturais próprias do grupo (normas e costumes; parâmetros jurídicos e simbólicos)[117]. Como foi já sublinhado, a organização das actividades ao longo do tempo pode garantir também o controlo da privacidade[118].

---

[114] Cf. Roderick J. Lawrence, "Public, Collective and Private Space: a Study of Urban Housing in Switzerland", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, p. 75). Este autor refere-se, nomeadamente, ao capítulo dedicado à 'anatomia da privacidade' em Serge Chermayeff, Christopher Alexander, *Community and Privacy*, 1963.

[115] Cf. Irwin Altman, Martin Chemers, *Culture and Environment*, 1980 (1989, pp. 75-77, 81-84).

[116] Para uma síntese sobre os códigos não-verbais envolvendo o corpo humano veja-se John Fiske, *Introduction to Communication Studies*, 1990 (versão port.: *Introdução ao Estudo da Comunicação*, 1995, pp. 95-99). Veja-se também Amos Rapoport, *The Meaning of the Built Environment: a Nonverbal Communication Approach*, 1982.

[117] Irwin Altman, Martin Chemers, *Culture and Environment*, 1980 (1989, pp. 75-77).

[118] Cf. Amos Rapoport, "Systems of Activities and Systems of Settings", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, p. 15). Goffmann e Giddens admitiram também que uma região de fachada pode tornar-se região de retaguarda e vice-versa, ao longo do tempo e de acordo com as situações.

Espaço pessoal

O conceito de 'espaço pessoal' (ou 'distância interpessoal') foi aplicado pela primeira vez ao comportamento social humano pelo antropólogo americano Edward T. Hall[119], em 1966, tomando como base as aquisições da etologia animal e humana. Hall deu o nome de 'proxémia' ao conjunto de factores de percepção e de normas de proximidade física dos quais depende a definição sócio-cultural da distância. Quando estão em interacção, afirmou Hall, os sujeitos têm o seu corpo como que "prolongado por uma série de campos de extensão constantemente variável"[120] configurando desse modo aquilo que designou como 'espaço informal', um espaço que "escapa à formulação"[121].

Segundo Hall, trata-se de distâncias uniformes que definem quatro zonas distintas, válidas tanto para a percepção do espaço como para a distância que os sujeitos colocam entre si - que consideram adequada e aceitável. A opção por uma dessas quatro zonas é feita de acordo com a situação específica e com a intimidade da relação social. A taxonomia que então propôs continua sendo a utilizada: a 'distância íntima' (até 0,45m), ao alcance do tacto e do olfacto, é adoptada, geralmente, por pessoas com relações próximas e em situações privadas; a 'distância pessoal' (0,45 – 1,25m) é o espaçamento mínimo aceitável na maioria das situações quotidianas de interacção; a 'distância social' (1,2 – 3,6m) é a usada comummente em situações de trabalho, de diálogo etc.; a 'zona pública' (acima de 3,6m) é a distância reservada às pessoas de estatuto superior e/ ou às situações públicas ou formais[122].

Hall afirmou muito claramente que "estas generalizações não se referem ao comportamento humano em geral; são válidas apenas para o grupo observado que não coincid[iu] sequer com a generalidade dos americanos"[123]. Considerava a sua investigação preliminar, a necessitar ser desenvolvida. Acreditava que estas zonas são construções culturais e que grupos diferentes

---

119 Edward T. Hall, *The Hidden Dimension*, 1966. Para uma avaliação crítica desta obra veja-se Françoise Paul-Lévy e Marion Segaud, *L'Anthropologie de l'Espace*, 1983, pp. 15-18.

120 Edward T. Hall, *The Hidden Dimension*, 1966 (versão port.: *A Dimensão Oculta*, 1986, p. 135).

121 Idem, *Ibidem*, p. 131.

122 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 137-146.

123 Idem, *Ibidem*, p. 136.

usam distâncias de interacção distintas: uns constituem 'culturas de contacto', outros 'culturas de não-contacto'. Investigações posteriores têm permitido confirmar de um modo genérico a existência das quatro zonas espaciais. As diferenças culturais no uso do espaço parecem igualmente confirmáveis, mas os dados empíricos apontam para a necessidade de cruzar sistematicamente a caracterização cultural com outras variáveis como o género, a idade ou o estatuto socio-económico[124]. Nomeadamente, tem sido colocado em evidência o facto de a cultura permitir aos sujeitos sobreviver às altas densidades, podendo ser desenvolvidas, nalguns grupos, regras e práticas destinadas a reduzir a tensão decorrente de situações de superpovoamento[125].

Comportamento territorial humano. Tipos e funções

De acordo com Altman e Chemers, o comportamento territorial humano pode definir-se a partir de diversos factores: implica o controlo e a propriedade (singular ou colectiva), de um lugar ou objecto (qualquer que seja a sua escala), numa base temporária ou permanente; cumpre, entre outras, funções de natureza social (definição de estatuto, identidade, estabilidade familiar) e de natureza física (a educação das crianças, a gestão e o armazenamento alimentar); com frequência, os territórios são personalizados ou marcados; pode desencadear-se uma reacção de defesa, caso as fronteiras territoriais sejam violadas[126].

Altman e Chemers distinguem vários aspectos do comportamento territorial: os actores envolvidos (indivíduos, pequenos grupos, comunidades e grandes colectivos), a escala dos territórios (dos objectos às nações, passando pelos compartimentos e edifícios), os tipos de território (primários, secundários e públicos) e, por fim, as suas múltiplas funções. Na regulação da privacidade ao nível do grupo, a fronteira é estabelecida na distinção entre 'nós' e 'eles'. No interior da fronteira do grupo estão as pessoas que partilham atitudes e valores similares; no exterior, estão aqueles cujas características são diferentes das do

---

124 Cf. Irwin Altman, Martin Chemers, *Culture and Environment*, 1980 (1989, pp. 118-19).

125 Cf. Denise Lawrence, Setha M. Low, "The Built Environment and Spatial Form", *Annual Review of Anthropology*, n.º 19, 1990, p. 479.

126 Cf. Irwin Altman, Martin Chemers, *Culture and Environment*, 1980 (1989, pp. 120-28). A transgressão [*trespass*] do território tem sido tipificada em categorias como 'contaminação', 'violação' e 'invasão' (cf. Bryan Lawson, *The Language of Space*, 2001, pp. 183-84).

grupo, aqueles que não são considerados como fazendo parte dele. A casa, por exemplo, é um mecanismo regulador da privacidade em três diferentes níveis: entre o conjunto da família e o mundo exterior; entre os diferentes indivíduos que nela vivem; entre cada um dos indivíduos e o exterior[127].

Os 'territórios primários' são propriedade exclusiva dos indivíduos ou grupos que os ocupam e controlam numa base relativamente permanente e são bastante importantes para vida quotidiana daqueles que os usam. São exemplos de territórios primários o quarto pessoal, a casa familiar, a sede de empresa, o território da nação. A falta de capacidade para controlar um território primário pode afectar o bem-estar psicológico do indivíduo ou do grupo. Na cultura ocidental pelo menos, aqueles que não têm territórios primários regulares e estáveis são considerados marginais e indesejáveis. Os 'territórios secundários' são menos exclusivos e menos importantes para aqueles que os usam do que os territórios primários; combinam acessibilidade pública e algum controlo por parte dos seus ocupantes (que, com frequência, o são numa base intermitente). São exemplos, a rua do bairro, a sede da colectividade, o clube privado. Neste tipo de territórios, existe um elevado potencial para a instabilidade e o conflito nas relações entre ocupantes. Os 'territórios públicos' são, em geral, de ocupação e controlo temporários; não são centrais para as vidas dos seus ocupantes e são acessíveis a todos aqueles que cumpram um conjunto de regras sociais mínimas. São exemplos o espaço público urbano, os parques, as praias, os assentos num transporte público, as mesas de um restaurante[128]. A distinção entre os diversos tipos de território é condicionada pela perspectiva do observador. Para um estranho, todo o interior de uma casa será o território primário da família que a ocupa. Os membros da família saberão, porém, distinguir entre os espaços que são comuns a todos e os espaços que se destinam à recepção de convidados,

---

[127] Cf. Mariann Märtsin, Toomas Niit, "The Home as a Territorial System (II)", *in* Ricardo García-Mira, David L. Uzzell, J. Eulogio Real, José Romay (eds.), *Housing, Space and Quality of Life*, 2005, pp. 151-170. A separação entre a família e a comunidade envolvente tem sido também referida através da noção de 'domesticidade'; cf. Roderick J. Lawrence, "Public, Collective and Private Space: a Study of Urban Housing in Switzerland", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, p. 77).

[128] Cf. Irwin Altman, Martin Chemers, *Culture and Environment*, 1980 (1989, pp. 129-136, 149-151).

entre os territórios dos pais e os das crianças, femininos e masculinos, de trabalho e de repouso[129].

Alguns outros autores que têm estudado as gradações da privacidade usam, com um sentido equivalente a este, as expressões 'domínio privado', 'domínio colectivo' (as situações de acesso restrito a um grupo de acordo com determinadas regras) e 'domínio público'[130]. Outros ainda procuram especificar os níveis intermédios, considerando a existência de quatro domínios ('privado', 'semi-privado', 'semi-público' e 'público'[131]) ou de seis: 'privado individual', 'privado familiar', 'privado próprio de um grupo' (como os espaços de recepção, de circulação ou de serviço; jardins comunitários, terrenos de jogo), 'público próprio de um grupo' (como os territórios que ligam os serviços e as redes públicas a propriedades privadas), 'urbano semi-público' (espaços particulares com uso público: tribunais, escolas, estações de correio, hospitais, parqueamentos), 'urbano público' (lugares e instalações do domínio público, incluindo as vias e os espaços verdes)[132].

Altman e Chemers enfatizam as funções desempenhadas pela territorialidade na organização da vida humana, quer ao nível das grandes comunidades, dos pequenos grupos ou dos indivíduos. O comportamento territorial permite evitar o caos, ao facilitar processos sociais como o planeamento, a previsão do comportamento dos outros, a participação em actividades colectivas ininterruptas, a segurança; garante o desempenho de funções como a gestão alimentar e a educação das crianças (ou seja, a reprodução cultural), de acordo com uma rotina regular e em lugares previsíveis[133]. Outros autores têm sublinhado a importância da territorialidade na satisfação de uma outra

---

129 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 136. Cf. Mariann Märtsin, Toomas Niit, "The Home as a Territorial System (II)", *in* Ricardo García-Mira, David L. Uzzell, J. Eulogio Real, José Romay (eds.), *Housing, Space and Quality of Life*, 2005, pp. 165-67.

130 Cf. .Roderick J. Lawrence, "Public, Collective and Private Space: a Study of Urban Housing in Switzerland", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993).

131 Cf. Bryan Lawson, *The Language of Space*, 2001, p. 12.

132 Cf. Serge Chermayeff, Christopher Alexander, *Community and Privacy*, 1963 (versão fr.: *Intimité et Vie Communautaire*, 1972, pp. 127-28).

133 Cf. Irwin Altman, Martin Chemers, *Culture and Environment*, 1980 (1989, p. 136).

necessidade fundamental, a de estimulação, através do fornecimento de estímulos sensoriais e da tensão associada à competição permanente[134].

Entre as múltiplas funções da territorialidade, destaca-se a de estabelecer, exprimir e manter a 'identidade pessoal'. Isso consegue-se através do processo que Altman e Chemers designam por 'personalização' do meio ambiente. Quando transformam o ambiente físico (pela decoração, pela colocação de adereços...), os indivíduos ou os grupos imprimem-lhe uma marca pessoal, informam os outros acerca dos limites do seu território, mostram os valores que defendem e aquilo em que acreditam; mostram os laços que os unem aos outros e, ao mesmo tempo, aquilo que os distingue deles[135]. Ao assumirem o controlo sobre uma parte daquilo que os rodeia, os indivíduos reduzem a sua dependência em relação ao mundo exterior; atribuem-lhe uma ordem e tornam-no parcialmente previsível. O meio ambiente personalizado é como que uma extensão dos indivíduos; através dele podem regular as relações com os seus semelhantes, decidindo qual a informação sobre si próprios que passa para além da envolvente, decidindo quando e a quem se revelam e em que situações se ocultam[136]. Esta definição, que acentua a importância do processo de personalização enquanto mecanismo de expressão, e enfatiza a autonomia e a capacidade dos actores para regularem a sua abertura aos outros, resulta complementar daquela que Rapoport propôs para o mesmo termo, menos centrada no sujeito. Como notou E. T. Hall, "a maneira como arrumamos os objectos que são nossos, os lugares onde os dispomos, dependem de modelos microculturais que não são só representativos de amplos grupos culturais, mas também dessas microvariações que cada indivíduo introduz na sua cultura e que o tornam único"[137].

A personalização - com recurso a artefactos e símbolos ou a indicadores geográficos - marca as fronteiras territoriais que assinalam uma propriedade aos potenciais intrusos. Muitas vezes, a ocupação e o uso do ambiente –

---

134 Cf. Bryan Lawson, *The Language of Space*, 2001, pp. 18-21, 168-69.

135 Cf. Irwin Altman, Martin Chemers, *Culture and Environment*, 1980 (1989, pp. 137, 143-45).

136 Cf. Mariann Märtsin, Toomas Niit, "The Home as a Territorial System (II)", *in* Ricardo García-Mira, David L. Uzzell, J. Eulogio Real, José Romay (eds.), *Housing, Space and Quality of Life*, 2005, p. 151.

137 Edward T. Hall, *The Hidden Dimension*, 1966 (versão port.: *A Dimensão Oculta*, 1986, pp. 129-30).

sobretudo quando correspondem a uma padronização, tanto no espaço como no tempo - são suficientes enquanto indicadores de controlo territorial, sem que existam fronteiras ou marcações explícitas.

Os dados recolhidos em estudos empíricos permitem constatar que existem relações entre os processos de mudança social radical e a ruptura de práticas territoriais estabelecidas[138].

Para fundamentar a sua abordagem, Altman e Chemers recorrem a dados provenientes dos mais diversos grupos humanos, constatando que em todas as culturas existem mecanismos comportamentais destinados à regulação da privacidade, embora estes assumam formas culturalmente específicas[139]. Demonstram também que a manipulação de dispositivos físicos e espaciais do ambiente - com a finalidade de assegurar o controlo físico, visual e acústico sobre a relação abertura/ encerramento e comunicar o nível disponibilidade para a interacção – é apenas um dos mecanismos envolvidos no processo. Os actores sociais podem fazer variar a permeabilidade das fronteiras interpessoais, ao longo do tempo e de acordo com as situações, servindo-se de uma série de outros mecanismos que não dependem apenas de uma tradução material, uma forma física, mas envolvem também as relações entre as variáveis espaciais, culturais, sociais e individuais.

É neste contexto que deve entender-se a especificação do conceito de 'fronteira' [*boundary*] proposta por Roderick Lawrence. Segundo este autor, as fronteiras podem servir "como 'barreiras físicas' à comunicação de tipo visual ou auditivo; como 'marcadores simbólicos', frequentemente com um valor decorativo ou estético, expressando diferenças entre domínios; como 'fronteiras judiciais' [*judicial borders*] definindo os limites da possessão legal; e como 'limites administrativos' para a manutenção e controlo de domínios". A interacção entre estes quatro tipos de fronteiras é interpretada e concretizada através das práticas de apropriação: "por exemplo, com uma fronteira simbólica, a acessibilidade e a visibilidade entre dois domínios está mais dependente de regras sociais e convenções do que no caso de um espaço

---

[138] Cf. Irwin Altman, Martin Chemers, *Culture and Environment*, 1980 (1989, pp. 138-51). Neste sentido veja-se também Françoise Paul-Lévy e Marion Segaud, *L'Anthropologie de l'Espace*, 1983, em especial as secções "Changements Exogènes" e "Reformulations Exogènes Violentes", pp. 269-301.

encerrado por barreiras físicas". Por conseguinte, qualquer análise do ambiente construído deverá examinar de que modo o comportamento dos diferentes utilizadores é regulado por 'códigos e convenções implícitos' (como protocolos tácitos de comportamento; aquilo que, na terminologia de Giddens, poderíamos designar como 'consciência prática') e por 'normas e regras explícitas' (como sejam os regulamentos relativos ao projecto e ao uso do espaço; as formas da 'consciência discursiva')[140]. Estes conjuntos de factores reguladores são variáveis, no espaço e no tempo; são definidos por diferentes grupos de pessoas em contextos precisos, implicando as relações de poder que elas desenvolvem entre si[141].

Tem sido reclamada a necessidade de se proceder a uma análise mais alargada deste tipo de dados em termos especificamente sociológicos, que permita entender de que modo estas distinções espaciais podem ainda "envolver interconexões complexas entre uma série de determinantes (acumulação de capital, mercados fundiários, regimes de vigilância, regimes de prazer, etc.); de que modo uma tal divisão pode ser reclamada ou combatida por indivíduos ou por forças sociais de maior escala"[142].

Zonamento no espaço-tempo e zonamento do corpo

Como refere Giddens, na maioria das sociedades o zonamento regional das actividades no espaço-tempo, ao longo do dia e em *locales* diversos, parecer estar ligado ao zonamento do corpo. A alimentação, ocorre, em geral, em espaços e em momentos definidos, sendo uma actividade 'pública' em sentido restrito (dentro do círculo da família, amigos, colegas...). O acto de vestir ou de adornar o corpo parece ser considerado privado na maioria das culturas (embora não em todas). A sexualidade genital parece ser universalmente considerada como um fenómeno próprio de regiões de retaguarda (com muitas variações e cruzando modos de comportamento público e privado). Giddens

---

139 Cf. Irwin Altman, Martin Chemers, *Culture and Environment*, 1980 (1989, pp. 80, 84).

140 Cf. Roderick J. Lawrence, "Public, Collective and Private Space: a Study of Urban Housing in Switzerland", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, pp. 76-77).

141 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 91. Cf. Bryan Lawson, *The Language of Space*, 2001, p. 158.

142 Cf. John Urry, "Time and Space in Giddens' Social Theory", *in* Chistopher G. A. Bryant, David Jary (orgs.), *Giddens' Theory of Structuration. A Critical Appreciation*, 1991, p. 171.

considera que a intersecção entre a regionalização e as expressões do cuidado do corpo está ligada de modo estreito com a continuidade da personalidade [*continuity of personality*]. Neste sentido, as regiões de retaguarda que permitem o completo isolamento do indivíduo podem mostrar-se menos importantes que outras onde, em situação de co-presença, é admitida a expressão de comportamentos característicos dos bastidores. Tal como já Goffman reconhecera, o "tratamento recíproco pelo primeiro nome, a tomada colectiva de decisões, a irreverência, alusões sexuais manifestas, as queixas claramente formuladas, a possibilidade de fumar, um traje informal, a utilização de uma gíria ou modo de falar 'ordinário', a descontracção da postura sentada ou erecta, as brincadeiras agressivas ou trocistas, a desconsideração do parceiro em pequenos gestos dotados contudo de certo alcance simbólico, certos comportamentos físicos marginais como zumbir, assobiar, mascar pastilha elástica, mordiscar, arrotar ou emitir gases"[143], são comportamentos muitas vezes considerados 'regressivos' e potencialmente ofensivos, mas que, na realidade, contribuem para reforçar a confiança básica no círculo de intimidade[144].

ALONGAMENTO ESPACIO-TEMPORAL

Um dos objectivos fundamentais da teoria da estruturação de Giddens é o de demonstrar como, ao longo da história, a limitação da presença individual tem sido superada pelo alongamento [*stretching*] das relações sociais através do tempo e do espaço[145]. Nas comunidades tradicionais a continuidade das rotinas era assegurada, de um modo bastante coeso, através dos sistemas de parentesco e de uma localização espacial restrita e delimitada. A maior parte da actividade quotidiana ocorria no interior de dispositivos físicos partilhados e em situação de co-presença (ou seja, em interacção face-a-face, caracterizada por uma 'alta disponibilidade de presença'). Os contactos entre membros de

---

143 Erving Goffman, *The Representation of Self in Everyday Life*, 1959 (versão port.: *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, 1993, p. 154).

144 Cf. Anthony Giddens, "Time, Space and Regionalisation", *in* Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, 1985 (1987, pp. 280-81).

145 Cf. Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, 1984, pp. 35, 185.

diferentes comunidades era possível - através das viagens, das migrações -, mas implicava sempre contextos de co-presença, nos quais existia uma coincidência alargada entre o espaço e o lugar[146]. Nestes casos, as vias espacio-temporais dos agentes eram coincidentes e, assim sendo, existia como que uma fusão entre integração social e integração sistémica; o sistema era reproduzido enquanto as rotinas interpessoais fossem mantidas.

As sociedades deste tipo não eram afectadas por um problema estrutural de integração acentuado, nos termos de Giddens. A contradição fundamental destas sociedades não era de natureza estrutural mas sim existencial, opondo sociedade e natureza: a vida social era ameaçada por uma série de fontes de risco e de perigo de origem natural (epidemias ou catástrofes naturais como secas, cheias, terramotos...). Esta 'contradição existencial' foi sendo reduzida à medida que o homem ampliava quer o seu controlo sobre a natureza (sobre os 'recursos alocativos', isto é, sobre os recursos materiais, ou 'económicos'), quer o controlo sobre a própria organização social (através do desenvolvimento dos 'recursos autoritativos', isto é 'políticos'). Segundo Giddens, a capacidade de controlar os recursos, tanto alocativos como autoritativos, depende da capacidade de os acumular. Nas culturas orais, a disponibilidade de recursos autoritativos dependia, quase completamente, da memória humana. O advento da escrita veio permitir ultrapassar esses limites e acumular esse tipo de recursos sob a forma de informação. O emprego do dinheiro, com capacidade para ser transformado em mercadorias e de novo em dinheiro, viria permitir uma distanciação progressiva dos objectos aos quais se refere e conduziria à mercantilização do quotidiano. A cidade surgiu então como o lugar onde os recursos são acumulados: um centro com capacidade religiosa, comercial, militar e administrativa, assim como um centro de inteligência, que estabelece uma relação de interdependência e de antagonismo com o território rural que a envolve - o campo. A regionalização deste tipo de sociedades é formada em torno deste laço fundamental, representado, tanto física como simbolicamente, pelas muralhas da cidade. Uma vez que, de acordo com a teoria da estruturação, o controlo sobre as regras e os recursos equivale a poder, a

---

[146] Idem, *The Consequences of Modernity*, 1989 (versão port.: *As Consequências da Modernidade*, 1992, p. 14).

cidade é também o principal lugar de concentração de poder no sistema social – é um 'contentor de poder'[147].

A partir do século XVIII, o desenvolvimento do capitalismo veio determinar o aprofundamento deste processo. O tempo foi mercantilizado, tornado abstracto e racional, distinto da experiência vivida, conformado a um sistema universal de medida e passível de ser comprado e vendido (sob a forma de trabalho). O mesmo sucedeu ao espaço: a terra é vendida e comprada como qualquer outra mercadoria. As vias espacio-temporiais dos sujeitos são realinhadas em torno da esfera do trabalho, separada da esfera doméstica, sendo esta subordinada àquela[148]. De um modo crescente, o uso de cada lugar passa a ser dissociado da sua forma natural (isto é, das suas características naturais como a topografia, a fertilidade, a distância física) e dos constrangimentos colocados pelo tempo (a sucessão dia-noite, as estações do ano...). Passam a ser preponderantes as transformações que lhe são introduzidas pelo homem, de acordo com as leis do mercado, da iniciativa política, da burocracia, da tecnologia.

Em sociedades deste tipo emerge uma contradição estrutural entre as esferas pública e privada (produção socializada *versus* apropriação privada); o princípio estrutural 'cidade-campo' é rompido e os recursos alocativos e autoritativos passaram a ser abordados a uma escala mundial. O papel de contentor de poder fundamental não é já desempenhado pela cidade, mas pelo estado-nação. Ainda que tenha a sua sede na cidade, o estado organiza-se ao longo de um território nacional e estende o seu controlo através do tempo e do espaço, desenvolvendo sofisticados sistemas de acumulação de poder e de vigilância. Entre esses mecanismos de dominação, incluem-se a invenção da imprensa, a mecanização dos transportes e a autonomia da comunicação em relação a estes, a par da expansão das actividades de documentação do estado, como a elaboração de estatísticas[149]. A este processo, através do qual

---

147 Cf. Peter Saunders, "Space, Urbanism and the Created Environment", *in* David Held, John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989. p. 220.

148 Cf. Derek Gregory, "Presences and Absences: Time-space Relations and Structuration Theory" *in* David Held, John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 201.

149 Cf. John Urry, "Time and Space in Giddens' Social Theory", *in* Chistopher G. A. Bryant, David Jary (orgs.), *Giddens' Theory of Structuration. A Critical Appreciation*, 1991, p. 166.

as sociedades se 'alongam' em extensões, maiores ou menores, de tempo e de espaço, criando condições para integrar interacções entre agentes que se encontram fisicamente distantes, ausentes no espaço e no tempo, Giddens chamou 'alongamento espacio-temporal' [*time-space stretching*]. O alongamento espacio-temporal viria a acentuar-se com o desenvolvimento de novos meios de comunicação à distância (telégrafo e telefone, rádio e televisão, Internet) e dos meios electrónicos de registo de informação. Nas sociedades contemporâneas (industriais e capitalistas), o principal '*locale*' onde decorre a acção social é, segundo Giddens, aquilo que designa como 'ambiente criado' [*created environment*], cujo carácter expressa as novas formas de ordem institucional. Este ambiente criado ultrapassa as dimensões do ambiente edificado (isto é, ocupado com edifícios); está por todo o lado e em todas as coisas, manifesta-se nas "transformações operadas sobre as relações entre os hábitos da vida social quotidiana e o meio no qual e através do qual esses hábitos estão ordenados"[150]. Numa tal situação (de muito 'baixa disponibilidade de presença'), o nível local é penetrado e modelado por influências sociais muito distantes; o que "estrutura o local não é apenas aquilo que está presente no cenário; a 'forma visível' do local oculta as relações distanciadas que determinam a sua natureza"[151].

Segundo Giddens, o crescente 'alongamento espacio-temporal' característico da modernidade veio provocar, em relação ao mundo não-moderno, uma alteração radical na relação estabelecida entre a necessidade profunda de segurança ontológica e a vida quotidiana. Nas suas palavras, este contraste poderá ser analisado "em termos de uma oposição entre confiança e segurança, por um lado, e risco e perigo, por outro"[152]. A integração sistémica passou a depender de laços de interdependência entre pessoas cujos contactos pessoais directos são raros ou mesmo inexistentes; a ligação entre a actividade social e a localização espacial tornou-se mais ténue, as rotinas regionais sofreram uma ruptura e a sensação de insegurança ontológica tem

---

[150] Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, 1985, p. 313.

[151] Idem, *The Consequences of Modernity*, 1989 (versão port.: *As Consequências da Modernidade*, 1992, p. 14).

[152] Idem, "A Reply to my Critics", *in* David Held, John B. Thompson (ed.), *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 278.

tendência a aumentar. Este processo tem sido acompanhado de novos mecanismos de confiança ou de descontextualização, destinados a construir áreas de confiança na organização rotinizada do espaço-tempo, retirando as relações sociais do contexto imediato e garantindo expectativas através de um espaço-tempo distanciado[153]. Estes mecanismos, que tornam possíveis os intercâmbios e as ligações através de extensões indeterminadas no tempo e no espaço, podem classificar-se em dois tipos distintos. Por um lado, as garantias simbólicas (como os meios de legitimação política ou o dinheiro); por outro lado, os 'sistemas periciais', sistemas baseados na confiança depositada na competência técnica de peritos profissionais[154]. Mas, alerta Giddens, a confiança nesses mecanismos assenta mais na sua eficácia técnica que no seu valor moral; é investida não em indivíduos mas em capacidades abstractas. Como consequência esses mecanismos não são, na maioria dos casos, psicologicamente satisfatórios. Tanto mais que, "o risco e o perigo no mundo moderno não têm, na sua maioria, as formas que costumavam assumir; não derivam de acasos naturais mas sim de riscos socialmente criados" (entre outros, o perigo psicológico, a guerra, o terrorismo). Um vez que "muitas das rotinas que seguimos na vida quotidiana nas sociedades modernas são materialmente seguras, mas psicológica e moralmente não recompensadoras", a segurança ontológica daí decorrente tem "uma natureza ténue, e tem de ser 'activamente refundada' em laços pessoais com os outros". Por este conjunto de razões, considera que "a realização de um *self* continuamente validado é para nós um projecto que tem de ser trabalhado e alcançado com esforço[155].

Redes e fluxos

O modelo de Giddens, e em particular o conceito de 'alongamento espacio-temporal', parece ser particularmente adequado à descrição, análise e compreensão dos factos espaciais do mundo contemporâneo, fortemente globalizado. Ainda assim, a sua conceptualização tem sido criticada por, alegadamente, estar vinculada ao chamado 'mito da integração cultural',

---

[153] Cf. Idem, *The Consequences of Modernity*, 1989 (versão port.: *As Consequências da Modernidade*, 1992, pp. 17-22).

[154] Cf. Idem, *Ibidem.*

segundo o qual as regras culturais constituem uma totalidade coerentemente organizada que é accionada no seu conjunto sempre que são accionadas as regras que a integram. Deste modo, Giddens não disporia da abertura teórica necessária para uma análise da complexidade contemporânea e das inconsistências culturais que ela implica[156].

Por outro lado, tem sido reconhecido que Giddens, ainda que implicitamente, inscreve o seu pensamento numa tese unidimensional da modernização, de acordo com a qual os sujeitos se orientam preferentemente para o futuro, numa progressiva extensão do 'alongamento espacio-temporal' que promove a dissolução gradual do significado dos lugares. Giddens ignoraria assim que, nalguns casos, a transformação da 'disponibilidade de presença' contribui, pelo contrário, para acentuar sentimentos de resistência, de oposição, prazer, autonomia ou de carência.

Embora Giddens se refira às ligações inconscientes que cada sujeito estabelece entre o passado e o presente, não relaciona esse fenómeno com a análise das relações no tempo-espaço. Ignora, portanto, aquilo que poderá ser designado como 'co-presença imaginária' - como no caso de uma 'família imaginária' onde se incluem não só os presentes, mas também aqueles que estão geograficamente distantes ou até falecidos - e que, em termos de comportamento pessoal, pode assumir um significado emocional de grande importância[157].

Diversos autores, procurando superar este tipo de limitações, têm insistido na perspectiva de que as sociedades são constituídas por "redes espacio-temporais de poder, múltiplas, sobrepostas e intersectantes". Fazem notar que "o estado, a cultura e a economia são importantes redes estruturantes" que "quase nunca coincidem entre si"; que os processos de estruturação envolvem múltiplos sistemas de ordem, cuja compatibilidade nem sempre se verifica. Em

---

155 Idem, "A Reply to my Critics", *in* David Held, John B. Thompson (ed.), *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 279.

156 Cf. Rui P. Pires, "Uma Teoria dos Processos de Integração", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 30, 1999, p. 24.

157 Cf. John Urry, "Time and Space in Giddens' Social Theory", *in* Chistopher G. A. Bryant, David Jary (orgs.), *Giddens' Theory of Structuration. A Critical Appreciation*, 1991, pp. 167-170.

suma, dizem, as sociedades "são muito mais desordenadas do que as nossas teorias sobre elas"[158].

A proposta de uma abordagem ao espaço, ao lugar, baseada na ideia de 'multilocalidade', tal como a defendeu a antropóloga Margaret Rodman, pretende vir ao encontro dessa complexidade. Segundo esta autora, trata-se de procurar entender, por um lado, a construção dos lugares desde pontos de vista múltiplos (e não somente a partir dos 'centros'); por outro lado, tomando em consideração as "ligações complexas dentro de um sistema de lugares" que se desenvolvem pela acção dos múltiplos agentes que estão posicionados dentro desse sistema; mas também as relações reflexivas com os lugares que a mobilidade implica (nos contrastes entre aquilo que é familiar e o desconhecido); por fim, a dimensão multivocal de cada lugar (a sua capacidade para expressar e dar forma a diferentes significados, para diferentes actores)[159]. Pode entender-se no mesmo sentido a metodologia desenvolvida por Saskia Sassen para representar os processos de globalização a partir dos 'circuitos globais' de distribuição e de instalação de operações económicas. No modelo desta autora, as cidades e as regiões metropolitanas são conceptualizadas como cruzamentos e como amálgamas parciais de múltiplos circuitos, que têm expressão tanto à escala da cidade como à escala global[160].

Em coerência com estas posições, o sociólogo Manuel Castells (n. 1942) tem vindo a teorizar aquilo a que chamou o 'espaço de fluxos' e que tem vindo a tornar-se "a manifestação espacial predominante de poder e função nas nossas sociedades"[161]. Esse espaço constitui a organização material das práticas sociais de tempo compartilhado que funcionam com base em fluxos de informação e que assentam sobre as tecnologias de informação

---

158 M. Mann, *The Sources of Social Power*, vol. I, *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, 1986, *apud* Derek Gregory, "Presences and Absences: Time-space Relations and Structuration Theory" *in* David Held, John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, pp. 209, 214.

159 Cf. Margaret C. Rodman, "Empowering Place: Multilocality and Multilocality", *American Anthropologist*, Vol. 93, n.º 3, 1992, pp. 646-47.

160 Para o presente trabalho usámos Saskia Sassen, "La Città nell'Era Digitale Globale", *Cluster*, n.º 5, 2005, pp. 116-130. A obra de referência da autora sobre este tema é Idem, *The Global City: New York, London, Tokyo*, 1991 (2001).

161 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2000 (versão port.: *A Sociedade em Rede*, 2005, p. 495.

contemporâneas, sobretudo a Internet. Nos termos de Castells, os fluxos são "sequências intencionais, repetitivas e programáveis de intercâmbio e interacção", mantidas por actores sociais nas estruturas económica, política e simbólica da sociedade, entre localizações que não estão articuladas fisicamente entre si[162]. Assim, o espaço dos fluxos constitui "uma nova forma de espaço, característico da era da Informação, mas que não é deslocalizado: estabelece ligações entre locais mediante redes informáticas telecomunicadas e sistemas de transporte informatizados. Redefine a distância mas não suprime a geografia"[163].

A Internet é o meio tecnológico que está na base da definição destas novas configurações territoriais. É ela o suporte da economia organizada em rede, formada por enormes áreas metropolitanas ligadas entre si à escala global, nas quais "não existe uma centralidade, mas sim uma 'nodalidade', baseada numa geometria reticular"[164]. Em simultâneo, ocorrem dois processos: um de dispersão espacial, o outro de concentração metropolitana, ambos continuamente reelaborados pela geometria variável dos fluxos globais de informação[165]. Como o demonstrou Saskia Sassen, a tendência de concentração explica-se pelo facto de o funcionamento pleno da economia em rede implicar enormes quantidades de material (infra-estruturas, edifícios, aeroportos...) e talento humano, que só as grandes cidades estão em condições de oferecer.

As concentrações maciças de recursos materiais que existem e continuam a expandir-se nas cidades globais são justificadas pelas capacidades digitais dos sectores económicos nelas representados. Essas cidades são "sítios estratégicos devido à combinação de recursos necessários à produção [de] funções centrais"[166]. Digital e analógico, global e local, não são mutuamente exclusivos nem se ameaçam em absoluto. A existência de um termo implica a existência do outro; influenciando-se mutuamente. O global e o virtual não

---

[162] Idem, *Ibidem*, pp. 535-36.

[163] Idem, *The Internet Galaxy*, 2001 (versão port.: *A Galáxia Internet.*, 2004, p. 245).

[164] Idem, *Ibidem*, p. 267.

[165] Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 245, 264; Idem, *The Rise of the Network Society*, 2000 (versão port.: *A Sociedade em Rede*, 2005, p. 519).

[166] Saskia Sassen, *Op. cit.*, p. 124.

dispensam o local e o concreto, antes promovem a densificação e a concentração físicas.

A distribuição da infraestrutura tecnológica é claramente diferenciada em termos territoriais: privilegia as áreas centrais (dos países, das cidades). Os padrões de uso e de produção de conteúdos da Internet replicam sem desvios significativos o modelo de alta concentração espacial que reflecte a riqueza, a tecnologia, o poder e a educação do planeta[167]. Por outro lado, as empresas são atraídas pelos centros metropolitanos porque são também estes que "continuam a oferecer as melhores oportunidades de aperfeiçoamento pessoal, *status* social e auto-satisfação aos imprescindíveis profissionais liberais de nível superior". Importará reconhecer que "a interacção, face-a-face, para decisões cruciais também continua a ser necessária"[168].

Deste modo, os novos tipos de forma urbana, caracterizam-se por terem "um espaço híbrido, formado por espaços e fluxos: um espaço de locais em rede"[169]. As megacidades são entidades "física e socialmente ligadas ao globo e desligadas do local"[170]. Este fenómeno verifica-se porque os centros de produção e de consumo de serviços avançados têm relações directas apenas com uma fracção diminuta do seu contexto local; desenvolvem relações mais fortes como os mercados globais do que com a área regional de implantação ou até com o país no seu conjunto. "O seu interlocutor não é a envolvente, o contexto, mas o facto do global. [...] O local agora transacciona directamente com o global – o global instala-se em locais e o próprio global é constituído por uma multiplicidade de locais"[171]. Aquilo que hoje é experimentado como 'local' (um escritório, uma casa, o bairro) pode estar tão profundamente integrado em redes que corresponde a um "microambiente de alcance global"[172]: em parte local, imediato, situado; em parte existente sob a forma de redes digitais

---

167 Cf. Manuel Castells, *The Internet Galaxy*, 2001 (versão port.: *A Galáxia Internet.*, 2004, pp. 247-60).

168 Cf. Idem, *The Rise of the Network Society*, 2000 (versão port.: *A Sociedade em Rede*, 2005, p. 503).

169 Idem, *The Internet Galaxy*, 2001 (versão port.: *A Galáxia Internet.*, 2004, pp. 274-75).

170 Idem, *The Rise of the Network Society*, 2000 (versão port.: *A Sociedade em Rede*, 2005, p. 528).

171 Saskia Sassen, *Op. cit.*, p. 127.

globais. As hierarquias de escala (local, regional, nacional, internacional) são deste modo submetidas a um processo de desestabilização e de reconstrução. As antigas hierarquias não desaparecem necessariamente; em paralelo com elas surgem novas relações que podem vir a adquirir predominância.

A tendência estrutural, diz Castells, aponta para a emergência de um novo dualismo urbano - opondo o 'espaço de fluxos' ao 'espaço de lugares' - acentuado pela desigual distribuição geográfica da infra-estrutura de telecomunicações. O espaço de fluxos "liga locais à distância de acordo com o seu valor de mercado, a sua selecção social e a sua superioridade infra-estrutural. O espaço dos lugares [...] isola as pessoas nos seus bairros devido às suas escassas oportunidades para aceder a uma localização melhor (por causa da barreira económica) assim como à globalidade (devido à falta de uma conectividade adequada)"[173].

Castells resume a oposição entre 'espaço de fluxos' e 'espaço de lugares' na fórmula "as elites são cosmopolitas, os indivíduos são locais"[174]. Deste modo, expressa aquela que entende ser "a forma fundamental de dominação da nossa sociedade". A vida e a experiência dos sujeitos ficam enraizadas em lugares, na sua cultura e na sua história, enquanto a organização social se baseia em fluxos a-históricos, substituindo a lógica de qualquer lugar específico. Quanto mais profundo e generalizado for este fenómeno, "mais a lógica do poder global escapa ao controlo sociopolítico das sociedades locais/ nacionais historicamente específicas"[175]. O espaço de fluxos, no qual se organizam a função e o poder das nossas sociedades, visa "impor a sua lógica nos lugares segmentados e espalhados, cada vez menos relacionados uns com os outros, cada vez menos capazes de compartilhar códigos culturais". A tensão entre as duas lógicas espaciais "ameaça romper os canais de comunicação da sociedade", conduzindo-nos "a uma vida em universos paralelos, cujos tempos não conseguem encontrar-se porque são trabalhados

---

172 Idem, *Ibidem*, p. 123.

173 Manuel Castells, *The Internet Galaxy*, 2001 (versão port.: *A Galáxia Internet.*, 2004, p. 281).

174 Idem, *The Rise of the Network Society*, 2000 (versão port.: *A Sociedade em Rede*, 2005, p. 540).

175 Idem, *Ibidem*, p. 540.

em diferentes dimensões de um hiperespaço social"[176]. Assim se entende que, tal como o reconhece Saskia Sassen, as cidades contemporâneas continuem sendo sítios chave para a espacialização de dois tipos distintos de projectos. Por um lado, para a espacialização de projectos de poder (nomeadamente do capitalismo global); por outro lado, para a espacialização de projectos de contestação (de novos actores políticos que emergem a partir de condições de desvantagem)[177].

O futuro do espaço

Castells acredita que o impacto exercido pela tecnologia de informação sobre a dimensão espacial da vida quotidiana não conduzirá a um mundo desprovido de lugares. A cidade deverá continuar a ser caracterizada pela diversidade de funções desempenhadas sobre uma base local: escolas, equipamentos de saúde, áreas comerciais, locais de trabalho, áreas recreativas, equipamentos desportivos, parques verdes. "Os indivíduos deslocar-se-ão entre todos estes lugares com uma mobilidade crescente, devido à flexibilidade recém-conquistada pelos sistemas de trabalho e integração social em redes: como o tempo fica mais flexível, os lugares tornam-se mais singulares à medida que as pessoas circulam entre eles num padrão cada vez mais móvel"[178]. Ao mesmo tempo, a tecnologia digital de telecomunicações permitir-nos-á "permanecer em contacto, enquanto viajamos, com os locais que são especialmente importantes para nós. Continuará a existir um lugar a que chamamos 'casa'"[179]. Castells dá crédito à visão do futuro proposta por William Mitchell quando este afirma que "o poder do lugar continuará a prevalecer... os lugares físicos e os locais virtuais de reunião funcionarão de maneira interdependente e complementar-se-ão dentro de padrões transformados de vida urbana, em vez de se substituírem uns aos outros dentro dos modelos existentes"[180].

---

[176] Idem, *Ibidem*, p. 555.

[177] Cf. Saskia Sassen, *Op. cit.*, p. 118.

[178] Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2000 (versão port.: *A Sociedade em Rede*, 2005, p. 519).

[179] Idem, *The Internet Galaxy*, 2001 (versão port.: *A Galáxia Internet.*, 2004, p. 276).

[180] William Mitchell, *E-topia*, 1999, *apud* Manuel Castells, *The Internet Galaxy*, 2001 (versão port.: *A Galáxia Internet.*, 2004, p. 278).

Contudo, para que a actual tendência de oposição crescente entre o 'espaço de fluxos' e o 'espaço de lugares' seja invertida, será imprescindível que, "deliberadamente, se construam pontes culturais e físicas entre essas duas formas de espaço"[181]. Por outro lado, é à Internet que cabe hoje assegurar aquela que tem sido uma das principais funções desempenhadas pelas cidades ao longo da história - "articular a comunicação sincrónica e assincrónica, o processo essencial para transformar a informação em tomada de decisões". Consequentemente, o futuro das cidades dependerá da capacidade que lhes for conferida para enriquecer as actividades que aí são desempenhadas com valores que ultrapassem as experiências de co-presença, e que apenas possam ocorrer em ambiente urbano. Ou seja, da capacidade das cidades oferecerem espaços simbolicamente marcados que promovam a interacção dotada de sentido (espaços públicos, equipamentos colectivos). Nesse campo, terão um papel fundamental a desempenhar as actividades de planeamento e de projecto em arquitectura, em arquitectura paisagista, em design de equipamentos[182].

Paisagens globais

Ao centrarem os seus modelos sobre as relações económicas globais, Castells e Sassen parecem menosprezar outros tipos de relações que hoje se fazem virtualmente sentir em todos os lugares (nas quais, a Internet também está presente mas não é, necessariamente, dominante). Arjun Appadurai propôs-se representar a ordem complexa, sobreposta e fragmentada que resulta da interrelação entre os múltiplos fluxos culturais globais da actualidade, identificando cinco dimensões distintas desses fluxos, às quais a atribuiu as designações de '*ethnoscapes*', '*mediascapes*', '*technoscapes*', '*finanscapes*' e '*ideoscapes*'. O sufixo–*scape*, que lhes é comum, remete para a ideia de paisagem (de *land-scape*) como materialização no espaço caracterizada por contornos fluidos, irregulares, definida a partir de um ponto de vista determinado. São, genericamente, "construções perspécticas, inflectidas pela situação histórica, linguística e política de diferentes espécies de actores:

---

[181] Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2000 (versão port.: *A Sociedade em Rede*, 2005, p. 555).

estados-nação, empresas multinacionais, comunidades em diáspora, bem como agrupamentos e movimentos sub-nacionais (tanto religiosos, políticos como económicos) e até grupos íntimos com relações face-e-face, como aldeias, bairros e famílias"[183].

Appadurai desenvolve esta conceptualização a partir da ideia de 'comunidade imaginada', devida a Benedict Anderson (n. 1936), que entende a 'nação', e portanto a comunidade nacional, como uma construção estabelecida em oposição à 'comunidade real'[184]. Assim, as '*scapes*' são os elementos com os quais se constrói aquilo a que Appadurai chama 'mundos imaginados', isto é "os múltiplos mundos que são constituídos pelas imaginações historicamente situadas de pessoas e grupos dispersos à volta do mundo"[185].

Também Maurice Halbwachs (1877-1945) se referiu ao papel desempenhado pelas imagens espaciais na definição de alguns colectivos humanos. Designou-os como "agrupamentos aparentemente sem bases espaciais"[186], uma vez que todos eles têm um quadro espacial concreto, ainda que fragmentado ou mediado por imagens, relatos e memórias de lugares. São formações sociais que "tendem a afastar os homens do espaço, uma vez que fazem abstracção do lugar que eles ocupam e não consideram neles senão as qualidades de uma outra ordem"[187]. É esse o caso das relações jurídicas, dos grupos económicos e das sociedades religiosas, exemplos de associações "que estabelecem entre os seus membros laços invisíveis". Como o entendeu Halbwachs, "todos esses grupos se sobrepõem às sociedades locais. Longe

---

[182] Cf. Idem, *The Internet Galaxy*, 2001 (versão port.: *A Galáxia Internet*., 2004, p. 277).

[183] Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Economy", *Public Culture*, vol. 2, n.º 2, Primavera 1990, p. 7. O conteúdo deste artigo seria desenvolvido em Idem, *Modernity at Large*, 1997

[184] Cf. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, 1983. Manuel Castells dirá que uma tal oposição é pouca utilidade analítica em ciências sociais, uma vez que "todos os sentimentos de posse, toda a adoração de ícones são factores culturalmente construídos"; Manuel Castells, *The Power of Identity* 1997(2001) (versão port.: *O Poder da Identidade*, 2003, p. 32).

[185] Arjun Appadurai, *Op. cit.*, p. 7.

[186] Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective,* 1950 (1968, pp. 141-47).

[187] Idem, *Ibidem*, p. 140.

de se confundirem com elas, eles decompõem-nas segundo regras sem relação com a configuração do espaço"[188].

Especificando as cinco dimensões de fluxos culturais globais, Appadurai usa o termo '*ethnoscape*' para se referir à "paisagem de pessoas que constituem o mundo em mutação no qual vivemos: turistas, imigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores deslocados e outros grupos e pessoas em movimento que constituem uma característica essencial do mundo e parecem afectar a política das (e entre as) nações num grau até agora sem precedentes"[189]. Esta mobilidade humana entrecruza-se com comunidades e redes relativamente estáveis no espaço - como as definidas pelo parentesco, pela amizade, pelo trabalho e pelo lazer; ou as formas de filiação como o nascimento e a residência -, afectando a consistência destas. A '*technoscape*' é a configuração global da tecnologia, tanto 'alta' como 'baixa', tanto a tecnologia mecânica como a tecnologia da informação. As '*finanscapes*' são as paisagens definidas pela disposição do capital global. As '*mediascapes*' e as '*ideoscapes*' estão relacionadas com paisagens de imagens. Constituem '*mediascapes*' tanto a distribuição espacial dos meios destinados à produção e distribuição de informação (jornais e revistas, cinema e televisão) como as imagens do mundo criadas por esses *media*. Eles filtram, sintetizam e fornecem, "vastos e complexos repertórios de imagens, narrativas e *ethnoscapes* para espectadores através do mundo, nos quais o mundo dos objectos e o mundo das notícias e da política estão profundamente misturados"[190]. As '*ideoscapes*' são conjuntos de imagens mais directamente ligadas à política, às ideologias dos estados e às contra-ideologias de movimentos que aspiram à apropriação do poder formal.

De acordo com o autor, a crescente dissociação física entre os percursos seguidos por pessoas, tecnologias, dinheiro, imagens e ideias provoca a existência de 'disjunções' crescentes entre estas cinco dimensões, que definem as condições nas quais ocorrem os fluxos culturais globais da

---

188 Idem, *Ibidem*, p. 141. Aldo Rossi desenvolve uma ideia semelhante quando fala do "espaço da religião católica"; Aldo Rossi, *L' Architettura della Città*, 1966 (versão cast.: *La Arquitectura de la Ciudad*, 1999, p. 186).

189 Arjun Appadurai, *Op. cit.*, p. 7.

190 Idem, *Ibidem*, p. 9.

actualidade. Situações deste tipo podem ter existido em períodos anteriores, ao longo da história; porém, a velocidade, a escala e o volume que hoje caracteriza cada um desses fluxos conferem uma importância inédita à ideia de 'disjunção'. Daqui emerge uma outra noção fundamental - a de 'desterritorialização' – que obriga à revisão de todos os modelos de análise que conceptualizam a cultura a partir de relações estáveis entre pessoas, lugares e heranças. Assim, Appadurai propõe que a figura espacial dominante para um novo modo de pensar o espaço seja a ideia de 'fronteira', tida "não como uma linha que separa espaços estáveis, mas como um espaço intermédio, derrapante, poroso"[191].

DA ANÁLISE E DO PROJECTO

No fecho deste capítulo importará recordar a advertência de Giddens segundo a qual "não pode existir uma explicação global da natureza do espacial", que "é impossível e incorrecto desenvolver uma ciência geral do espacial [...] porque o espaço, por si, não tem efeitos gerais. O significado das relações espaciais depende do carácter particular dos objectos sociais em questão"[192]. Por isso, qualquer explicação teórica coerente da produção de um espaço, de um meio ambiente, deverá passar necessariamente pelo exame conjunto da relação que este estabelece com as formas específicas de desenvolvimento social que estão na sua origem.

Entre os arquitectos, a perspectiva de usar a investigação em ciências sociais como fonte de conhecimentos aplicáveis de um modo directo, positivista, à prática do projecto, cedo seria denunciada como ilusória. Para os britânicos Alison Smithson (n. 1927) e Peter Smithson (n. 1923), pioneiros na exploração de uma visão do ambiente construído atenta aos fenómenos sociais, era claro, já em 1957, que "a antropologia social nunca será capaz de nos dizer o que fazer. Será capaz de afirmar que, no passado, este e aquele tiveram tal padrão porque tinham determinadas motivações e por aí adiante, mas o padrão que

[191] Filomena Silvano, *Antropologia do Espaço: uma Introdução*, 2001, p. 85.

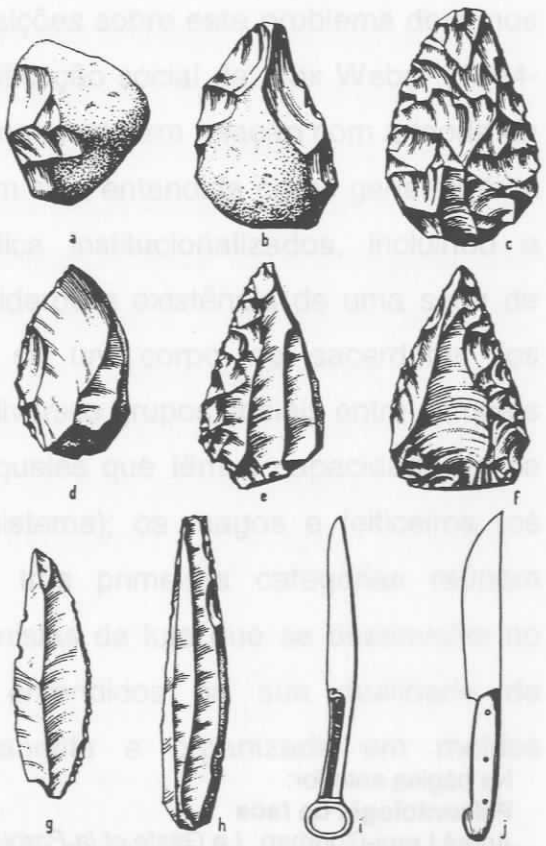
[192] Idem, "A Reply to my Critics", *in* David Held, John B. Thompson (ed.), *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 276.

vai existir agora parece ser mais um assunto de homens e menos de antropologia social"[193].

[193] Alison Smithson e Peter Smithson, "Discussion" [publicado originalmente em *Architectural Design*, Jun. 1957], *Team 10 Primer*, 1962 (1968, p. 100). Nos últimos cinquenta anos, porém, as experiências, ainda pouco frequentes, de colaboração entre investigadores em ciências sociais e profissionais do projecto continuam marcadas por dificuldades de diálogo, choques e tensões, metodologias não convergentes e expectativas descentradas. Veja-se Rob J. F. M. Van Veggel, "Where the Two Sides of Ethnography Collide", *Design Issues*, vol. 21, n.º 3, Verão 2005, pp. 3-16. O autor faz um relato crítico da sua participação, enquanto antropólogo em equipas multidisciplinares de investigação e projecto, aborda as condições que entende serem necessárias para o estabelecimento de uma comunicação mais eficaz e enuncia perspectivas de trabalho conjunto. Veja-se também Ricardo García-Mira, David L. Uzzell, J. Eulogio Real, José Romay, "Introduction"; *in* Ricardo García-Mira, David L. Uzzell, J. Eulogio Real, José Romay (eds.), *Housing, Space and Quality of Life*, 2005, pp. 1-5; Amalia Signorelli, "Sogetti e Luoghi: un Percorso di Formazione alla Practica Intredisciplinare tra Antropologia Urbana e Urbanística" [comunicação oral], *III Congrès Internacional Arquitectura 3000. L'Arquitectura de la In-Diferència*, Barcelona, Jul. 2004; resumo em *Khôra II*, n.º 2, Jun. 2004, pp. 134-35.

capítulo 3

Rotina e mudança



PROFETAS E CARISMA. A TEORIA DA RELIGIÃO DE MAX WEBER

A importância dos contributos de Bourdieu e de Giddens para o pensamento contemporâneo é hoje inquestionável. A atestá-lo estão todos os desenvolvimentos e aprofundamentos levados a cabo por outros autores que tomaram as suas conceptualizações como referência. No debate que, a partir das suas obras, se gerou, há uma crítica recorrente que se prende com o ênfase que ambos colocam sobre a rotinização da actividade humana, acentuando a dimensão reprodutiva das práticas sociais e menosprezando os processos de mudança social.

Para melhor entendermos as diversas posições sobre este problema devemos começar por atentar no modelo de estratificação social de Max Weber (1864-1920). Embora tenha sido concebida originalmente em relação com a teoria da religião, a conceptualização de Weber tem sido entendida como generalizável a outros campos de produção simbólica institucionalizados, incluindo a produção de bens culturais. Weber considerou a existência de uma série de agentes estruturais em relação entre si: um corpo de sacerdotes (os funcionários profissionais); os leigos (os diversos grupos sociais entre os quais se recrutam os adeptos); os profetas (aqueles que têm a capacidade de se libertar do conformismo às regras do sistema); os magos e feiticeiros (os pequenos empresários religiosos)[1]. As três primeiras categorias reúnem aqueles que são os verdadeiros protagonistas da luta que se desenvolve no campo religioso. Os sacerdotes são entendidos na sua qualidade de funcionários de uma 'empresa' permanente e organizada em moldes

[1] Cf. Sergio Miceli, "Introdução: a Força do Sentido", *in* Pierre Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, pp. LV-LVI.

'burocráticos', ordenada de acordo com uma hierarquia interna; recebem uma formação adequada que lhes transmite um saber específico sob a forma de uma doutrina firmemente estabelecida, fonte de toda sua qualificação profissional. Essa doutrina é, simultaneamente, um sistema intelectual e racional e uma ética específica, sistemática e coordenada, cuja difusão se realiza através de um culto regular[2]. Os sacerdotes são os agentes especializados da produção e difusão dos bens simbólicos, com capacidade para conduzir as suas disposições, práticas e discursos. Por extensão, a noção de 'sacerdote' poderá aplicar-se a todo e qualquer corpo de agentes especializados de uma determinada instância simbólica institucionalizada: os empresários das chamadas indústrias da cultura, os artistas, os arquitectos etc.. Segundo Weber, os sacerdotes adquirem um carisma determinado, decorrente da função que desempenham, à semelhança daquilo que sucede com todos os titulares de cargos institucionais. Qualquer função específica é revestida de uma legitimidade da autoridade, de natureza metafísica; essa legitimidade representa uma delegação do carisma total que é inerente à autoridade central do Estado, primeiro motor social, a qual deriva de Deus, fonte exterior completamente metafísica[3].

Os profetas, por seu lado, são produtores e portadores de discursos e de práticas que se opõem à doutrina dominante estabelecida pelo corpo de sacerdotes; veiculam uma visão do mundo que, aos olhos dos leigos, surge como revelação. Weber aproxima os profetas "de todos os portadores de contralegitimidades que contestam a legitimidade da cultura e da tradição dominantes, de todos os portadores de contra-ideologias, de contra-sabedorias etc."[4]. O poder dos profetas não decorre de uma delegação de interesses, mas da sua personalidade individual, do seu dom natural; o seu fundamento é o carisma pessoal. Weber acredita que um destes indivíduos - um líder, capaz de reunir adeptos "que considerem as acções ilegítimas do líder como muito

---

2 Cf. Idem, *Ibidem*, LVI.

3 Cf. Edmund Leach, "Anthropos", *in* Ruggiero Romano (dir.), *Enciclopédia Einaudi* (versão port.: *Enciclopédia Einaudi*, 1985, vol. 5, p. 52). Cf. Pierre Bourdieu, "Une Interprétation de la Théorie de la Réligion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XII, n.º 1, 1971, pp. 3-21 (versão port.: "Apêndice I: Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber", *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 95).

4 Sergio Miceli, *Op. cit.*, p. LVII.

mais válidas que as acções legítimas dos autorizados do cargo"[5], capaz de mobilizar o 'desencanto' sentido pelos leigos em relação à tradição – pode dar início a uma revolução. Assim, a figura do profeta pode ser tomada como o arquétipo do agente social responsável pela inovação e pela mudança colectivas.

A perspectiva de Weber assenta sobre um modelo implícito segundo o qual as sociedades podem ser entendidas como um jogo com as respectivas regras. A sociedade é "considerada como composta por uma rede mais ou menos estática de funções interdependentes, cada uma das quais ligada a direitos e deveres específicos"[6]. De acordo com esta analogia, no processo de interacção social, os agentes estabelecem a sua estratégia em função do conhecimento das regras que condicionam a acção individual. As regras limitam a liberdade de acção mas não a eliminam; a cada momento, cada indivíduo dispõe de inúmeras alternativas entre as quais terá de efectuar uma escolha. No processo social existem tanto regras válidas para a conformidade como para a não-conformidade: o poder ilegítimo do profeta é apenas uma transformação do poder legítimo dos seus adversários[7]. Das lutas entre os diversos grupos de leigos, e das suas relações com os sacerdotes e com os profetas, irá resultar a reformulação do campo religioso. Pode ocorrer a celebração de compromissos entre o profeta e o corpo de sacerdotes, a adopção da profecia ou a sua superação; o profeta pode ser eliminado ou, pelo contrário, pode ser eliminada a antiga religião e, em seu lugar, instituída uma nova religião canónica baseada na profecia. Neste caso, falar-se-á de "transformação do carisma em prática quotidiana"[8], em 'banalização' ou 'rotinização' do carisma. Admite-se que em outros campos de produção simbólica institucionalizados os processos de mudança possam ocorrer de modo similar.

---

5 Edmund Leach, "Anthropos", *in* Ruggiero Romano (dir.), *Enciclopédia Einaudi* (versão port.: *Enciclopédia Einaudi*, 1985, vol. 5, p. 52).

6 Idem, *Ibidem*, p. 51.

7 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 52-53.

8 Pierre Bourdieu, "Une Interprétation de la Théorie de la Réligion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XII, n.º 1, 1971, pp. 3-21 (versão port.: "Apêndice

OS PROFETAS E O *HABITUS*

O próprio Bourdieu reconheceu, logo na sua leitura de Panofsky, que a perspectiva implícita na noção de *habitus* se revela limitada quando é aplicada aos "períodos de ruptura e de crise onde se engendra uma nova gramática geradora". É nessas situações que se manifestam os autores inovadores, aqueles que "rompem com as tradições estéticas de seu tempo e de seu meio". Para se referir a esses criadores, Bourdieu evoca a "irredutibilidade da individualidade criadora"[9] e admite ser necessário conhecer as respectivas 'biografias sistemáticas', de forma a "esclarecer variações singulares que nenhuma doutrinação escolar pode abolir completamente"[10].

Dessa forma, Bourdieu sublinha o facto de o discurso dos profetas surgir, com maior probabilidade, nos períodos de crise ou, pelo menos, nos períodos em que as transformações económicas ou morfológicas determinam, numa ou noutra parte da sociedade "a dissolução, o enfraquecimento ou a obsolescência das tradições ou dos sistemas simbólicos que forneciam os princípios da visão do mundo e da orientação da vida"[11]. A crise, quando ocorre, é algo que "chama o indiscutido à discussão", que "coloca o *habitus* em questão"[12]. Nestas situações, o profeta é aquele que "traz ao nível do discurso ou da conduta exemplar, representações, sentimentos e aspirações que já existiam antes dele embora de modo implícito, semiconsciente ou inconsciente"[13]. O profeta não será tanto o 'homem extraordinário' a que se

---

I: Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber", *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 96). Cf. Sergio Miceli, *Op. cit.*, p. LVIII.

9 Pierre Bourdieu, "Postface", *in* Erwin Panofsky, *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*, 1967 (versão port. "Estrutura, Habitus e Prática" *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 358).

10 Idem, *Ibidem*, p. 360.

11 Pierre Bourdieu, "Genèse et Structure du Champ Religieux", *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, n.º 3, Jul.-Set. 1971, pp. 295-334 (versão port.: "Gênese e Estrutura do Campo Religioso", *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, pp. 73-74).

12 Derek Gregory, "Presences and Absences: Time-space Relations and Structuration Theory" *in* David Held, John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 202.

13 Pierre Bourdieu, "Une Interprétation de la Théorie de la Réligion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XII, n.º 1, 1971, pp. 3-21 (versão port.: "Apêndice I: Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber", *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 92).

refere Weber, mas sim o "homem das situações extraordinárias"[14]. Para cada caso particular de profeta será necessário determinar "as características sociologicamente pertinentes de uma biografia singular que tornam um determinado indivíduo socialmente predisposto a sentir e a expressar, com uma força e uma coerência particulares certas disposições éticas ou políticas, já presentes, em estado implícito, em todos os membros da classe ou do grupo de seus destinatários"[15].

Bourdieu desvaloriza, assim, a importância do carisma pessoal e entende que a força simbólica do profeta é uma delegação do poder político detido pelos grupos sociais de quem se faz representante: o seu poder "baseia-se na força do grupo que mobiliza por meio da sua aptidão para simbolizar em uma conduta exemplar e/ ou em um discurso (quase) sistemático, os interesses" dos leigos[16]. Nesta perspectiva, o profeta surge não tanto como a 'contracultura', mas como um intermediário e um anunciador de mudanças sociais, portador de uma mensagem de ruptura com a rotina; é o protagonista que se torna responsável pela "assunção, mobilização e organização sistemática das reivindicações e interesses de certos grupos sociais que contestam, por seu intermédio, a própria tradição dominante"[17]. O profeta, nas palavras de Bourdieu, é aquele que "pode contribuir para realizar a coincidência da revolução consigo própria, operando a revolução simbólica que a revolução política requer"[18].

De acordo com Bourdieu, o êxito dos empreendimentos de mobilização colectiva depende pois do grau de coincidência e de acordo entre o *habitus* dos agentes mobilizadores (o profeta, o chefe de partido etc.) e as disposições dos grupos ou classes cujas aspirações, reivindicações e interesses estes se

---

[14] Idem, "Genèse et Structure du Champ Religieux", *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, n.º 3, Jul.-Set. 1971, pp. 295-334 (versão port.: "Gênese e Estrutura do Campo Religioso", *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 75).

[15] Idem, *Ibidem*, p. 74.

[16] Idem, "Une Interprétation de la Théorie de la Réligion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XII, n.º 1, 1971, pp. 3-21 (versão port.: "Apêndice I: Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber", *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 92).

[17] Sergio Miceli, *Op. cit.*, pp. LVI-LVII.

[18] Pierre Bourdieu, "Genèse et Structure du Champ Religieux", *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, n.º 3, Jul.-Set. 1971, pp. 295-334 (versão port.: "Gênese e Estrutura do Campo Religioso", *in* Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*, 2003, p. 78).

esforçam por exprimir, através de um comportamento exemplar e de um discurso inovador que reelabora o código comum do grupo. O profeta "só pode exercer a sua acção de estimulação condicional reclamando ou exigindo uma resposta determinada por parte de todos os que a apreendem como tal, daqueles que estão dispostos a constituí-la como tal porque são dotados de um tipo determinado de disposições que podem ser redobradas e reforçadas pela 'tomada de consciência'"[19]. Assim, as práticas de mobilização implicam um "processo de delegação, pelo qual o mandatário recebe do grupo o poder de fazer o grupo"[20]. Quando é constituído este 'poder de delegação', existe sempre alguma expropriação do poder daquele que é representado por parte daquele que o representa[21].

Assim, Bourdieu admite que, em situações de crise, os indivíduos fazem escolhas. Se as práticas de ruptura anunciadas pelo profeta estiverem de acordo com as expectativas dos leigos, elas poderão ser adoptadas e transformadas em novas rotinas. Mas o princípio dessas escolhas não é escolhido pelos indivíduos; é o *habitus* que as comanda. Deste modo, resulta menorizada a possibilidade de aprendizagens novas e inesperadas, de disjunções ao próprio *habitus*. É o impasse deste determinismo circular que os críticos de Bourdieu irão reafirmar repetidamente. A consistência interna e a recorrência implicadas na noção de *habitus* conduzem-na a um modelo rígido, no qual "as pessoas incorporam em *habitus* a estrutura e a situação objectivas da sua classe e exteriorizam, tanto nas práticas mais objectivas como nas mais simbólicas, apenas aquilo que interiorizaram: constróem as suas perspectivas de acordo com os percursos de vida do seu semelhante, e acabam por desejar o que é necessário ou possível dentro da sua condição social"[22].

Aponta-se como limitação, o facto de Bourdieu se interessar apenas pelo modo como as práticas são geradas, de analisar somente aquilo que as produz e não

---

19 Idem, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 178).

20 Idem, *O Poder Simbólico*, 1989, p. 157, *apud* Rui P. Pires, "Uma Teoria dos Processos de Integração", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 30, 1999, p. 28.

21 Cf. Rui P. Pires, "Uma Teoria dos Processos de Integração", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 30, 1999, p. 28.

22 Paulo F. Monteiro, "Os Usos das Artes na Era da Diferenciação Social: Críticas e Alterativas a Pierre Bourdieu", *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.ºs 12-13, 1991, p. 121.

o que elas produzem[23]; de privilegiar "quase exclusivamente a forma como as condições estruturais de existência criam determinadas disposições, sistemas de classificação e gostos", ignorando "a forma como as acções e estratégias dos indivíduos determinam e mudam as condições de existência"[24]; a "incapacidade de o seu quadro teórico dar margem para pensar a alternativa contraditória e a ruptura, a mudança de sentido forte" e menosprezar "as dimensões mais conscientes da subjectividade"[25] (a 'consciência discursiva' dos actores sociais, nos termos de Giddens).

Bourdieu reconhece, é certo, que o *habitus* é "durável mas não imutável"; que, sendo "o produto da história, é um sistema de disposições aberto, incessantemente confrontado com novas experiências e portanto incessantemente afectado por elas"[26]. O próprio autor considera a "actualização das condições objectivas nas disposições, em *habitus* divididos, em indeterminação, abertura e incerteza ao nível do sistema de disposições" e a possibilidade de transformação ou de repressão de uma disposição através de um processo que produz uma nova disposição[27]. Mas, a essa capacidade, sobrepõe a inércia profunda do *habitus.* Enquanto a estrutura se mantém estável, as práticas respondem adequadamente às situações; o *habitus* mantém-se inalterado. Se, pelo contrário, ocorre uma alteração da estrutura - isto é, em situações críticas, quando os agentes, no decurso das trajectórias sociais nas quais estão envolvidos, são colocados face a condições diferentes daquelas que presidiram à inculcação do *habitus* - verificar-se-á um desajustamento das práticas que pode tornar-se num princípio de mobilidade social. Porém, mesmo nestas situações, pode ocorrer aquilo que Bourdieu designa como 'efeito de histerese', um fenómeno de desfasamento que se verifica quando o *habitus* accionado corresponde a condições já inexistentes. Tal sucede porque, alegadamente, os agentes procedem à "fixação e retenção

---

[23] Cf. Michel De Certeau, *L'Invention du Quotidien. Vol. 1, "Arts de Faire"*, 1980, pp. 119-20.

[24] Paulo F. Monteiro, *Op. cit.*, p. 122.

[25] António F. Costa, "Novos Contributos para Velhas Questões da Teoria das Classes Sociais", *Análise Social*, n.º 98, vol. XXIII, 1987, p. 675.

[26] José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 61.

[27] Idem, *Ibidem*, pp. 53-54, 60.

de práticas e valores sociais muito para além de alterações de cariz objectivo (estrutural ou conjuntural) nas condições sociais"[28], de que resultam eventuais equívocos, práticas desajustadas, má avaliação, inadequação das aspirações. A sua conceptualização da sociedade contemporânea resulta pois "como a imagem tradicional das sociedades primitivas e/ ou camponesas: aí nada se move, não há história, excepto aquilo que é traçado por uma ordem exterior"[29].

Michel De Certeau: produção secundária

Opondo-se a esse modelo estático, Michel De Certeau encontrou no consumo, no uso, o equivalente a uma 'outra produção'. Este será um fenómeno que adquire expressões particularmente evidentes entre os povos sujeitos à dominação colonial e nos processos através dos quais as classes populares se apropriam das culturas difundidas e impostas pelas elites.

Essa 'produção secundária', como lhe chama, "é astuciosa, é dispersa, mas insinua-se por todo o lado, silenciosa e quase invisível, porque não se manifesta através dos seus próprios produtos mas em 'modos de empregar' os produtos impostos por uma ordem económica dominante"[30], ajustados aos interesses e às regras que lhe são próprios. Nas diferenças ou semelhanças entre a produção e a produção secundária, esconde-se um conflito entre as 'tácticas' do uso (o consumo) e a 'estratégia' da imposição cultural (a produção). Aqueles que utilizam representações sociais que não foram por si produzidas (que as praticam e consomem), procedem a uma manipulação e, através dela, exercem a sua força. "Subvertem-nas, não as rejeitando ou alterando, mas pela maneira de as utilizar para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não pod[em] fugir"[31].

Para De Certeau, o binómio produção-consumo pode ser representado pelo seu equivalente mais geral: escrita-leitura. Na actividade da leitura, "um mundo diferente (o do leitor) introduz-se no lugar do autor"; o texto torna-se "habitável,

---

28 Idem, *Ibidem*, p. 57.

29 Michel De Certeau, *L'Invention du Quotidien. Vol. 1, "Arts de Faire"*, 1980, p. 119.

30 Idem, Ibidem, p. 11. Veja-se também Michel Pinçon, *Besoins et* Habitus. *Critique de la Notion de Besoin et Theorie de la Pratique*, 1979; John Fiske, *Understanding Popular Culture*, 1989; John Storey, Cultural Studies & the Study of Popular Culture. Theories and Methods, 1996; Hugh Mackay (ed.), *Consumption and Everyday Life*, 1997.

31 Michel De Certeau, *Op. cit.*, p. 12.

como um apartamento alugado"[32]. Os leitores (isto é, os consumidores de textos ou de outros objectos) são como viajantes que se deslocam "através de terrenos pertencentes a outros, como nómadas descrevendo o seu caminho pela invasão de campos que não escreveram"[33]. As tácticas da produção secundária, não têm propriedade efectiva nem lugar, não dominam o tempo; não têm modo de se fixar, de deixar um registo concreto para além da memória; manifestam-se e esgotam-se na própria decisão, no acto e na maneira de "aproveitar a ocasião"[34].

Restruturação e reconfiguração do *habitus*

Outros autores têm sublinhado o facto de as disrupções provocadas pelas situações críticas poderem constituir um momento de aprendizagem social, uma "potencial base de astúcias, despoletador de criatividade, trampolim de realizações"[35], que poderão vir a ser incorporadas sob a forma de um novo estrato de disposições generativas. Neste sentido, foi notado que o *habitus* tem a capacidade de articular os processos estruturais com "processos autoprodutores de adaptação e de acção", de tal forma que "a acção do indivíduo não é completamente determinada pelos processos estruturais", nela existindo "uma margem de iniciativa pessoal e de tomada de decisões práticas que se implicam numa sucessão de acontecimentos, onde a imprevisibilidade e o acaso podem desempenhar um papel de alguma importância"[36]. Da complexa relação de interdependência assim estabelecida pode surgir um novo *habitus* relativamente estável e durável que oriente a prática social. Admite-se até que um mesmo indivíduo ou classe social podem ter interesses ou objectivos alternativos e mesmo contraditórios que coexistem e se

---

32 Idem, *Ibidem*, p. 24.

33 Idem, *Ibidem*, p. 174.

34 Idem, *Ibidem*, p. 21.

35 António F. Costa, "Alfama: Entreposto de Mobilidade Social", *Cadernos de Ciências Sociais*, n.º 2, 1984, p. 22.

36 Isabel Marçano, "Habitus de Classe", *Enciclopédia Verbo Século XXI*, vol. 14, col. 305. A autora refere-se, nomeadamente a P. Grell, *Étude du Chômage et de ses Conséquences: Les Catégories Sociales Touchés par le Non-travail. Histoire de Vie et Mode de Débrouillardise*, 1985.

sobrepõem[37], e que o processo de socialização pode resultar "num conjunto de estratos e, portanto, em múltiplos *habitus* accionáveis contextualmente"[38].

Uma vez que a casa tem um papel fulcral nas práticas quotidianas, é compreensível que ela desempenhe também um papel decisivo nos processos de mudança. Assim, a mudança de casa, por exemplo, quando implica uma ruptura com o meio ambiente e social de origem, poderá conduzir a um processo de adaptação ao novo quadro de vida que resultará numa reestruturação das práticas que estão ligadas ao meio de residência. O novo meio social pode ser, ou não, concordante com aquele que era dominante no processo de produção do *habitus*; pode dar suporte, ou não, a práticas específicas que organizam e estruturam a vida quotidiana dos seus habitantes. A mudança – e a consequente ruptura e necessidade de reestruturação – pode materializar-se tanto no espaço da casa (dimensões, características tipológicas ou formais), como nas relações de vizinhança, na estrutura física e espacial do bairro ou em factores como a localização da habitação em relação aos percursos casa-trabalho e a acessibilidade aos equipamentos colectivos[39].

Como tem sido observado, quaisquer transformações operadas nas posições e trajectórias dos actores sociais podem ter efeitos mais profundos que os implicados numa 'reestruturação' e resultar em processos designados como 'reconfiguração do *habitus*'. Mesmo que, em geral, se trate de modificações do *habitus* que não implicam uma sua recomposição radical, mas que, ainda assim, se traduzem em inflexões nas práticas com relativa permanência no tempo[40]. De facto, nas últimas décadas, e de um modo que podemos considerar universalmente generalizado, um conjunto convergente de factores veio tornar a inculcação inicial menos centrada no núcleo familiar (o mesmo é dizer, no espaço da casa), potenciando a ocorrência de mudanças entre

---

37 Cf. António F. Costa, "Novos Contributos para Velhas Questões da Teoria das Classes Sociais", *Análise Social*, n.º 98, vol. XXIII, 1987, pp. 674-75.

38 Rui P. Pires, "Uma Teoria dos Processos de Integração", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 30, 1999, p. 35.

39 Cf. Michel Pinçon, *Besoins et* Habitus. *Critique de la Notion de Besoin et Theorie de la Pratique*, 1979, pp. 33, 35-37.

40 Cf. José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 61; cf. José L. Casanova, *Posições e Disposições: Trajectórias Sociais e Recomposição do Habitus*, 1993, pp. 114-15, 127-28. Cf. António F. Costa, "Alfama: Entreposto de Mobilidade Social", *Cadernos de Ciências Sociais*, n.º 2, 1984, pp. 3-35.

gerações sucessivas. Verificaram-se alterações na estrutura e nos tipos familiares, acompanhadas pela expansão do emprego feminino fora de casa. Em paralelo, generalizou-se o ensino institucionalizado (desde o nível pré-primário), ao mesmo tempo que se registou um crescimento da exposição aos meios de comunicação de massa. Outros factores que têm contribuído para uma eventual reconfiguração dos *habitus* ao longo da vida são aqueles que estão associados à extensão da escolaridade (adiando a entrada na chamada vida activa e tendendo a converter-se num processo de formação contínua), à precaridade do emprego (com a multiplicação de situações de subemprego e de desemprego, ao longo do ciclo de vida dos indivíduos), à mobilidade profissional e residencial, aos contactos interculturais e interétnicos decorrentes do turismo ou da vida profissional, bem como a divulgação de formas de sociabilidade interclasses[41].

Também Arjun Appadurai se refere às novas dimensões e às dificuldades acrescidas que envolvem o processo de reprodução cultural no actual cenário de globalização cultural, cruzado por múltiplos fluxos e 'paisagens', em mudança permanente e acelerada. Hoje está posta em causa a "estabilidade transgeracional de conhecimentos que era um pressuposto da maior parte das teorias da enculturação"[42]. Hoje, como nunca, "tanto os pontos de partida como os pontos de chegada estão em fluxo cultural e, portanto, pode ser muito difícil a busca de pontos de referência estáveis". Neste contexto, "a busca de certezas é frustada de modo recorrente pela fluidez da comunicação transnacional", pela 'invenção da tradição' ou de outras marcas de identidade como a etnicidade. Os meios de comunicação de massas desempenham um papel fundamental neste processo, proporcionando aos jovens os recursos para a definição de identidades que, com frequência, vão colidir com a vontade e os desejos das gerações anteriores. A cultura passa então a ser menos um *habitus*, nos termos de Bourdieu, "e mais um palco para a escolha, a justificação e a representação conscientes, esta última dirigida frequentemente

---

41 Cf. José L. Casanova, "Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 18, Out. 1995, p. 61.

42 Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Economy", *Public Culture*, vol. 2, n.º 2, Primavera 1990, p. 17.

a audiências múltiplas e espacialmente deslocadas". Quando uma família se instala numa nova localização, "as relações familiares tornam-se voláteis, porque são negociados novos padrões de consumo, os deveres e as obrigações são recalibrados e os rumores e as fantasias acerca do novo cenário são manobrados dentro dos repertórios existentes de conhecimentos e de práticas. [...] O trabalho de reprodução cultural em novos cenários é profundamente complicado pela política de representar a família (particularmente entre os mais novos) como 'normal' face aos vizinhos e pares"[43]. A tarefa da reprodução cultural sofre os traumas da desterritorialização e torna-se um palco diário para jogos de poder. Na escala mais restrita – o mundo doméstico, as relações marido-mulher, pais-filhos -, os membros da família negoceiam entendimentos e aspirações mútuos. Em escalas mais vastas (comunidade, bairro, território) estes jogos de poder são o pretexto para políticas que podem assumir expressões particularmente violentas[44].

ANTHONY GIDDENS: ROTINA E DESROTINIZAÇÃO

Anthony Giddens baseia a explicação das origens e da natureza da mudança social nas condições que garantem a manutenção, ou a alteração, do carácter rotinizado da interacção social. De acordo com a teoria da estruturação, "todo o processo de acção corresponde à produção de algo novo, mas, ao mesmo tempo, toda a acção apenas existe na continuidade com o passado, o qual fornece os meios para que aquela se inicie". Assim, o passado faz-se "sentir no presente, mesmo quando o presente reage contra o passado". Por outras palavras, tanto "os mais disruptivos modos de mudança social, assim como as mais rígidas das formas estáveis, envolvem estruturação" e decorrem no tempo[45].

Giddens salienta que "de forma alguma os actores criam os sistemas sociais: eles reproduzem-nos ou transformam-nos, refazendo, na continuidade da

---

43 Idem, *Ibidem*, p. 18.

44 Cf. Idem, *Ibidem*.

45 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979 (versão port. parcial: *Dualidade da Estrutura. Agência e Estrutura*, 2000, pp. 44-45).

praxis, o que já está feito"[46]. Na prática, toda a vida social envolve continuidade e "a influência da tradição nunca se evapora completamente, mesmo nas mais móveis e fluidas das sociedades contemporâneas"[47], mesmo nas fases de mudança social mais radical, como as revoluções. Reciprocamente, até nas sociedades mais presas à tradição – nos grupos mais isolados, nas mais pequenas culturas orais - a mudança existe, uma vez que as rotinas são, até certo ponto, disjuntivas no tempo e no espaço. No entanto, nessas sociedades tradicionais, a rotina é tornada mais coesa porque é sancionada pela tradição, um modo de rotinização no qual "o 'tempo reversível' é invocado para ligar o passado e o presente na reprodução social"[48], para ordenar as práticas sociais através do espaço e do tempo. Embora seja sempre aberta à 'reinterpretação', a tradição é "o 'mais puro' e mais inocente modo de reprodução social", e alcança o seu mais alto grau de estabilidade quando é entendida por aqueles que a praticam simplesmente como "o modo como as coisas eram, são (e devem ser) feitas"[49].

De certo modo, a essência da tradição fica ameaçada quando algumas práticas passam a ser designadas como 'tradição' e são fixadas como tal, quando a tradição passa a ser entendia como uma forma de conferir ordem ao espaço e ao tempo. Por exemplo, a generalização da literacia interrompe o curso das tradições orais, impondo a autoridade da palavra escrita para ligar directamente gerações remotas. Porém, os textos escritos admitem uma multiplicidade de interpretações, diferentes entre si se não mesmo antagónicas; a tradição torna-se aberta à crítica e à contestação, é origem de tensões e de disputas. Tal foi o que sucedeu no Iluminismo, quando os filósofos "não se limitaram à interpretação do passado, mas questionaram o princípio da própria tradição, a autoridade que o passado exerce sobre o presente"[50].

---

46 Idem, *The Constitution of Society*, 1984, p. 171.

47 Idem, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 219.

48 Idem, *Ibidem*.

49 Idem, *Ibidem*, p. 200.

50 Idem, *Ibidem*, p. 201. Cf. Idem, "A Reply to my Critics", *in* David Held, John B. Thompson (ed.), *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 277.

Tal como Bourdieu, Giddens reconhece a importância particular das situações que determinam a desrotinização dos processos de interacção da vida quotidiana e, por consequência, dos processos de reprodução social. São aqueles que denomina 'momentos decisivos' ou 'situações críticas': circunstâncias de disjunção que afectam tanto os indivíduos como as colectividades e na sequência das quais os modos estabelecidos da vida quotidiana e as certezas inscritas nas rotinas institucionalizadas são minados de modo drástico[51]. Algumas destas situações críticas são mais ou menos previsíveis, especialmente quando se cruzam com o ciclo de vida dos indivíduos (nascimento, a entrada na idade adulta, o casamento, a morte); outras correspondem a opções estratégicas; outras ainda devem-se à ocorrência de eventos imprevisíveis e inevitáveis[52].

De um modo geral, as situações críticas provocam "uma espécie de efeito corrosivo sobre o comportamento usual do actor, associado ao impacto da ansiedade ou do medo"[53]. Segundo Giddens, este processo assume uma grande importância nas sociedades modernas de tipo capitalista, nas quais muitas rotinas perdem o seu conteúdo moral ou racional para aqueles que estão evolvidos no seu desempenho. Isto sucede porque, por um lado, as práticas sociais já não são legitimadas pela força normativa da tradição; por outro lado, as transformações espacio-temporais características da modernidade correspondem a outras tantas situações críticas. A confiança - tanto no tecido da actividade social como na continuidade do mundo material – resulta profundamente abalada, conduzindo à fragilidade da segurança ontológica que é sentida como característica do quotidiano moderno. Esta circunstância ocasiona uma "vulnerabilidade às sugestões de outros" que abre caminho a um "processo de identificação [...] com uma figura autoritária"[54] (o 'profeta' de Weber, tal como Bourdieu o viu) e que se torna particularmente evidente nos movimentos sociais mobilizados pela busca de um 'líder forte'.

---

51 Cf. Idem, *Central Problems in Social Theory*, 1979, pp. 123-24, 219-20.

52 Cf. Rui P. Pires, "Uma Teoria dos Processos de Integração", *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 30, 1999, p. 41.

53 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 126-27.

54 Idem, *Ibidem*.

Desrotinização e mudança incremental

Giddens entende que o conceito de 'carisma', tal como Weber o enunciou, é adequado para captar o potencial desrotinizador dos movimentos sociais. Será, no entanto, insuficiente para explicar os resultados de outros tipos de desrotinização e, sobretudo, daqueles que caracterizam a era contemporânea[55]. Daí que, afastando-se da perspectiva de Weber, alargue o leque de factores que considera serem capazes de conduzir à dissolução do predomínio da tradição. Segundo Giddens, nas chamadas sociedades tradicionais a mudança pode ocorrer quer devido a factores internos, quer provocada por factores externos. No primeiro caso, tratar-se-á de um resultado não intencional do processo de reprodução social, sob a forma de 'mudança incremental' ou 'mudança por secreção' [*secretional change*]. Quando intervêm influências externas, estaremos face a situações críticas, cujo efeito é a desrotinização. Nas sociedades de maior dimensão e complexidade, multiplicam-se os factores de desrotinização (incluindo os conflitos de classe e os conflitos étnicos) e torna-se mais difícil distinguir entre factores externos e internos[56].

Giddens enuncia três tipos de circunstâncias capazes provocar a desrotinização das práticas tradicionais, por ordem crescente do seu potencial para estimular a mudança social. Em primeiro lugar, circunstâncias como mutações ecológicas graves, desastres naturais ou relações de dependência ou conflito com sociedades de diferente composição social, em consequência das quais poderá ocorrer uma substituição de certas práticas tradicionais por outras, sem que os modos tradicionais de crença e de conduta sejam abalados. O segundo tipo de circunstâncias é aquele no qual emergem "'interpretações' divergentes de normas estabelecidas", substituindo tradições por outras tradições. Pode ser colocado em causa o apoio à tradição, abrindo caminho "para a emergência de movimentos sociais que têm muito maior potencial transformativo". O terceiro tipo de circunstâncias é específico do mundo ocidental moderno e "implica o repúdio da tradição como tal enquanto

---

55 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 222.

56 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 220.

forma de legitimação e é, correspondentemente, a mais profunda fonte potencial de desrotinização"[57].

Giddens considera que este último tipo de processos tem a sua expressão mais aguda no "predomínio da historicidade como modo de consciência histórica"[58] que acompanhou o desenvolvimento do capitalismo moderno. A historicidade pode ser definida como a "consciência de 'movimento progressivo' enquanto traço distintivo da vida social de certas sociedades"[59], acompanhada pela "mobilização activa de formas sociais em busca da sua própria transformação"[60]. Giddens admite que esta "consciência do tempo linear" possa ter tido a sua primeira emergência através do desenvolvimento da escrita[61].

Deste modo, com advento da modernidade todas as todas instituições sociais passaram a estar submetidas a revisão e sujeitas à demonstração reflexiva. Foi isso que sucedeu com a tradição: não foi condenada ao desaparecimento, mas apenas será aceite quando fundamentada em argumentos racionalmente defensáveis[62]. Ao mesmo tempo, por efeito da extensão dos sistemas sociais no tempo e no espaço, a tradição local pode ser confrontada com exemplos localizados em tempos e espaços diferentes, igualmente disponíveis para os processos de transformação[63]. Nesta relação entre rotinização e reflexividade, a ciência, a tecnologia e a difusão das inovações desempenharam um papel importante. As inovações passaram a ser integradas na rotina, estando na origem da proliferação de trajectórias de desenvolvimento social divergentes. O uso de informação discursiva, por seu lado, registou um grande incremento, procurando controlar os processos sociais, pela prática da reflexão, sem nunca

---

57 Idem, *Ibidem*, p. 221.

58 Idem, *Ibidem*.

59 Idem, *Ibidem*, p. 200.

60 Idem, *Ibidem*, p. 221.

61 Idem, *Ibidem*, p. 201.

62 Cf. Idem, "A Reply to my Critics", *in* David Held, John B. Thompson (ed.), *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 277.

63 Cf. Idem, *Central Problems in Social Theory*, 1979, p. 222.

o conseguir completamente. Assim se explicará o carácter da modernidade, simultaneamente controlado e desarticulado[64].

Tal como Bourdieu, também Giddens é acusado de sobrevalorizar a estabilidade social em relação à mudança. Os seus críticos consideram que subestima a subjectividade, que não presta a devida atenção às diferenças existentes entre os sujeitos em diferentes tipos de sociedade, bem como ao facto de as respectivas capacidades transformativas variarem "de acordo com as circunstâncias específicas nas quais se encontram e através das quais se constituem como sujeitos humanos inteligíveis"[65]. Tem sido ainda afirmado que Giddens não concede a devida importância tanto à 'intencionalidade estratégica' dos actores sociais, como à circulação da informação (incluindo a difusão de inovações técnicas)[66]; que não reconhece de modo adequado o carácter imprevisível, e não necessariamente coerente, do processo de reprodução social; que, na sua conceptualização, não integra as 'semi-rotinas' que estão na base de uma parte considerável da actividade social (nomeadamente, das actividades ligadas ao prazer, como as viagens, o lazer, as férias, a prática do desporto, o convívio com amigos), as quais implicam "disrupções nos padrões quotidianos que são, no entanto, reconhecidamente aceitáveis"[67].

Quanto à teorização do espaço, é criticado o facto de Giddens enfatizar o carácter 'adquirido' dos elementos espaciais; de os entender apenas enquanto contextos da acção, cenários, fixos e funcionais, cujas propriedades são mobilizadas pelos actores. Ainda que reconheça que o controlo do espaço é um mecanismo básico de manutenção do poder, que o espaço tem um papel mediador na reprodução das estruturas de poder, Giddens não considera o espaço como um resultado da acção, um fruto da história, como algo socialmente construído e contestado através de processos de produção e de

---

64 Cf. Idem, "A Reply to my Critics", *in* David Held, John B. Thompson (ed.), *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 277.

65 Derek Gregory, "Presences and Absences: Time-space Relations and Structuration Theory" *in* David Held, John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 213; cf. Idem, *Ibidem*, p. 211.

66 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 201.

67 John Urry, "Time and Space in Giddens' Social Theory", *in* Chistopher G. A. Bryant, David Jary (orgs.), *Giddens' Theory of Structuration. A Critical Appreciation*, 1991, p. 168.

simbolização[68]. Uma vez que não analisa "a produção e reprodução de zonas de tempo" nem a "produção e reprodução de espaços ou lugares"[69], a sua conceptualização não nos permite entender o modo como as práticas estão implicadas na estruturação do tempo e do espaço, de que modo "os *locales* e as regiões são vinculados no processo de reprodução social"[70].

ROTINA E CRIAÇÃO DE OBJECTOS MATERIAIS

Bourdieu, já o vimos, desenvolveu a definição de *habitus* a partir do estudo que Panofsky dedicara à arquitectura das catedrais góticas. O *habitus* seria a força capaz de moldar hábitos mentais comuns nos homens que tinham concebido essas soluções sucessivas para um mesmo problema arquitectónico. Bourdieu iria expandir a noção para a aplicar a todas as práticas do quotidiano. No seu discurso, no seu modelo, as práticas rotineiras, não conscientes, ganhavam então a primazia sobre as práticas excepcionais, aquelas que se ligam à crise e à mudança. Nesse passo, a conceptualização que inicialmente se destinara a explicar a unidade subjacente a uma série de actos de invenção e de criação era submetida a uma inversão de perspectiva. Transformava-se em valorização da permanência e da manutenção da rotina; passava a integrar com extrema dificuldade a inovação e a ruptura. Uma tendência semelhante, embora eventualmente menos rígida, está presente no pensamento de Giddens.

Entretanto, quando ambos estudam o papel das rotinas, privilegiam as 'práticas do espaço' – as rotinas quotidianas dos sujeitos – sobre o 'espaço das práticas' – os quadros físicos onde essas rotinas têm lugar. O uso do espaço é reconhecido como um instrumento de reprodução cultural, de coesão social, de expressão individual e colectiva; o espaço é entendido enquanto dispositivo mnemónico, enquanto suporte de personalização e de comunicação não-

---

68 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 160-61,170. Cf. Derek Gregory, "Presences and Absences: Time-space Relations and Structuration Theory" *in* David Held, John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989, p. 208.

69 John Urry, "Time and Space in Giddens' Social Theory", *in* Chistopher G. A. Bryant, David Jary (orgs.), *Giddens' Theory of Structuration. A Critical Appreciation*, 1991, p. 168.

70 Peter Saunders, "Space, Urbanism and the Created Environment", *in* David Held, John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, 1989. p. 224.

verbal. Contudo, não é prestada atenção aos processos – tanto de rotinização como de introdução da inovação - envolvidos na produção desses espaços. Ou seja, não se considera a análise dos processos que fazem do uso dos espaços - quotidiano, ou excepcional - uma forma de reprodução, ou de transformação, desses mesmos modelos espaciais e que, através deles, influenciam, ou não, as práticas que neles irão desenrolar-se.

Contudo, uma outra linha de teorização, desenvolvida em paralelo a partir das mesmas premissas, iria manter-se focalizada sobre a análise dos processos de criação cultural. O ensaio *The Shape of Time*[71], do historiador da arte americano George Kubler (1912-), é um rigoroso contemporâneo dos primeiros trabalhos de Bourdieu e apresenta resultados que parcialmente coincidem com a Teoria da Prática. Kubler integra num mesmo modelo a continuidade e a mudança; as práticas quotidianas, repetitivas, e as práticas excepcionais, inovadoras; a reprodução e a produção culturais. Tal como Bourdieu irá superar uma oposição estrita entre individualidade e colectividade, entre ordem e acção; reconhecerá a inter-relação dialéctica entre estrutura e agência, o processo cumulativo através do qual as práticas são, sistematicamente, geradas e as disposições reactualizadas.

A análise de Kubler é centrada sobre a história dos objectos materiais e, em particular, sobre o papel desempenhado pelos sujeitos responsáveis pela concepção formal desses objectos, enquanto depositários da cultura do grupo e enquanto agentes da reprodução, ou da transformação, dessa cultura através das suas obras. O seu modelo integra tanto o campo das chamadas belas-artes – aquilo que designa como 'objectos inúteis' – como as ferramentas e outros utensílios quotidianos – os 'objectos úteis'; quer os grandes mestres de génio quer os artesãos mais anónimos (isto é, nos termos de Max Weber, tanto os profetas como os sacerdotes-funcionários). Propõe-se observar o objecto nas suas relações com os sujeitos, enquanto resultado da prática (rotinizada ou inovadora) do sujeito que o concebeu, mas também enquanto resultado sedimentado das práticas daqueles que o antecederam; e ainda

[71] George Kubler, *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*, 1962. Redigido em 1960, este volume reúne ideias apresentadas por Kubler em conferências, em finais do ano anterior.

como base para as práticas (rotinizadas ou inovadoras) dos sujeitos que irão suceder-se no tempo. Aprofunda o estudo da importância da rotina na constituição da tradição e enquanto fundamento da inovação; observa tanto o modo como o mundo material condiciona as práticas, como o modo como as práticas conformam esse mundo concreto.

Kubler reclama-se devedor um leque diversificado de fontes. Destaca os *Studies in Iconology* (1938)[72], de Erwin Panofsky (1892-1968), a par dos trabalhos do francês Henri Focillon (1881-1943), em particular *Vie des Formes* (1934). Refere-se também a Adolf Goller, arquitecto e professor alemão que, em 1887-88, foi o primeiro a definir "claramente a arte como consistindo em séries encadeadas de formas, as quais vão diferindo gradualmente umas das outras até à utilização total das potencialidades da classe"[73]; e sublinha a importância dos estudos desenvolvidos pelo antropólogo Alfred L. Kroeber, a partir da década de 1920, na definição de um modelo de evolução cultural e na identificação de classes de formas[74].

Henri Focillon: a vida das formas

Vie des Formes, de Henri Focillon, terá desempenhado um papel seminal no pensamento de Kubler, que se ocupou da sua tradução para inglês, em 1942. Nesse texto, Focillon dedicou-se ao estudo das leis internas que regem as formas no campo das artes plásticas e a sua transformação ao longo do tempo. Para Focillon, falar da "vida das formas" implicava "evocar necessariamente a ideia de sucessão". Significativamente, o capítulo que encerra o volume intitula-se "as formas no tempo". A sua ideia fundamental é a de que "a obra de arte está colocada numa sucessão, entre outras obras. A sua criação não é instantânea, ela é o resultado de uma série de

---

72 Erwin Panofsky, *Studies in Iconology*, 1938.

73 Nomeadamente Adolf Goller, "Was ist die Ursache der Immerwahrenden Stilveranderung in der Architektur?", *in* Idem, *Zur Aesthetik der Architektur*, 1887; ampliado como Idem, *Entstehung der Architektonischen Stilformen,* 1888. Cf. George Kubler, *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*, 1962, (versão port.: *A Forma do Tempo*, 1990, p. 116).

74 Alfred L. Kroeber, "The Uhle Pottery Collections from Nasca", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, n.º 24, 1927; Idem, "Toward Definition of the Nazca Style", *Ibidem*, n.º 43, 1956; Idem, *Configurations of Culture Growth*, 1944; Idem, *Style and Civilizations*, 1956. Cf. George Kubler, *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*, 1962, (versão port.: *A Forma do Tempo*, 1990, p. 48).

experiências"[75]. Por outras palavras, "a obra de arte nasce de uma alteração e é a preparação para outra"; cada obra "exprime um desejo de fixação, é uma paragem, como um momento no passado"[76].

Apesar da evidente analogia biológica presente no título do seu texto, Focillon manifesta as suas reservas quanto à validade da noção de 'evolução', cara às ciências biológicas, quando aplicada em outras disciplinas como base para a classificação formal de objectos inanimados. Na História da Arte, em Arqueologia, em Antropologia Cultural, adverte, a noção de evolução pode ser "perigosa, pelo seu carácter falsamente harmónico, pelo seu percurso unilinear, pelo uso que se faz nos casos duvidosos, em que se pode assistir à luta entre passado e futuro, do expediente das 'transições', pela incapacidade em se reconhecer a importância da energia revolucionária dos inventores"[77].

Na realidade, os primeiros textos que se referem à história dos artefactos humanos como uma 'evolução' são mesmo anteriores à publicação da obra do naturalista inglês Charles Darwin (1809-1882), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), que estaria na base do pensamento evolucionista em Biologia. Nessas referências iniciais, o termo 'evolução' não teria qualquer analogia especificamente biológica; pretendia apenas significar progresso técnico, refinamento da forma e da construção. O universo dos artefactos humanos era conceptualizado como resultado de um processo de evolução gradual, de desenvolvimento por acumulação de conhecimento estrutural, material e mecânico. Implicando uma atitude de afronta ao individualismo criador, acentuava-se "a actividade cooperativa na concepção, a importância da tradição e a herança do passado". Uma tal perspectiva pressupunha "uma filosofia mais gradualista e reformadora que revolucionária, sem lugar para o protagonismo que o conceito romântico da função do artista concedera à originalidade, à novidade e à individualidade"[78].

Após a divulgação das ideias de Charles Darwin sobre a evolução biológica por selecção natural, a aplicação de uma analogia biológica à teoria dos objectos e

---

[75] Henri Focillon, *Vie des Formes*, 1934 (versão port.: *A Vida das Formas*, 1988, p. 85).

[76] Idem, *Ibidem*, p. 17.

[77] Idem, *Ibidem*, p. 21.

da sua evolução seria deliberadamente procurada[79]. Darwin afirmara que as variações entre sucessivas gerações de indivíduos são totalmente fortuitas ou atribuíveis a causas não dependentes do meio em que estes vivem ou aos seus hábitos. Eventuais mudanças produzidas no corpo de um indivíduo, por pressão do meio ambiente, não serão transmitidas à sua descendência. Por outras palavras, os caracteres adquiridos não são hereditários. Contudo, no decurso do processo de selecção serão retidas apenas as variações que são adequadas ao meio. O facto de somente os indivíduos mais aptos sobreviverem causará a ilusão de que os organismos têm capacidade para se ajustar aos modos de vida determinados pelo seu meio. Em suma, o processo de transformação é completamente isento de direcção ou de intencionalidade; a teleologia da evolução biológica é unicamente aparente e fruto da selecção.

Aplicada à evolução dos objectos, a analogia darwiniana elimina o autor humano, substituindo-o pelas forças selectivas operantes no meio funcional. Limitado a introduzir alterações acidentais e desprovidas de intencionalidade, o papel atribuído ao autor tenderá a desaparecer, pois "a sua contribuição consciente e deliberada na criação das formas vê-se seriamente subestimada e menorizada"[80]. Com o autor desaparece também "toda a possibilidade de opção ou propósito individual a exercer no acto de conceber". O responsável efectivo pela forma dos objectos será "o processo 'selectivo' baseado na comprovação prática do objecto mediante a sua colocação em uso"[81] em determinado contexto funcional, num processo que poderá considerar-se automático e determinista.

A teoria proto-evolucionista do naturalista francês Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), pelo contrário, admitia que as variações ocorridas entre gerações

---

78 Philip Steadman, *The Evolution of Designs*, 1979 (versão cast.: *Arquitectura y Naturaleza. Las Analogías Biológicas en el Diseño*, 1982, p. 105).

79 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 109-ss; veja-se este autor para a história e interpretação crítica das metáforas biológicas aplicadas aos objectos materiais produzidos pelo homem. Ver também Adrian Forty, "Design Industrial e Próteses", *Design em Aberto. Uma Antologia*, 1993, pp. 82-92. Mary Douglas, *Purity and Danger,* 1966 (versão port.: *Pureza e Perigo*, 1991, pp. 25-26) analisa as semelhanças entre as ideias de Darwin sobre as espécies orgânicas e a teoria sobre a cultura publicada por Henry Burnett Tylor (1832-1917) em *Primitive Culture* (1873).

80 Philip Steadman, *The Evolution of Designs*, 1979 (versão cast.: *Arquitectura y Naturaleza. Las Analogías Biológicas en el Diseño*, 1982, p. 232).

81 Idem, *Ibidem*, p. 234.

de indivíduos seriam o resultado dos esforços do próprio organismo para se adaptar ao meio ambiente em transformação; as adaptações funcionais ocorridas durante a vida dos indivíduos seriam transmitidas à geração seguinte. O lamarckismo possuía "um aspecto progressivo e teleológico intrínseco pois considera[va] que o processo evolutivo é impulsionado pelo afã dos organismos em satisfazer novas necessidades em contínuo surgimento"[82]. O lamarckismo baseava-se num processo 'instrutivo', no qual o organismo recebe instruções do seu meio, delas derivando uma informação que é transmissível à geração seguinte. O darwinismo, por seu lado, pressupunha um processo de herança 'electivo', através do qual o meio actua electivamente em relação às mudanças ocorridas no organismo, escolhendo as potencialidades genéticas que este oferece[83].

Hoje desacreditado enquanto modelo da evolução biológica por hereditariedade genética, o argumento de Lamarck tem sido, no entanto, admitido como genericamente correcto quanto ao processo de evolução cultural[84]. No campo da criação de objectos técnicos, muito particularmente, a transmissão dos caracteres adquiridos é a norma[85]. Com efeito, verifica-se aí "um processo onde (metaforicamente) a 'matéria hereditária' se compõe de conceitos mentais, ou informação contida em livros, gravações e artefactos (e é transmitida por canais informativos tais como o ensino e a tradição oral); a relação entre 'meio cultural' e indivíduo é aqui inteira e literalmente 'instrutiva'. O indivíduo informa-se sobre o mundo, aprendendo com os seus pais, na escola e pela sua experiência da vida em geral"[86]. Uma teoria do processo histórico de transformação dos objectos baseada no modelo de Lamarck reconhece a importância da participação humana, da intervenção, intencional e activa, do sujeito. Neste modelo de evolução, "a direcção adoptada resulta do

---

82 Idem, *Ibidem*, p. 163.

83 Idem, *Ibidem*, p. 162.

84 Cf. Idem, *Ibidem*, 168-69.

85 Cf. André Leroi-Gourhan, *Évolution et Techniques*, 1943-45 (versão port.: *Evolução e Técnicas*, vol.2, "O Meio e as Técnicas", 1984, p. 328).

86 Philip Steadman, *Op. cit.*, p. 163.

esforço deliberado para satisfazer uma 'necessidade' percebida ou cumprir alguma intenção prática"[87].

Na realidade, porém, também esta é uma conceptualização que se mostra insuficiente, uma vez que ignora o processo de 'tentativa e erro' (no qual radica a teoria de Darwin), tanto na produção de variações, como nos mecanismos de percepção e de pensamento criativo; o esquema do lamarckismo exclui o papel do acaso no processo de inovação e não admite a retenção selectiva, quer por parte do indivíduo criador, quer no confronto do objecto com o meio envolvente[88].

Independentemente do modelo de evolução que se considere, é consensual que, em biologia, o processo de diversificação das espécies conduz a resultados irreversíveis; que os seus ramos, uma vez separados, não podem voltar a unir-se. O diagrama que traduz este princípio - a 'árvore da filogenia biológica' – tem uma característica forma arbórea, de distribuição ramificada, estritamente hierarquizada e correspondendo a um sistema de classificação. A aplicação de um tal esquema aos processos da criação intelectual humana cedo se mostrou insatisfatória. Em alternativa, Alfred Kroeber criou, em 1923, o diagrama da 'árvore da filogenia cultural'[89]. Neste modelo da evolução em cultura, os ramos misturam-se e entrecruzam-se, divergem nalguns casos para depois convergirem; podem voltar a combinar-se; podem ser interrompidos e, mais tarde, reactivados. No conjunto definem uma retícula labiríntica, complexa e imprevisível que muito terá influenciado Kubler nas metáforas que viria a escolher.

George Kubler: a forma do tempo

George Kubler defendia a perspectiva de que, para o estudo da história dos objectos, qualquer metáfora biológica será insuficiente. Entendia a metáfora do

---

87 Idem, *Ibidem*, p. 280.

88 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 232-33, 280. Cf. André Leroi-Gourhan, *Évolution et Techniques*, 1943-45 (versão port.: *Evolução e Técnicas*, vol.2, "O Meio e as Técnicas", 1984, p. 300). Podemos considerar o processo de retenção selectiva, decorrente do confronto do objecto com o meio envolvente, como uma forma de 'produção secundária', nos termos de De Certeau (cf. Michel De Certeau, *L'Invention du Quotidien. Vol. 1, "Arts de Faire"*, 1980).

89 Alfred L. Kroeber, *Anthropology. Race, Language, Culture, Psycology*, 1923; cf. Philip Steadman, *Op. cit.*, pp. 130-131.

ciclo vital dos estilos como "uma ilusão", porque ela dá "ao fluxo dos factos as formas e o comportamento dos organismos", explicando-os "por um princípio imutável de organização, comum a todos os membros dessa espécie"[90]. De modo semelhante, considerava que o estudo das biografias individuais dos criadores era demasiado limitado; que o verdadeiro problema histórico associado à vida desses sujeitos é o da relação que eles estabelecem com aquilo que os antecedeu e com aquilo que lhes sucede, o modo como se relacionam com as tradições, com uma continuidade que ultrapassa em muito a sua vida individual.

Empenhado em ultrapassar essas limitações, Kubler elegeu como um dos seus principais objectivos a proposta de modelos de conceptualização mais adequados. Para se referir à produção dos autores individuais propôs aquilo que designou como 'analogia das vias férreas': tal como num rede de caminhos-de-ferro, "a obra que cada homem produz durante toda a sua vida é também uma obra integrada numa série que se estende para além dele". Deste modo, deverá ficar claro que qualquer objecto depende, por um lado, do temperamento e preparação específicos do seu autor; por outro lado, do momento histórico no qual vive esse sujeito, de um "momento no fluxo da tradição"[91].

Para conceptualizar o devir histórico, Kubler recorre a um outro sistema de metáforas, retirado da Física e, em particular, da Electrodinâmica. Afirma que a transmissão do conhecimento ao longo da História se comporta como a "transmissão de um qualquer tipo de energia; com impulsos, centros geradores e pontos de relé; com incrementos e perdas no trânsito; com resistências e transformadores no circuito"[92]. De acordo com esta perspectiva, "a interpretação presente de qualquer acontecimento passado é, evidentemente, apenas mais um estádio da perturbação do impulso original"[93]. São considerados 'relés' (pontos de transferência) todos os sujeitos implicados no processo de transmissão histórica, uma vez que estes se comportam tanto

---

90 George Kubler, *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*, 1962, (versão port.: *A Forma do Tempo*, 1990, p. 21).

91 Idem, *Ibidem*, p. 18-19.

92 Idem, *Ibidem*, p. 22.

93 Idem, *Ibidem*, p. 35.

como receptores de sinais como seus emissores. "Cada relé implica a ocorrência de alguma deformação do sinal original. Alguns pormenores parecem insignificantes e são suprimidos no relé; outros ganham uma importância que lhes é conferida pela sua relação com acontecimentos que ocorrem no momento do relé, e por isso mesmo são exagerados. Por razões de temperamento, um determinado relé pode querer salientar os aspectos tradicionais do sinal; outro porá em relevo o que há de novo nele. [...] Cada relé, voluntária ou involuntariamente, deforma o sinal consoante a sua própria posição histórica. O relé transmite um sinal compósito, formado em parte pela mensagem tal como foi recebida, mas também por impulsos gerados pelo próprio relé"[94].

Kubler salvaguarda a intervenção intencional do agente humano ao reclamar que, no estudo da história dos objectos, seja atribuída uma posição central à noção de finalidade e que o desejo seja entendido como o motor de toda a actividade produtiva. Se, por um lado, "podemos ter sempre a certeza de que qualquer objecto feito pelo Homem é uma solução para um problema, uma solução para uma finalidade determinada"[95], é igualmente certo que "a inércia natural do Homem só pelo desejo é vencida, e nenhum objecto é feito se não for desejado"[96]. Os 'problemas' a que Kubler se refere, e aos quais os objectos que o homem produz procuram dar solução, têm origem nas necessidades humanas. São, por vezes, problemas de natureza racional; outras vezes, de natureza artística. A busca de soluções traduzir-se-á, numas situações, em objectos técnicos (úteis), noutras, em objectos estéticos ("poéticos, belos e inúteis", nas suas palavras), sem diferenças fundamentais entre si[97]. Por outras palavras, a única distinção entre "as invenções úteis e as invenções artísticas corresponde à diferença entre mudar o meio e mudar as nossas percepções do meio"[98].

---

94 Idem, *Ibidem*, p. 37.

95 Idem, *Ibidem*, p. 21.

96 Idem, *Ibidem*, p. 13

97 Idem, *Ibidem*, p. 21.

98 Idem, *Ibidem*, p. 100. Carlos Martí Arís desenvolve uma interpretação similar (a partir da distinção dos '3 Mundos' teorizada em Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, 1972): "a principal finalidade da ciência é formular teorias e explicações que nutram o mundo 3, incorporando nele novos objectos abstractos e inteligíveis. Mas a acção da ciência não se detém aí, mas, uma vez alcançado esse ponto, gera, mediante o

Os esforços para a resolução dos problemas colocados ao Homem, ao longo da história, resultam num encadeado de soluções sucessivas. Através das diversas fases da sua satisfação, as necessidades são recorrentes e os problemas persistem[99]. Todo e qualquer objecto representa, portanto, uma solução específica e "aponta para a existência de um problema para o qual houve outras soluções, e que outras soluções para o mesmo problema serão, muito provavelmente, inventadas, depois da solução que tenhamos em vista. Como as soluções se vão acumulando, o problema altera-se"[100]. Isto é quando as soluções de um problema se multiplicam, mudam os dados do problema e este transforma-se num problema diferente[101].

Vemos, deste modo, que Kubler admite a existência de diversas origens possíveis para a mudança. A mudança pode ser gerada pela intervenção deliberada do agente criador, quando este actua enquanto 'relé' do processo de transmissão histórica. Pode ser, por outro lado, uma consequência não intencional - não deliberada - da acção (uma vez que cada solução implica, necessariamente, a redefinição do problema de partida). As transformações ocorridas no contexto da acção são uma outra fonte possível para a mudança. Devido a interferências que, na sua maior parte, estão fora do controlo do sujeito, entre cada momento e o momento seguinte, as condições do contexto não se renovam de modo completo e idêntico; surgem mudanças, irregulares e inesperadas, que, pela sua acumulação, impedem a repetição fiel de qualquer padrão[102]. Estão neste caso os desenvolvimentos tecnológicos que "alteram o repertório dos recursos – materiais possíveis, métodos de manufactura, engenhos mecânicos, componentes e outros – à disposição do projectista",

---

caminho inverso das projecções e das aplicações técnicas, uma série de processos que influem decisivamente no mundo 1 dos objectos físicos". Por outro lado, "a principal finalidade da arte é a de produzir objectos físicos singulares e específicos que possuam a peculiar propriedade de realimentar o campo do conhecimento humano, explorando nele dimensões insuspeitadas ou facetas latentes". Cf. Carlos Martí Arís, *Las Variaciones de Identidad. Ensayo sobre el Tipo en Arquitectura*, 1993, p. 42.

99 Cf. George Kubler, *Op. cit.*, p. 78.

100 Idem, *Ibidem*, pp. 53-54.

101 Cf. François Burkhardt, "Editoriale", *Domus*, n.º 795, Jul./ Ago. 1997, pp. 2-3.

102 Cf. George Kubler, *Op. cit.*, p. 85.

bem como "as mudanças sociais ou culturais [que] alteram talvez as solicitações funcionais para cuja satisfação se projecta o artefacto"[103].

Sequências formais

Kubler sublinha que, no universo dos artefactos humanos, "tudo o que se faz agora constitui uma réplica ou uma variante de algo que foi feito há algum tempo e que, por sua vez, também foi réplica ou variante de outros objectos, tudo isto num movimento incessante desde o dealbar da era humana"[104]. Assim se constitui aquilo que Kubler designa como 'sequência formal', ou seja, uma "rede histórica de repetições do mesmo traço, gradualmente alteradas"[105]. O termo 'sequência' é aqui usado de acordo com o jargão matemático, e refere-se a uma classe aberta de acontecimentos[106]. As fronteiras que delimitam as sequências formais "movem-se continuamente e continuarão a mover-se enquanto os homens fizerem história"[107]. Mesmo quando existe um período de estabilização, não pode declarar-se o seu encerramento definitivo. A renovação, a revisão ou a reactivação poderão ocorrer, sempre que estejam reunidas as condições que permitam, mas o momento em que tal irá concretizar-se será sempre imprevisível[108].

A identificação deste tipo de sequências "assinala cadeias de acontecimentos ligados entre si", exigindo que a biografia e o contributo de cada autor sejam considerados em termos da sua situação histórica precisa. A noção de sequência formal "acentua a coerência interna dos acontecimentos, ao mesmo tempo que mostra a natureza esporádica, imprevisível e irregular da sua ocorrência"; o facto de existirem "condições para que um acontecimento se dê não garante a ocorrência desse acontecimento"[109]. A responsabilidade última da acção pertence ao agente individual confrontado, em cada momento, com "um sem número de opções ao nível da volição e da acção. [...] O instante

---

[103] Philip Steadman, *Op. cit.*, p. 281.

[104] George Kubler, *Op. cit.*, p. 14.

[105] Idem, *Ibidem*, p. 58.

[106] Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 54, 76.

[107] Idem, *Ibidem*, p. 55.

[108] Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 55, 71, 143.

[109] Idem, *Ibidem*, p. 56.

admite apenas uma acção, as restantes acções possíveis permanecem por realizar"[110].

Kubler questiona a ideia convencional de uma recorrência cíclica necessária entre uma 'tradição' e a 'revolta' que se lhe opõe, segundo a qual, "a revolta liga-se à tradição através de um movimento circular, com a revolta transformando-se em tradição e esta dando depois origem a fracções revoltosas e assim por diante indefinidamente"[111]. Para ultrapassar esta sugestão, propõe que o termo 'tradição' seja substituído pela designação 'sequências guiadas', para referir aquelas sequências que dependem explicitamente de modelos retirados do passado e que constituem a substância da história. A estas contrapõem-se a 'sequências auto-determinadas', que podem resultar da contestação e de movimentos de dissidência auto-determinados – a 'revolta' -, mas que, sobretudo se traduzem em comportamento inventivo e em rupturas[112]. Estas são sequências necessariamente mais raras e breves, que acabam por perder intensidade, quer porque se misturam na anterior tradição, quer porque se transformam, elas próprias, em novas sequências guiadas (em carisma rotinizado, diria Weber).

Tradição: retenção ou rejeição

Em termos que parecem retomar o discurso de Bourdieu, Kubler aborda a relação entre as práticas dos agentes e a estrutura que as condiciona sem que estes disso tenham consciência. Cada sujeito, ao procurar resolver um problema concreto, encontra-se numa situação histórica específica e responde com uma solução na lógica dessa situação. De tal modo, diz Kubler, que "o artista não é um agente livre obedecendo unicamente à sua própria vontade. A sua situação é rigidamente determinada por uma cadeia de acontecimentos

---

[110] Idem, *Ibidem*, p. 33.

[111] Idem, *Ibidem*, p. 161.

[112] Esta distinção entre 'sequências guiadas' e 'sequências auto-determinadas', ao colocar o acento na opção entre conformidade e contestação, distancia-se daquela que Christopher Alexander viria a adoptar, entre o projecto 'não-autoconsciente' (supostamente, o seguido nas sociedades primitivas, no artesanato tradicional e na arquitectura vernácula) e o 'autoconsciente' (dos actuais designers e arquitectos profissionais), traduzida nos termos de Amos Rapoport como 'processo selectivo' e 'processo instrutivo' (cf. Christopher

anteriores. A cadeia é invisível para ele, e limita a sua acção. O artista não tem consciência dela enquanto cadeia, mas apenas [...] como a força dos acontecimentos que o precedem. As condições impostas por estes acontecimentos anteriores exigem-lhe, ou que siga obedientemente o caminho da tradição, ou então que se rebele contra a tradição. Em nenhum dos casos pode a sua decisão ser livre: é uma decisão ditada por acontecimentos precedentes, de cuja extraordinária importância só se apercebe diminuta e indirectamente, e pelas suas próprias peculiaridades congénitas de temperamento"[113]. Em cada geração, os sujeitos apenas têm oportunidade de passar dos objectivos anteriormente alcançados para as novas possibilidades cujos contornos se lhes tornaram visíveis, movendo-se "da posição acabada de conquistar para a posição seguinte"[114]. A biografia e a obra de um autor definem-se, justamente, através desta "acomodação gradual entre temperamento e oportunidade formal"[115].

A acção de um sujeito em cada momento passa pela relação que estabelece com o material de que dispõe no presente, que por sua vez resulta do processo histórico que o antecede (incluindo a sua vivência individual no grupo ao qual pertence, a sua formação, todas as referências culturais que acumulou). O sujeito irá optar por uma atitude de 'retenção', que se traduz em repetir aquilo que já existe, mantendo a tradição; ou por uma atitude de 'rejeição' que se traduz em ruptura com a tradição e implicará a 'invenção'. Segundo Kubler, retenção e rejeição pertencem a um campo de forças dominado pelas necessidades humanas cujos "pólos são apetite e repleção, prazer e repulsa". A decisão de rejeitar algo corresponde a "uma inversão de valores": algo que foi necessário passa a ser considerado refugo; algo que foi valioso não tem mais préstimo; aquilo que foi desejado passa a causar repugnância; o belo é visto como feio[116]. O acto de rejeitar "corresponde a um

---

Alexander, *Notes on the Synthesis of Form,* 1964; cf. Amos Rapoport, "Cultura, Arquitectura y Diseño", *Arquitectonics*, n.º 5, Fev. 2003, pp. 114-5).

113 George Kubler, *Op. cit.*, pp. 72-73.

114 Idem, *Ibidem*, p. 124.

115 Idem, *Ibidem*, p. 121.

116 Idem, *Ibidem*, p. 110. Cabe aqui invocar-se a semelhança com a posição de Giulio Carlo Argan, quando defende que "nunca se faz um projecto 'para', mas sempre 'contra' alguém ou alguma coisa [...]. Projecta-se contra alguma coisa que existe, a fim de que haja mudança. Não pode fazer-se um projecto em apoio de qualquer coisa que não existe; não

momento terminal na formação gradual de um estado mental. Esta atitude é composta por familiaridade e desagrado: o utente de um objecto conhece as limitações e a incompletude desse objecto. O objecto apenas satisfaz uma necessidade do passado sem corresponder a novas necessidades. O utente torna-se consciente de possíveis melhorias, ao reparar muito simplesmente na ausência de correspondência entre objectos e necessidades"[117]. Kubler verifica que "o enquadramento simbólico da existência muda muito mais lentamente do que as suas exigências utilitárias"[118]. Por conseguinte, verificar-se-á uma tendência para rejeitar os utensílios – os objectos considerados unicamente funcionais – de um modo mais definitivo que os objectos de fruição - aqueles que são produzidos tendo em vista uma experiência emocional e significante.

Um acto de rejeição pode determinar a interrupção de uma sequência, tal como um acto de invenção a inicia. Mas, para além da rejeição, a ocorrência de classes formais abandonadas, suspensas ou em estado de decadência pode ser provocada por outros actos de ruptura. É o caso da negligência (como quando um indivíduo de carácter percursor produz uma solução para uma necessidade geral muito antes de a maioria sentir essa necessidade, deixando em suspenso o seu contributo para a definição futura dessa necessidade). Ou, ainda, o caso da conquista, política ou militar, quando as instituições do grupo vencido são destruídas e substituídas pelas instituições do vencedor, que as impõe[119].

Objectos originais e réplicas

Segundo Kubler, os objectos resultantes da produção humana estabelecem com a sequência formal na qual se integram uma relação que pode distinguir-se em dois tipos fundamentais. Por um lado, existem 'objectos originais', cuja criação envolve 'invenção radical', ou seja, uma ruptura deliberada face à tradição. Por outro lado, existem as réplicas, e todo um sistema de

---

o fazemos para aquilo que se seguirá à revolução, mas para a própria revolução, contra a conservação sob todas as suas formas". Giulio Carlo Argan, "Progetto e Destino", 1964, (versão fr.: *Project et Destin*, 1993, p. 50).

117 George Kubler, *Op. cit.*, pp. 110-11.

118 Idem, *Ibidem*, p. 111.

119 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 147.

"reproduções, cópias, reduções, transferências e derivações"[120], resultado de um processo de multiplicação que é desenvolvido na esteira dos objectos originais. Estas réplicas "variam em relação aos seus arquétipos devido a pequenas descobertas, baseadas em simples confrontações com o que já foi feito"[121], por vezes "divergências mínimas e não premeditadas"[122]. Através de um processo de réplicas, um mesmo objecto original poderá estar na origem de sequências paralelas bem distintas, as quais, por seu lado, poderão voltar a fundir-se, mais tarde, em certas condições[123].

Para Kubler, a hesitação, em cada instante, entre a réplica e a invenção reflecte a própria natureza humana, dividida entre retenção e rejeição, isto é, "entre o desejo de voltar ao modelo conhecido e o desejo de lhe fugir através de uma nova variação"[124]. Mas Kubler acredita que a massa de réplicas corresponde necessariamente à existência de um vasto público que "reconhece apenas aquilo que existe", independentemente do desejo ou da condenação da mudança. Bem pelo contrário, os inventores e artistas destacam-se do público anónimo pelo facto de terem uma mente "virada sobretudo para futuras possibilidades"[125]. Kubler aplica os conceitos de réplica ou de original tanto aos objectos como aos actos, uma vez que considera os produtos físicos do comportamento humano – os objectos - como unidades fundamentais do comportamento e equivalentes às próprias acções.

Como em todos os acontecimentos repetitivos, a deriva das réplicas em relação ao seu arquétipo pode ser entendida como um "lento movimento histórico"[126]. Na verdade, porém, "a réplica tem a ver com a regularidade e o tempo; a invenção, com a variação e a história". São os acontecimentos recorrentes que nos permitem perceber o tempo; a variedade e a mudança imprevisíveis estão na base da nossa consciência da história: "sem mudança não há história; sem regularidade não há tempo. [...] O tempo é o

---

120 Idem, *Ibidem*, p. 60.

121 Idem, *Ibidem*, p. 101.

122 Idem, *Ibidem*, p. 102.

123 Cf. Philip Steadman, *Op. cit.*, p. 276.

124 George Kubler, *Op. cit.*, p. 103.

125 Idem, *Ibidem*, p. 119.

enquadramento regular para os caprichos da história". A replicação estabelece a ligação entre o passado e o presente e traduz-se em coesão: "o universo mantém a sua forma ao ser perpetuado em formas que se assemelham umas às outras"[127].

É também a replicação que permite as associações simbólicas. A identidade de um símbolo entre os seus utentes "depende da comum aptidão destes últimos para atribuir o mesmo significado a uma dada forma. A pessoa que usa um símbolo fá-lo na expectativa de que outros procedam à mesma associação que ele, e de que as semelhanças entre as interpretações dos símbolos feitas pelas pessoas tenham mais peso que as diferenças". De um modo geral, a experiência humana – incluindo os objectos, os actos, os símbolos – baseia-se mais em "réplicas que mudam gradualmente através de alterações mínimas" do que em "saltos abruptos de invenção"[128]. Uma sociedade na qual cada indivíduo tivesse liberdade para variar as suas acções sem limites e indefinidamente, feita só de invenção e excluindo as réplicas em absoluto, significaria o caos[129].

Considerando que "cada acto participa da invenção ao porvir e ao afastar-se da acção precedente da sua classe", pode afirmar-se que "a invenção é algo de disponível a toda a gente e em qualquer momento"[130]. Tal como Giddens virá a reconhecer o laço estreito que une rotina e mudança, Kubler defende que a invenção forma "um todo com a humilde substância do comportamento quotidiano, e é no âmbito desse todo que exercemos a liberdade de variar um pouco as nossas acções"[131]. De facto, o limite entre réplica e invenção não pode ser estabelecido de um modo claro e absoluto. Na realidade, como vimos, "nunca nenhum acto é completamente novo, nunca nenhum acto pode ser realizado sem variação. Em qualquer acto, a fidelidade ao modelo e o abandono desse mesmo modelo encontram-se inextricavelmente misturados,

---

126 Idem, *Ibidem*, p. 102.

127 Idem, *Ibidem*, pp. 103-04.

128 Idem, *Ibidem*, p. 106

129 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 98, 103-04.

130 Idem, *Ibidem*, p. 98.

131 Idem, *Ibidem*, p. 93.

em proporções que garantem uma repetição reconhecível, juntamente com as variações mínimas que o momento e as circunstâncias permitirem. Como é evidente, quando a variação em relação ao modelo excede as características da cópia fiel, então estamos perante uma invenção"[132]. Ou seja, "uma sequência [formal] pode dar lugar a outra, quando um elemento da composição da sequência inicial é significativamente alterado"[133]. Por outro lado, mesmo os objectos originais ocorrem, frequentemente, em sequências formais, pressupondo que "as invenções não são acontecimentos isolados, mas sim posições encadeadas cujas conexões podemos formular"[134].

Conceptualizada como parte de uma sequência, cada invenção representa uma nova posição serial, em função da qual "os produtos de posições anteriores tornam-se obsoletos ou ultrapassados. No entanto, as posições anteriores são parte da invenção, porque, para chegar à nova posição, o inventor tem de reagrupar os seus componentes através de um discernimento intuitivo que transcende as posições precedentes na sequência"[135]. É a nossa posição serial em cada momento - o estado presente do conhecimento – que determina os limites da nossa capacidade para aceitar novos conhecimentos: se, por um lado, nunca "nenhuma invenção excede o potencial da sua época", é também certo que "quanto mais sabemos, mais conhecimentos novos podemos aceitar"[136].

Daqui decorre que a fortuna reservada a cada invenção não pode ser antecipada; ela depende da aceitação, ou não, da inovação, em confronto com o meio, com um 'vasto público' que terá, ou não, a disposição para impulsionar um eventual processo de replicação. Apenas o futuro confirmará se uma invenção terá desenvolvimentos, se a sequência na qual ela se inscreve será prolongada a partir da nova posição que conquistou; se o será de imediato ou

---

132 Idem, *Ibidem*, p. 103.

133 Idem, *Ibidem*, p. 70.

134 Idem, *Ibidem*, p. 120.

135 Idem, *Ibidem*, p. 93.

136 Idem, *Ibidem*, p. 95. Para a continuidade deste fenómeno na sociedade contemporânea, em particular quanto à apropriação do espaço da habitação e à recepção das artes plásticas, veja-se, respectivamente, Michel Pinçon, *Besoins et* Habitus. *Critique de la Notion de Besoin et Theorie de la Pratique*, 1979, p. 37; Paul Di Maggio, "Classification in Art", *American Sociological Review*, vol. 52, Ago. 1987, p. 444.

num prazo mais ou menos dilatado; se ficará em suspenso, aguardando que sejam reunidas as condições favoráveis à sua reactivação; ou se será ela o elemento em falta, capaz de viabilizar a reactivação de antigas sequências adormecidas[137]. Portanto, para o estudo da história dos objectos, tal como Kubler o defende, importa tanto o momento da invenção - a criação do objecto original - como o processo de replicação que o transformará em comportamento tradicional[138]. O objectivo principal da História não será apenas o de proceder à classificação das formas, mas sim o de "identificar e reconstituir um problema particular que encontra uma solução sob a forma de uma qualquer acção ou objecto"[139].

Os processos de repetição, de rejeição e de invenção são, em grande medida, condicionados pelas atitudes das sociedades e dos grupos em relação a eles. Com frequência, a invenção é "vista como um perigoso afastamento da rotina ou como um mergulho irreflectido no desconhecido". Muitas sociedades preferem, assim, "premiar a repetição ritual, em vez de permitirem as variações inventivas"[140]. A rotina – a repetição – tem uma estrutura social que é "invisível e dotada de muitas camadas". Cada indivíduo está cercado por deveres rotineiros que se prendem com a sua própria existência biológica; como elemento de um núcleo familiar está preso e protegido por uma outra concha de rotina, menos densa. Seguem-se-lhe a escala do bairro, da cidade, da região, do país, da civilização. "Cada camada de rotina, sucessivamente mais alargada, consolida a protecção contra a ruptura que a originalidade representa. [...] Algumas pessoas têm menos conchas de rotina a envolvê-las, mas nenhuma está totalmente livre delas"[141].

As personalidades inovadoras não encontram condições favoráveis para a sua manifestação em lugares onde o não-conformismo implica graves punições (como nas sociedades tribais ou nas cidades de província, na terminologia de

---

137 Cf. George Kubler, *Op. cit.*, p. 66, 70-71, 145.

138 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 16.

139 Idem, *Ibidem*, p. 21.

140 Idem, *Ibidem*, p. 98.

141 Idem, *Ibidem*, p. 104.

Kubler)[142]. Pelo contrário, os centros de poder mais ricos oferecem-lhes possibilidades de carreira e estimulam uma exploração rápida das diversas classes de formas. Aí se reúnem as oportunidades de formação e de treino, uma grande diversidade de sequências formais activas nas quais o indivíduo pode integrar-se, bem como as fontes de patrocínio e de encomenda[143]. Para o êxito dos inovadores é também determinante o seu talento, que é uma predisposição inata: "um aluno talentoso revela-se mais cedo; domina a tradição mais rapidamente; as suas invenções surgem mais fluentemente do que as dos seus colegas sem talento"[144].

Comentários críticos

Kubler distingue duas categorias nos processos de invenção. Por um lado, identifica uma categoria mais rara, a que chama 'invenção radical', na qual "o investigador constrói o seu próprio sistema de postulados e lança-se na descoberta do universo que só esses postulados podem desvendar". Aquilo que é familiar e conhecido confronta-se então com o desconhecido, com o hipotético, com coordenadas novas, nunca experimentadas, com linhas de orientação não testadas. Uma outra categoria de invenção, mais frequente, é aquela que procede através da intersecção ou da confrontação entre corpos de conhecimento anteriormente já conhecidos mas disjuntos entre si. Dessa intersecção entre práticas tradicionais distintas, ou do confronto entre várias posições sem relação anterior, podem resultar extensões de um princípio existente ou interpretações inéditas, inovadoras[145]. Entre os processos

---

142 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 131-32.

143 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 131-33. Esta é uma relação que continua a verificar-se no mundo contemporâneo e globalizado. As elites são atraídas pelos centros metropolitanos porque estes "continuam a oferecer as melhores oportunidades de aperfeiçoamento pessoal, *status* social e auto-satisfação aos imprescindíveis profissionais liberais de nível superior - desde boas escolas para os seus filhos a uma adesão simbólica ao grande consumo, inclusive de arte e entretenimento"; Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2000 (versão port.: *A Sociedade em Rede*, 2005, p. 503). Em resultado, a geografia da produção da Internet é a geografia da inovação cultural, que continua, centrada nos principais centros urbanos do mundo. Cf. Idem, *The Internet Galaxy*, 2001 (versão port.: *A Galáxia Internet.*, 2004, p. 262).

144 George Kubler, *Op. cit.*, p. 19.

145 Idem, *Ibidem*, pp. 99-100. Confirmando esta perspectiva, Steadman afirma que a inovação radical (isto é, algo que ultrapassa da mudança lenta e gradual) pode ser alcançada através de duas classes de operações mentais: uma que ultrapassa o conhecido, a partir de um corpo de conhecimento proporcionado por uma gama de soluções aparentadas da

culturais deste tipo contam-se aqueles que ocorrem em contextos de contacto entre culturas diversas (em consequência de viagens, migrações, colonização...).

Contudo, a esta valorização positiva da intersecção e do confronto entre culturas, contrapõe Kubler uma perspectiva negativa da sociedade colonial. Contraditoriamente, define-a "como uma sociedade em que não ocorrem grandes descobertas ou invenções, em que a principal iniciativa vem de fora da sociedade e não do seu seio", onde a substituição de hábitos anteriores por novas rotinas conduz a desenvolvimentos suspensos, a descontinuidades, a séries incompletas, concluindo que "todas as situações coloniais pertencem à massa de réplicas"[146]. Bem pelo contrário, tem sido reconhecido que os fenómenos de retenção e de rejeição culturais que caracterizam as situações de colonização, não são desprovidos de invenção. Esses são os processos que a literatura antropológica clássica designou como 'aculturação' e que, mais recentemente, vêm sendo estudados como 'transculturação', 'crioulização', 'mestiçagem' ou 'hibridação'[147]. As configurações culturais que deles resultam são agora valorizadas como demonstrações de criatividade, sínteses de mundos culturais diversos entre si, inovadoras e distintas dos respectivos pontos de partida; e não apenas como versões degradadas, deturpadas e menores, das culturas das metrópoles, nem tão pouco como meras contaminações das culturas indígenas pelos valores das potências colonizadoras (trata-se, em suma, de *habitus* reestruturados, ou reconfigurados e recompostos).

Kubler revela os seus preconceitos (etnocêntricos) em outras passagens ainda. Como quando afirma que os resultados de um processo de replicação "podem ser descritos como movimentos que convergem ou divergem da qualidade". O

---

qual é extraído uma teoria generalizadas dessa classe; outra que procede pelo princípio de fusão e/ ou recombinação, criando novos tipos de objectos através da união de outros já existentes. Cf. Philip Steadman, *Op. cit.*, p. 283.

146 George Kubler, *Op. cit.*, pp. 150-51.

147 Veja-se, por exemplo, Ulf Hannerz, "The World in Creolisation", *Africa. Journal of the International African Institute*, Vol. 54, n.º 4, 1987, pp. 546-559; Ignacy Sachs, "Aculturação", *in* Ruggiero Romano (dir.), *Enciclopédia Einaudi*, (versão port.: *Enciclopédia Einaudi*, 1999; vol. 38, pp. 416-429); Néstor García Canclini, *La Globalización Imaginada*, 1999; François Laplantine e Alexis Nouss, *Le Métissage*, 1997 (versão port.: *A Mestiçagem*, 2002); Maria Helena Varela, "Mestiçagens em Português: Heterologias, Heteronímias e Antropofagias", *Cultura*, vol. 15, 2002, pp. 271-88.

acréscimo de qualidade corresponderá a situações nas quais "o autor de uma réplica enriquece o seu modelo acrescentando-lhe novos primores"; pelo contrário, existirá uma "quebra de qualidade quando o autor reduz a perfeição da réplica, seja por pressões económicas ou por causa da sua inabilidade em compreender todo o alcance ou significado do modelo"[148]. Neste contexto, as ideias de 'qualidade', 'enriquecimento', 'primor', 'perfeição' ou 'habilidade' para entender um modelo de referência, não resultam apenas ambíguas como desadequadas à compreensão dos processos aos quais se pretende aplicá-las. Pressupõem um modelo de progresso não só unidireccional mas também unilinear, implicando juízos de valor produzidos a partir de um ponto de vista que se toma como qualitativamente superior.

Num outro ponto do texto, é estabelecida uma distinção absoluta, não matizada, entre a educação artesanal tradicional e o trabalho de invenção artística. Em clara contradição com o tecido mais complexo e fino que constrói para se referir à interrelação entre replicação e invenção, entre criação individual e intenção colectiva, Kubler afirma então que a educação artesanal "exige apenas acções repetitivas" e que "constitui a actividade de grupos de alunos realizando acções idênticas", enquanto a invenção artística "depende do abandono de toda e qualquer rotina" e "pressupõe os esforços solitários de pessoas individuais"[149].

Uma das principais fontes destas fragilidades radica no facto de Kubler limitar a sua observação aos objectos enquanto referências formais disponíveis no universo dos indivíduos que são produtores de objectos (os 'autores'). É uma atenção duplamente exclusiva porque incide, por um lado, somente sobre os aspectos formais, por outro, somente sobre os criadores. Os fenómenos de retenção e de rejeição protagonizados por estes criadores ocultam a relação estabelecida entre os objectos e aqueles que os encomendam, adquirem e utilizam – aqueles a que Kubler atribui a designação genérica de 'vasto público'. Assim sendo, não se cria disponibilidade para a observação do uso dos objectos e dos seus significados; dos gostos, preferências, escolhas e

---

148 George Kubler, *Op. cit.*, p. 108.

149 Idem, *Ibidem*, p. 29.

recusas; das incompreensões e dos usos não previstos, desencadeadores de mudança e de inovação. Em suma, ignora-se os efeitos que a recepção, a apropriação e o consumo dos objectos existentes podem induzir sobre a produção de objectos futuros.

Kubler destaca, é certo, a importância dos fenómenos de replicação (e, por isso, recusa o termo 'cópia', substituindo-o por 'réplica'). Contudo, não reconhece nesses fenómenos algo que vá para além de uma recepção relativamente passiva; toma-os como equivalentes a retenção e portanto a conservação da tradição. Na realidade, porém, face a uma inovação, o processo de replicação implica uma escolha deliberada entre diversas opções disponíveis. Nesses casos, a replicação adquire um carácter activo, onde retenção e rejeição se combinam em simultâneo. Poderá reter-se a tradição, com a consequente rejeição da mudança; ou, pelo contrário, pode ser replicado o objecto inovador, iniciando a sua rotinização, com a consequente rejeição da tradição anteriormente vigente.

LEROI-GOURHAN: INVENÇÃO E ADOPÇÃO

Um entendimento mais compreensivo destes processos é aquele que encontramos nas obras pioneiras do antropólogo francês André Leroi-Gourhan (1911-1986), publicadas ainda na década de 1940[150]. Leroi-Gourhan dedicou-se ao estudo da história dos objectos de produção humana do ponto de vista da tecnologia. Centrou-se no universo dos 'objectos úteis', os utensílios, e dos "meios elementares de acção sobre a matéria" anteriores à invenção da máquina a vapor. Os inúmeros exemplos que usa para ilustrar o seu modelo foram recolhidos entre culturas de todo o mundo.

Tal como Kubler, Leroi-Gourhan valoriza a rotina e a repetição (como acção inscrita numa estrutura). Porém, ao abordar o problema da origem da inovação, considera tanto os processos de 'invenção' ocorridos no interior de um grupo como os processos de 'adopção' (ou de 'recepção') dessa inovação por parte de outros grupos, na sequência dos contactos estabelecidos entre

---

[150] André Leroi-Gourhan, *Évolution et Techniques: L'Homme et la Matière; Milieu et Techniques*, 1943-45. E também Idem, *Le Geste et la Parole: Technique et Langage; La Mémoire et les Rythmes*, 1964-65.

eles. Ou seja, reconhece a importância dos processos de 'difusão' da inovação, que implicam uma dimensão espacial e um diferencial entre culturas. Deste modo, algo que, de acordo com o modelo de Kubler, podia entender-se como constituindo apenas um fenómeno de replicação, estático e anti-histórico, é valorizado como fonte de inovação e de dinamismo. A ausência de inovação (isto é, a 'retenção', com sentido conservador, nos termos de Kubler) é conceptualizada por Leroi-Gourhan como 'inércia técnica'.

Meio interno e meio externo. Adopção e invenção

Segundo Leroi-Gourhan, qualquer facto material observável é determinado pelas relações entre aquilo que designa como 'meio interno' e 'meio externo'. O meio interno será tudo aquilo que, para determinado grupo humano em cada momento temporal dado, constitui o seu capital intelectual[151]: "uma mescla extremamente complexa de tradições mentais", em permanente processo de reajustamento. O meio interno é constituído, em parte, pelo meio técnico, que reúne o conjunto de materiais, modos de acção, gestos e cadeias operatórias disponíveis no grupo. O meio externo de um grupo inclui "tudo aquilo que rodeia materialmente o homem: meio geográfico, climático, animal e vegetal"[152], mas também os objectos e as ideias que podem provir de outros grupos humanos, com os quais estabelece contacto. Desta forma, Leroi-Gourhan entende que, no domínio da inovação tecnológica, a maior ou menor limitação imposta pelas matérias do meio natural é da mesma ordem que "a maior ou menor força de penetração do contributo, devida quer ao próprio objecto, quer ao grupo estranho que o impõe"[153].

Segundo Leroi-Gourhan, qualquer objecto de produção humana pode ser entendido, simultaneamente, "como uma resposta ao estímulo do meio externo ou como um ataque do meio técnico sobre a matéria"[154]. Mas o objecto é sempre "um elemento inerte, interposto entre o meio exterior e o grupo

---

151 O 'meio interno' seria aquilo que Giddens designa como 'consciência prática' (e Bourdieu como *habitus*), mas que não exclui necessariamente a 'consciência discursiva'. Admite-se que ao estudar as sociedades tradicionais, Leroi-Gourhan sobreponha a consciência prática às dimensões discursivas da cultura.

152 André Leroi-Gourhan, *Évolution et Techniques*, 1943-45 (versão port.: *Evolução e Técnicas*, vol.2, "O Meio e as Técnicas", 1984, p. 254).

153 Idem, *Ibidem*, p. 280

humano"; é "um suporte inanimado no qual estão claramente marcados os traços do conflito entre o homem e a matéria"[155]. Nesta relação, é sempre o meio interno que toma a iniciativa, produzindo objectos, não "de uma forma automática, por um reflexo estereotipado, mas sim através de sucessivas intenções, que se traduzem em objectos cada vez mais aperfeiçoados, em invenções progressivas"[156]. Por outras palavras, o progresso tecnológico é fundamentalmente intencional, resultado da vontade e da acção humanas, não sendo determinado de modo mecanicista pelo meio externo.

Assim, a materialização de um objecto inovador é o resultado de uma intenção técnica que se traduz através de actos mentais aos quais Leroi-Gourhan dá o nome de 'associações'. São as associações que estão na origem de toda a inovação; sem elas "o meio interno fica reduzido a um depósito de tradições incoerentes e a intenção remetida ao papel de reflexo"[157]. Quando existe "um problema implicitamente colocado pelo meio interno"[158], desencadeia-se a busca de uma solução, que tanto poderá surgir através de um processo de 'adopção' como de 'invenção', o que, na prática torna secundário o esforço para discriminar estes fenómenos entre si[159]. Em ambos os casos, é necessária a existência de um meio favorável: "o grupo só inventa se estiver de posse dos elementos preexistentes suficientes para basear a inovação"[160]; de modo análogo, só pode adoptar quando o seu meio técnico está apto a receber a inovação em causa. Em muitas situações, os processos de invenção e de adopção fundem-se de tal modo que é difícil destrinçá-los. Num outro nível de análise, quando grupos diferentes possuem objectos com formas idênticas, torna-se por vezes impossível discernir se eles resultam de adopção, na sequência de contactos estabelecidos entre os grupos, ou se correspondem a invenções paralelas. Justifica-se pois que se admita existir uma certa

---

154 Idem, *Ibidem*, p. 279.

155 Idem, *Ibidem*, p. 253.

156 Idem, *Ibidem*, p. 298.

157 Idem, *Ibidem*.

158 Idem, *Ibidem*, p. 299.

159 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 296, 299-300.

160 Idem, *Ibidem*, p. 296.

identidade entre a invenção e a adopção, podendo falar-se, mais simplesmente, de 'inovação'[161].

Ao analisar o processo de invenção, Leroi-Gourhan distingue entre os "longos períodos de pequenas invenções" (equivalentes à 'replicação' da terminologia de Kubler) e as "curtas fases que levam à instauração de um novo estádio técnico"[162]. Os primeiros traduzem-se em processos de "lenta moldagem inconsciente, como se os objectos e os gestos correntes se moldassem progressivamente, no decurso do seu uso, ao sabor das tendências de uma colectividade cujos membros se adaptam mutuamente", dando origem àquilo que designa como 'formas quotidianas'. As transformações instantâneas, por seu lado, apesar de corresponderem ao sentido particular do grupo, resultam de actos de invenção individual e estão na raiz de 'formas excepcionais' que não se submetem rigidamente a uma tradição[163].

Se é certo que um acto de invenção constitui uma realização técnica individual, Leroi-Gourhan sublinha que é o meio interno do grupo que viabiliza esse contributo primordial do sujeito[164]. Quando o meio interno constrange o sujeito a reproduzir os actos da tradição, cria dificuldades ao despoletar da sua intenção criadora. Quando, pelo contrário, o meio interno é favorável, "cedo ou tarde, um membro mais favorecido do grupo executa as associações que permitem materializar a nova técnica"[165]. Uma vez que a invenção é orientada pelos limites do meio interno, ela produz-se "sempre no sentido da personalidade do grupo, como uma etapa de especialização acrescida"[166]. Pode afirmar-se que a invenção decorre de um acto de inteligência capaz de

---

161 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 273, 296, 300.

162 Idem, *Ibidem*, p. 288.

163 Cf. Idem, *Le Geste et la Parole*, 1964-65 (versão port.: *O Gesto e a Palavra*, vol.2, "Memória e Ritmos", 1985-87, p. 81).

164 Cf. Idem, *Évolution et Techniques*, 1943-45 (versão port.: *Evolução e Técnicas*, vol.2, "O Meio e as Técnicas", 1984, p. 292); Idem, *Le Geste et la Parole*, 1964-65 (versão port.: *O Gesto e a Palavra*, vol.2, "Memória e Ritmos", 1985-87, pp. 80-81).

165 Idem, *Évolution et Techniques*, 1943-45 (versão port.: *Evolução e Técnicas*, vol.2, "O Meio e as Técnicas", 1984, p. 300). Kubler coincide quanto a este ponto: o inovador "é o primeiro a detectar uma conexão [...]. Outro qualquer podia tê-lo feito" (George Kubler, *Op. cit.*, p. 93).

166 André Leroi-Gourhan, *Évolution et Techniques*, 1943-45 (versão port.: *Evolução e Técnicas*, vol.2, "O Meio e as Técnicas", 1984, p. 329).

concretizar "a série de associações mais propícia que o meio interno do grupo pode permitir" [167].

A invenção está, necessariamente, ligada a qualquer coisa preexistente que funciona como ponto de partida, mesmo que longínqua ou pouco evidente, sejam as tradições do próprio grupo ou as de um outro grupo; a invenção pura é impossível[168]. O acaso pode desempenhar um papel importante no processo de descoberta, "havendo muitas vezes associações imprevistas que dão o impulso inicial"[169]; mas a casualidade só será frutuosa se existir uma intervenção humana, inteligente e criativa, capaz de a reter, seleccionar e desenvolver.

Adopção: emissão e recepção

O termo 'adopção' é usado por Leroi-Gourhan para designar a aquisição, por parte de um determinado grupo, de elementos externos de origem humana. A adopção está ligada, de modo íntimo, ao mecanismo da difusão resultante dos contactos entre grupos humanos distintos. Importa notar que, contrariando uma imagem muito enraizada nos estudos antropológicos clássicos, Leroi-Gourhan entendia que "o isolamento não é a condição normal do grupo; [...] todos os grupos viveram e vivem sob a pressão constante dos seus vizinhos: é precisamente para escapar a esta acção dissolvente que o grupo desenvolve um esforço contínuo para manter a sua tensão interna, sendo através do mesmo que adquire características cada vez mais pessoais". Para um dado grupo, "a condição normal é pois um esforço constante de assimilação dos contributos externos"[170].

Para que a adopção se efective, é suficiente e necessário que um dos grupos envolvidos esteja em condições de oferecer uma dada inovação, e que o outro esteja em condições de a receber[171]. Num estádio inicial, "a adopção é apenas a simples transplantação de um elemento técnico novo para um meio interno que já dispõe dos meios necessários à sua imediata assimilação". Para que a

---

167 Idem, *Ibidem*, p. 284.

168 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 261.

169 Idem, *Ibidem*, p. 300.

170 Idem, *Ibidem*, p. 317.

171 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 322.

adopção dê origem a uma linha durável de objectos (ou seja, a réplicas, constituindo uma sequência formal, nos termos de Kubler), tem de responder a um certo número de condições. Em primeiro lugar, "deve preencher uma necessidade preexistente, ou melhor, satisfazê-la, ou então criar uma nova necessidade que seja compatível com a vida imediata do grupo; por outras palavras, a adopção tem de encontrar o meio favorável [...]. Depois de ter sido assimilado, o objecto surge-nos marcado por duas outras condições: teve de suportar o cunho pessoal do grupo que o adoptou [...] e vergar-se às exigências das matérias-primas do seu novo meio ambiente". Nestes casos, o objecto adoptado transforma-se num objecto do seu novo contexto, "imediatamente integrado nos seus mínimos pormenores", ou seja, absorvendo, desde o primeiro momento de apropriação – desde a primeira réplica - "tudo aquilo que o meio interno confere aos objectos já conhecidos"[172]. Um objecto adoptado de um grupo diferente sofre como que um "efeito de refracção" e resulta "impregnado dos vestígios deixados por todo o meio interno"[173].

Leroi-Gourhan recomenda que, nos estudos de história dos objectos, a atenção dispensada à "emissão dos temas por um determinado centro civilizador" seja substituída pelo estudo da "recepção desses temas por cada centro que os aceita ou rejeita"[174]; ou seja, que se privilegie um ponto de vista centrado sobre aqueles que recebem uma inovação, contrariando uma perspectiva exclusivamente focalizada sobre aqueles por quem essa inovação é cedida. Na base desta inversão está a convicção de que "aquilo que há de importante na adopção não é o objecto que penetra num novo grupo técnico, mas sim o destino que lhe reserva o meio interno"[175]. Leroi-Gourhan defende mesmo que esta investigação dos fenómenos de recepção deverá incidir, em particular, na "análise do fracasso da adopção", entendendo que o meio interno de um grupo se comporta "como um crivo através do qual tudo aquilo que nele se lançar ou passa ou fica retido"[176].

---

[172] Idem, *Ibidem*, p. 272.

[173] Idem, *Ibidem*, p. 260.

[174] Idem, *Ibidem*, p. 295.

[175] Idem, *Ibidem*, p. 270.

[176] Idem, *Ibidem*, p. 282.

Este é o factor que distingue fundamentalmente a perspectiva de Leroi-Gourhan da posição de Kubler, aquele que garante a sua actualidade e uma particular adequação ao entendimento dos processos que envolvem trocas culturais: uma notável flexibilidade quanto ao ponto de vista a adoptar, uma abertura ímpar aos fenómenos de apropriação e de consumo cultural. Porém, existem limitações de fundo quanto à possibilidade de aplicação desta conceptualização para além do universo para o qual foi concebida.

Rotina e remanescência. Tradição

Leroi-Gourhan conceptualiza o meio técnico como sendo "composto por elementos que se enriquecem com a invenção anterior e preexistem como base da invenção seguinte. A propriedade mais sensível do meio técnico é a continuidade, a possibilidade de mobilizar instantaneamente em todos os corpos técnicos esta ou aquela noção tradicional que pode concorrer para uma inovação"[177]. A rotina, ou inércia técnica, "assegura a conservação e a transmissão da personalidade adquirida"[178] pelo grupo através da remanescência (o objecto que sobrevive). Deste ponto de vista, a rotina não implica uma lacuna na evolução ou a antítese do progresso; pelo contrário, a rotina existe justamente para ceder[179]. O progresso pressupõe "a rotina como base da sobrevivência, mas uma rotina quebrada por inovações que a equilibram"; uma oposição entre "a ritmicidade das operações quotidianas e a evasão no domínio das operações excepcionais"; entre a segurança e a liberdade, entre a ordem e o caos[180].

Leroi-Gourhan acredita que a história da tecnologia assenta sobre o princípio do progresso material; que "no domínio técnico, os únicos aspectos transmissíveis por adopção são aqueles que marcam um aperfeiçoamento dos processos". Todas as excepções a esta regra poderão ser entendidas como fenómenos de 'regressão' em contextos cujo equilíbrio foi destruído em

---

177 Idem, *Ibidem*, p. 298.

178 Idem, *Ibidem*, p. 329.

179 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 320-21.

180 Idem, *Le Geste et la Parole*, 1964-65 (versão port.: *O Gesto e a Palavra*, vol.2, "Memória e Ritmos", 1985-87, p. 149).

resultado da guerra[181]. Esta leitura dos factos técnicos permite-lhe afirmar que, no campo da tecnologia, a tradição "quase nunca é um ideal, e nunca é uma prática totalmente consciente"[182]. As tradições técnicas cumprem o papel de "entregar um bloco técnico perfeitamente constituído à geração seguinte". Assim sendo, não se julga "estar a cometer qualquer traição aquando do eventual melhoramento dessa herança"; as remanescências são abandonadas inconscientemente, "à medida que as aquisições permitem continuar a assegurar a plenitude dos meios"[183]. Nesse processo, o grupo perde, "por vezes lentamente, mas sempre de forma irremediável, as suas características passadas". A resistência à inovação existirá sempre entre aqueles que pretendem manter o estádio anterior, sobretudo entre os elementos das gerações precedentes. Apesar disso, a inovação é integrada no fundo das tradições que serão legadas à geração seguinte. Podem registar-se também casos de recusa da adopção - de estagnação técnica - "quando um grupo se recusa a assimilar uma nova técnica; quando, mesmo apto para a assimilação, o meio não cria as associações favoráveis"[184].

De facto, se, no campo da tecnologia, pode admitir-se um modelo linear de progresso material cuja persecução se torna a explicação fundamental da mudança, o mesmo não pode ser generalizado a outros campos da actividade humana, nem a todas as épocas (e, certamente, não poderá sê-lo para a contemporaneidade, marcada pela mudança acelerada, pela possibilidade de difusão imediata da inovação à escala global, pela problematização constante das tradições). O próprio Leroi-Gourhan reconheceu que, em "determinados domínios da organização social ou religiosa em que o grupo sente intensamente a sua personalidade", esse grupo pode considerar "como ponto de honra agir em conformidade com os usos e costumes do passado"[185]. Nesses casos, a manutenção da tradição tornar-se-ia uma actividade activa e consciente.

---

[181] Idem, *Évolution et Techniques*, 1943-45 (versão port.: *Evolução e Técnicas*, vol.2, "O Meio e as Técnicas", 1984, p. 231).

[182] Idem, *Ibidem*, p. 320.

[183] Idem, *Ibidem*, p. 259.

[184] Idem, *Ibidem*, p. 320.

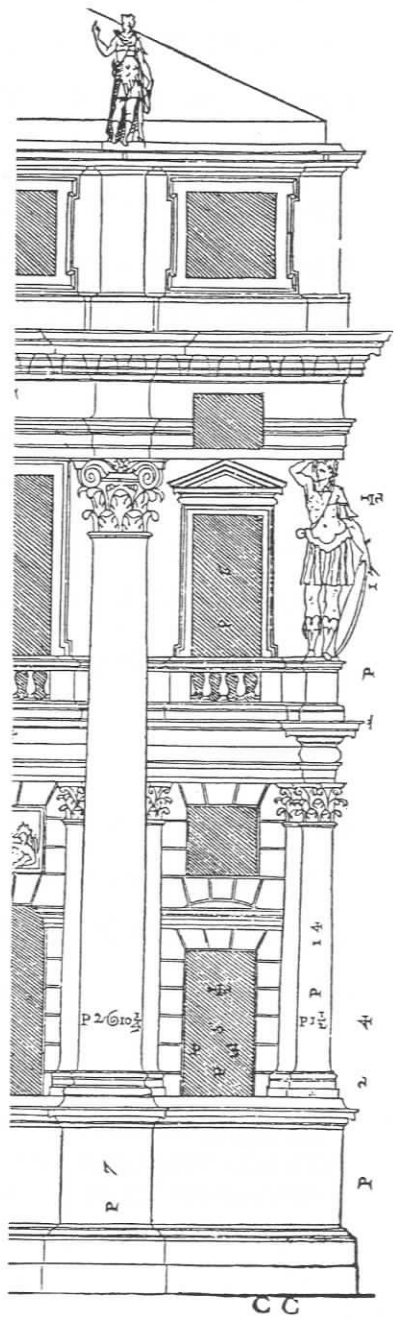
Importará problematizar os limites a estabelecer entre esses campos. Como distinguir aqueles objectos nos quais predomina o desempenho técnico, destes outros nos quais o grupo investe o reconhecimento da sua identidade? Nos contextos de contacto entre grupos distintos, estabelecem-se relações de poder e de dependência que não serão indiferentes aos processos de adopção aí desenvolvidos (no campo da tecnologia como em outros; em uns menos que nos outros). O meio interno de cada grupo concede aos sujeitos individuais que o integram uma autonomia de acção que é variável de grupo para grupo e em cada momento. Ao mesmo tempo, o papel desempenhado pela criatividade individual (a subjectividade, a idiossincrasia do autor) não é igualmente determinante em todos os campos da criação da cultura (da tecnologia às artes plásticas, passando pelos objectos de uso quotidiano e pela arquitectura). Por outro lado, bem o sabemos, ao longo da história, a relação que os grupos têm construído com a sua tradição não responde a um padrão único. Em cada grupo, quais são e como se desenvolvem os laços que prendem à tradição os objectos de uso corrente, o vestuário, a habitação, toda a arquitectura, as artes plásticas?

---

[185] Idem, *Ibidem*.

capítulo 4

Ritos e rituais



Na página anterior:
Palazzo Valmarana, Palladio, *I Quatro Libri*, 1570
In Alexander Tzonis, Liane Lefaivre, Denis Bilodeau, *De Taal van de Klassicistiese Architektuur*
(versão cast.: *El Clasicismo en Arquitectura*, 1984, p. 100)

O SAGRADO E O PROFANO

Émile Durkheim (1858-1917) estabeleceu a aproximação entre rito e religião na sua obra *Les Formes Élèmentaires de la Vie Religieuse* (1912), ao sublinhar a ligação entre as religiões e as estruturas sociais das quais estas resultam. De acordo com Durkheim, "os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas"[1]. A separação entre o sagrado e o profano está na base do pensamento religioso, uma vez que este opera "uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois géneros que abrangem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente"[2]. O reconhecimento das coisas sagradas está fundamentado no sentimento colectivo que usa o rito como uma das suas formas de expressão; os ritos organizam os tempos sociais, fazendo alternar os tempos profanos e os tempos sagrados. A vida social e a vida religiosa adoptam ritmos idênticos e integram-se no ritmo da vida cósmica; o calendário é pontuado com cultos periódicos, cíclicos, que procuram dominar a passagem do tempo e assegurar a regularidade dos fenómenos naturais[3].

Durkheim estendeu as conclusões da sua análise ao universo religioso contemporâneo e até ao profano, admitindo a existência de actividades rituais "de natureza excepcional, por vezes desviadoras, de intensidade considerável, no decurso das quais as regras 'normais' são transgredidas". Estas actividades destinam-se a permitir a reafirmação periódica do grupo, "reforçam os

---

1 Émile Durkheim, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* 1912 (1968, p. 13).

2 Martine Segalen, *Rites et Rituels Contemporains*, 1998 (versão port.: *Ritos e Rituais*, 2000, p. 13).

3 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 14, 16.

sentimentos de pertença colectiva e de dependência de uma ordem moral superior que salva os indivíduos do caos e da desordem"[4]. Durkheim sublinhou o facto de os ritos serem "modos de agir que apenas aparecem no meio de grupos unidos e que se destinam a suscitar, manter ou refazer certos estados mentais desses grupos"[5]: "o essencial é que os indivíduos se reunam, que sejam experimentados sentimentos comuns e que estes se exprimam através de actos comuns"[6].

Deste modo, muito para além dos efeitos particulares e definidos que parece visar, qualquer rito terá a finalidade real de promover a coesão social, de ligar o presente ao passado, o indivíduo à comunidade, cruzando o tempo colectivo com o quotidiano individual[7]. A principal característica que garante ao rito esta efectividade é a sua plasticidade, a capacidade de se manifestar através de uma acção que "mesmo quando permanece sempre e em todo o lado semelhante a si própria, é, no entanto, susceptível de tomar formas diferentes segundo as circunstâncias"[8].

ARNOLD VAN GENNEP: RITOS DE PASSAGEM

O antropólogo e folclorista francês Arnold van Gennep (1873-1957) foi o primeiro investigador a tomar o rito como um objecto dotado de autonomia. O seu programa de trabalho ficou enunciado no longo subtítulo da obra *Les Rites de Passage*, que publicou em 1909: "estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adopção, da gravidez e do parto, do nascimento, da infância, da puberdade, da iniciação, da ordenação, da coroação, do noivado e do casamento, dos funerais, das estações". Tratava-se de levar a cabo o "exame dos ciclos cerimoniais pelos quais o homem passa em todas as circunstâncias graves da sua vida"[9]. Nos exemplos que recolheu, provenientes de civilizações muito diversas, Van Gennep revelou a similaridade profunda

---

4 Idem, *Ibidem*, pp. 15-16.

5 Émile Durkheim, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, 1912 (1968, p. 13).

6 Idem, *Ibidem*, p. 553.

7 Cf. Martine Segalen, *Op. cit.*, p. 16.

8 Émile Durkheim, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, 1912 (1968, p. 552).

das manifestações que se referem ao ciclo de vida do indivíduo, ao ciclo familiar, à passagem do tempo, aos ciclos das estações, dos dias, das tarefas da produção. A partir desses dados, propôs um esquema de classificação dos rituais que viria a ser adoptado pela generalidade de etnógrafos e estudiosos do folclore.

Segundo Van Gennep, em qualquer tipo de sociedade, a vida individual "consiste em passar sucessivamente de uma idade a outra e de uma ocupação a outra. [...] Toda a alteração da situação de um indivíduo implica aí acções e reacções entre o profano e o sagrado, acções e reacções que devem ser regulamentadas e vigiadas, a fim de a sociedade geral não sofrer nenhum constrangimento ou dano"[10]. O rito assume então a condição de 'passagem' e de expressão da dinâmica social, associado a um 'antes' e um 'depois'. Configurando rupturas com o quotidiano, os 'ritos de passagem' destinam-se a assinalar e a conferir sentido às transições entre estágios sucessivos da vida dos indivíduos, de uma situação culturalmente determinada e reconhecida pela sociedade na qual estão integrados a uma outra situação igualmente determinada[11]. Na realidade, operando através da comparação, do contraste e da contradição, essas cerimónias permitem distinguir e separar categorias que têm uma importância vital para a manutenção do grupo, reafirmando a presença de fronteiras entre elas. Mesmo em casos nos quais as categorias não têm valores absolutos, estáticos, mas são, pelo contrário, mutuamente relativas e dinâmicas, tal como Van Gennep demonstrou suceder com as noções de sagrado e de profano[12]. A distinção entre as fronteiras cuja transposição deve ser assinalada com rituais e aquelas que são ignoradas é reveladora das prioridades de uma sociedade[13]. Van Gennep deixou igualmente claro que um rito de passagem é um acontecimento colectivo, grupal, que mobiliza as forças sociais no sentido de criar unidades de uma

---

9 Arnold Van Gennep, *Les Rites de Passage*, 1909 (versão port.: *Os Ritos de Passagem*, 1978, p. 157).

10 Idem, *Ibidem*, p. 26.

11 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 27.

12 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 32-33.

13 Cf. John Fiske, *Introduction to Communication Studies*, 1990 (versão port.: *Introdução ao Estudo da Comunicação*, 1995, p. 162).

nova natureza, procurando integrar essas novas unidades no seio do grupo[14]. Por conseguinte, "a participação nos rituais torna-se um guia para avaliar o grau de integração na comunidade. Em todo o ritual existe uma coacção e subtrair-se de modo ostentatório ao constrangimento colectivo é uma maneira de exprimir as suas escolhas sociais"[15], de optar pela conformidade ou pela singularização.

Tanto para os grupos, como para os indivíduos, diz Van Gennep, "viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar, para recomeçar em seguida a agir, porém de modo diferente"[16]. Os ritos transformam em drama, em encenação teatral, essa ideia de renovação; implicam um momento de morte, concebida como paralização da vida, e um renascimento subsequente[17]. Depois de Van Gennep, muitos outros autores têm reafirmado as características 'dramáticas' das práticas rituais. Foi notado que o termo grego *drama* (designando uma acção que envolve as emoções colectivas) deriva de *dromenon*, que se refere ao ritual religioso. A própria ideia de representar um papel pode ter tido a sua origem nas cerimónias religiosas. Assim, o ritual pode ser visto como uma dramatização mágica das actividades quotidianas, enquanto o drama será a recapitulação secular do ritual[18]. A estrutura dramática clássica, tal como Aristóteles a enunciou na *Poética*, o tratado que dedicou à poesia e à tragédia, implica a existência de um início, um meio - o clímax - e um final[19]. A unidade tripartida do objecto artístico (princípio, meio e fim) sublinha a existência de uma descontinuidade, uma

---

14 Cf. Roberto DaMatta, "Apresentação", *in* Arnold Van Gennep, *Os Ritos de Passagem*, 1978, p. 20.

15 Martine Segalen, *Op. cit.*, p. 35.

16 Arnold Van Gennep, *Op. cit.*, p. 158.

17 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 151.

18 Cf. Lewis Mumford, *The City in History. ts Origins, its Transformation and its Prospects*, 1961 (reimpr. 1991, p. 136). Cf. Edmund Leach, "Ritual", *in* David Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968 (reimpr. 1972, vol. 13, p. 522). Ambos tomam como referência Jane Harrison, *Ancient Art and Ritual*, 1913.

19 Cf. Mary Douglas, *Purity and Danger*, 1966 (versão port.: *Pureza e Perigo*, 1991, p. 121).

fronteira, entre a obra e o mundo envolvente[20]. Os ritos têm uma idêntica estrutura sequencial, um esquema de progressão que, em geral, se inscreve em conjuntos mais vastos de sequências ordenadas, hierarquizados em múltiplas escalas temporais, encadeados e cruzados entre si para marcar ritmos diversos (o dia, a semana, o mês, as estações, o ano, a vida...). Deste modo, os ritos são entendidos como acontecimentos eminentemente históricos; articulam-se com aquilo que os precede e com aquilo que se pressupõe, ou se deseja, venha a suceder-lhes. Esta analogia teatral sublinha o modo como os rituais se inscrevem no tempo. Complementa e reforça aquela que Erving Goffman viria a construir, centrada no trabalho dos actores em cena, nos espaços e adereços que permitem uma caracterização dos respectivos papéis e estatutos.

Van Gennep identifica as três fases que compõem a sequência típica dos ritos de passagem pelos termos 'separação', 'margem' e 'agregação'. Em geral, ao longo de um processo ritual, o sujeito é separado do curso normal da vida e do grupo ao qual pertence; leva então uma existência marginal e fica sujeito a inúmeras regras, podendo ser submetido a ensinamentos e a provas físicas ou morais; finalmente, uma vez consumada a passagem, é reintegrado na vida normal da comunidade, assumindo o seu novo estatuto. De acordo com aquilo que é celebrado, este esquema pode assumir uma multiplicidade de formas e durações relativas.

Concebendo o mundo social como uma deslocação no tempo e no espaço, Van Gennep entende que as passagens no tempo e as passagens no espaço são equivalentes entre si. De facto, na grande maioria dos exemplos que recolheu, constatou que as passagens através das diversas situações sociais não são apenas metafóricas. Estas passagens sociais envolvem transformações na ordem do corpo, são combinadas com passagens materiais e identificadas com elas: a entrada num povoado ou num edifício, a passagem de um quarto para ou outro; um salto ou a transposição de um limiar ou um

---

[20] Cf. Alexander Tzonis, Liane Lefaivre, Denis Bilodeau, *De Taal van de Klassicistiese Architektuur* (versão cast.: *El Clasicismo en Arquitectura*, 1984, p. 14).

pórtico, um percurso através das ruas ou das praças[21]. Aquilo que se pode significar será a transposição dos "limiares do verão ou do inverno, da estação ou do ano, do mês ou da noite, limiar do nascimento, da adolescência ou da idade madura, limiar da velhice, limiar da morte e limiar da outra vida – para os que acreditam nela"[22].

Para explicitar a sua referência às transições espaciais, as três fases do rito são igualmente designadas por Van Gennep pelos termos 'preliminar', 'liminar' e 'pós-liminar', decorrentes de *limen* - o vocábulo latino para soleira ou limiar. Deste modo, confere uma posição central à condição de 'liminaridade' e remete para posições periféricas aquilo que a antecede e que lhe sucede (pré- e pós-). O rito define limiares, ou limites, no território, em relação aos quais se estabelece a discriminação entre espaços profanos e espaços sagrados. Fica assim sublinhada a importância fulcral da situação liminar ou de margem – simultaneamente ideal e material - que Van Gennep define como uma zona neutra, "flutuando entre dois mundos"[23]. A zona neutra é considerada sagrada para os habitantes dos territórios que a envolvem. Reciprocamente, estes territórios são sagrados para aqueles que se encontram na zona neutra[24]. O fenómeno da 'margem' - diz Van Gennep - é algo que está presente em muitas outras actividades humanas, na actividade biológica geral, nas aplicações de energia física, nos ritmos cósmicos. Trata-se da necessidade de existência de um 'ponto morto' separando dois movimentos de sentido contrário; da necessidade fundamental de regeneração das actividades biológicas ou sociais, em intervalos mais ou menos aproximados[25].

VICTOR TURNER E A LIMINARIDADE

O estudo dos comportamentos rituais vira a ser retomado e desenvolvido notavelmente pelo antropólogo de origem escocesa Victor Turner (1920-83), responsável pela reelaboração das posições teóricas dos seus antecessores e

---

21 Cf. Arnold Van Gennep, *Op. cit.*, pp. 38, 159.

22 Idem, *Ibidem*, p. 158.

23 Idem, *Ibidem*, p. 36.

24 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 37.

pela formulação de alguns conceitos hoje considerados fundamentais em análise ritual[26]. Turner interessou-se pelos modos como os símbolos presentes nas práticas rituais constituem uma dramatização dos valores, axiomas, conflitos e contradições sociais e são usados na construção e manutenção da sociedade, enquanto "operadores no processo social"[27].

Adoptando as designações de Van Gennep para as fases rituais como 'preliminares', 'liminares' e 'pós-liminares', Turner centrou a sua atenção no estudo da fase de transição, de 'liminaridade'. Apontou-a como a fase mais marcante de qualquer processo ritual e valorizou o facto de se concretizar em "unidades de espaço e de tempo nas quais o comportamento e o simbolismo são momentaneamente libertados das normas e valores"[28] que governam as entidades que compõem a estrutura social do grupo. Segundo Turner, o sujeito submetido a um rito de passagem - o noviço ou neófito – é um ser transicional ou '*persona* liminar'. Como todas as figuras que se encontram em transição, vive na "confusão de todas as categorias habituais"[29] porque já não está classificado e, ao mesmo tempo, ainda não está classificado; abandonou o estatuto ao qual pertencia, mas ainda não incorporou aquele ao qual virá a pertencer, sem integrar efectivamente nenhum dos dois. Desta ambiguidade classificatória resulta um estado de ambiguidade social. As entidades liminares pertencem a categorias anómalas, estão numa situação que Turner designa como 'interestrutural', ou "a meio [*betwixt and between*] das posições atribuídas e dispostas pela lei, pelos costumes, a convenção e o cerimonial"[30]. Uma vez que os direitos de propriedade, os bens e os serviços são referidos a posições concretas na estrutura político-jurídica, os seres liminares, porque

---

25 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 152.

26 Veja-se, em especial, Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembo Ritual*, 1967; Idem, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969.

27 Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, 1984, p. 131.

28 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969, p. 166.

29 Idem, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembo Ritual*, 1967, p. 107.

30 Idem , *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969, p. 95. "Betwixt and Between: the Liminal Period in *Rites de Passage*" foi o título da palestra que Turner apresentou na reunião anual da American Ethnological Society, em Março de 1964, publicada nesse ano em *The Proceedings of the American Ethnological Society* e, posteriormente integrada em Idem, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembo Ritual*, 1967.

carecem de tal posição, estão impedidos de exercer esses direitos[31]. Todas as distinções seculares tendem então a desaparecer ou são homogeneizadas. Os neófitos são privados de direitos de propriedade, estatuto, nome, insígnias, vestes normais, grau hierárquico, situações de parentesco. Nivelados, obrigados a viver em uniformidade, experimentam uma condição de invisibilidade social[32].

Muitas vezes, as situações liminares são caracterizados pela associação com a morte para o mundo; pela identificação com objectos e processos anti-sociais ou 'naturais' (isto é 'não-culturais'); pela associação com seres ou animais que estão na intersecção de duas classes (sexuais ou outras) e que sinalizam estados negativos; pela submissão à dor e à humilhação, quer através de ordálios ou testes físicos nos quais o fracasso é ridicularizado, quer através de enigmas e adivinhações[33]. Em jeito de síntese, Turner conclui que, num grande número de culturas, este tipo de rituais parece ter o significado social de transformar os neófitos "numa espécie de matéria-prima humana, despojada de forma específica e reduzida a uma condição que, apesar de ser ainda social, está desprovida ou abaixo de todas as formas aceitáveis de estatuto"[34].

Turner recorre aos estudos da antropóloga inglesa Mary Douglas (n. 1921) sobre a oposição puro/ impuro[35], para sublinhar o estado de impureza (anti-social) dos indivíduos em situação liminar e o perigo que daí resulta para si próprios e para a sociedade à qual pertencem. Mary Douglas relacionou a ideia de impureza com os comportamentos prescritos para cada situação, com aquilo que, no grupo, é considerado adequado ou condenado. A impureza apenas pode ser reconhecida em função de um determinado sistema de classificação. Ela corresponde ao rótulo atribuído a "qualquer coisa que não está no seu lugar", é "o subproduto de uma organização e de uma classificação da matéria, na medida em que ordenar pressupõe repelir os elementos não apropriados". A impureza é uma ideia relativa: os objectos ou

---

31 Cf. Idem, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembo Ritual*, 1967, p. 109.

32 Cf. Idem, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969, p. 95.

33 Cf. Roberto DaMatta, "Individualidade e Liminaridade: Considerações sobre os Ritos de Passagem e a Modernidade", *Mana*, vol. 6, n.º 1, Abr. 2000, pp. 7-29 (versão online).

34 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969, p. 170.

35 Mary Douglas, *Purity and Danger*, 1966.

os comportamentos não são impuros devido às suas qualidades intrínsecas; eles são considerados impuros quando estão fora do contexto que lhes é reservado. A distinção entre objectos e actividades puros ou impuros, adequados ou não-adequados, faz-se pelo estabelecimento de fronteiras culturais, discriminando campos que de outro modo seriam contínuos. Segundo Douglas, "o nosso comportamento face à poluição consiste em condenar qualquer objecto ou qualquer ideia susceptível de lançar confusão ou de contradizer as nossas preciosas classificações"[36]. Aquilo não pode ser claramente apreendido "em termos de critérios tradicionais de classificação ou cai entre fronteiras classificatórias é, em quase todo o lado, visto como poluidor e perigoso"[37]; é considerado ameaçador, demasiado poderoso, com significações em excesso, fonte de conflitos pessoais e de ansiedade. Pode tratar-se de elementos da natureza que resistem às categorizações claras que a cultura tenta impor-lhe (por exemplo, a serpente, entre o animal terrestre e o aquático) ou de criaturas construídas pela própria cultura (figuras mitológicas, religiosas...) que estabelecem a mediação entre opostos, em casos de fronteiras muito rígidas (entre os deuses e os homens, entre animais e humanos, entre a vida e a morte)[38]. Deste ponto de vista, "os seres transicionais resultam particularmente contaminantes, uma vez que não são nem uma coisa nem outra; ou são talvez ambas ao mesmo tempo"[39]. Um indivíduo em transição corre perigo e o perigo emana de si próprio. É nas fases de transição que reside o perigo; de todas, a mais perigosa é a fase de segregação. O desempenho do "ritual exorciza o perigo, no sentido em que separa o indivíduo do seu antigo estatuto, isola-o durante algum tempo e insere-o de seguida, politicamente, na sua nova condição"[40].

No processo de imposição de uma ordem qualquer, a atitude perante os fragmentos e as parcelas rejeitadas passa por duas fases: primeiro consideram-se fora do seu lugar. Nesse momento possuem ainda um resto de

---

36 Idem, *Ibidem* (versão port.: *Pureza e Perigo*, 1991, pp. 50-51).

37 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969, p. 109.

38 Cf. John Fiske, *Introduction to Communication Studies*, 1990 (versão port.: *Introdução ao Estudo da Comunicação*, 1995, pp. 158-59). Cf. Mary Douglas, *Op. cit.*, pp. 69-74.

39 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembo Ritual*, 1967, p. 108.

40 Mary Douglas, *Op. cit.*, p. 117.

identidade (sem diferenciação não há impureza). Num segundo momento, são desintegrados, pulverizados, deixam de ter identidade; deixam então de ser perigosos. "A impureza era uma criação de uma mente que diferencia, era um subproduto da criação da ordem. A partir de um estado original de indiferenciação e ao longo do processo a diferenciação, o seu papel era ameaçar as distinções estabelecidas; finalmente, regressa à sua verdadeira natureza, indiferenciada"[41]. Como explicou Mircea Eliade (1907-1986), "as águas purificam e regeneram porque anulam a 'história', restauram – ainda que seja por um momento – a integridade auroral"[42]. Através do ritual, as forças agressivas que ameaçam destruir a ordem do mundo são colocadas ao serviço do homem para fins benéficos; desse modo, aqueles que correm perigo ultrapassando limites adquirem o controlo de um poder[43].

Estrutura e antiestrutura

De acordo com Turner, "se a liminaridade é considerada como um tempo e um lugar de revogação dos modos normais de acção social, ela pode ser vista como um potencial período de escrutínio dos valores centrais e axiomas da cultura na qual ocorre"[44]. Turner defende mesmo que algumas formas de liminaridade conduzirão à definição de uma antiestrutura social – que designa pelo termo latino '*communitas*' - na qual podem estabelecer-se ligações fora das hierarquias e das relações sociais que existem normalmente no grupo. Não se trata de contradições estruturais: a liminaridade refere-se a algo "essencialmente não estruturado (que, ao mesmo tempo, está desestruturado e pré-estruturado)"[45].

O termo 'estrutura' foi usado por Claude Lévy-Strauss (n. 1908) referido a categorias lógicas e às relações estabelecidas entre elas. Turner, na esteira do

---

41 Idem, *Ibidem*, p. 187.

42 Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, 1949, *apud* Mary Douglas, *Purity and Danger*, 1966 (versão port.: *Pureza e Perigo*, 1991, p. 187).

43 Cf. Mary Douglas, *Op. cit.*, p. 187.

44 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969, p. 167.

45 Cf. Idem, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembo Ritual*, 1967, p. 108. Veja-se Claude Rivière, "Structure et Contre-structure dans les Rites Profanes" *in* Monique Segré (ed.), *Mythes, Rites, Symboles dans la Société Contemporaine*, 1997, pp. 99-122, para uma análise dos ritos centrada na "antiestrutura presente no centro de uma ordem nunca totalmente definida", onde é deixado lugar para o paradoxo, o inédito e o conflito.

funcionalismo estrutural britânico, emprega-o num sentido diferente, para significar 'estrutura social', isto é, uma "combinação mais ou menos distinta de instituições especializadas mutuamente dependentes e a organização institucional de posições e/ ou de actores que elas implicam"[46]. Todas as sociedades humanas – afirma Turner - admitem, implícita ou explicitamente, a existência de dois modelos sociais contrastantes. Um deles é constituído pela estrutura das posições, estatutos e papéis jurídicos, políticos e económicos de personagens sociais; o outro é o modelo de sociedade como *communitas* de indivíduos concretos e idiossincráticos, encarados como iguais em termos da sua condição humana. A estrutura é um sistema de posições institucionalizadas, diferenciado, culturalmente estruturado, segmentado e com frequência hierarquizado. A *communitas* apresenta a sociedade como um todo indiferenciado, homogéneo, não estruturado, cujas fronteiras coincidem idealmente com as da espécie humana. Na *communitas*, os indivíduos confrontam-se mutuamente de modo directo, integral, não segmentado em estatutos e papéis[47]. Segundo Turner, "a *communitas* é do agora; a estrutura está enraizada no passado e prolonga-se no futuro através da linguagem, da lei e do costume"[48].

A *communitas* não será um modelo de sociedade arcaica ou primitiva, mas sim uma dimensão existente em todas as sociedades, passadas e presentes. Mesmo nas sociedades mais simples pode verificar-se a distinção entre estrutura e *communitas*, cuja expressão simbólica é legível não só nos atributos culturais da liminaridade, mas também naqueles que são relativos à marginalidade e à inferioridade[49] que, convirá aqui notá-lo, configuram outras tantas imagens de relações espaciais. Será nessas condições que a *communitas* eclode: "através dos interstícios da estrutura, na liminaridade; nos bordos da estrutura, na marginalidade; e por baixo da estrutura, na inferioridade". A *communitas* é considerada "sagrada ou 'santa', possivelmente porque transgride ou dissolve as normas que governam as relações

---

46 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969, pp. 166-67.

47 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 96, 131-32, 177.

48 Idem, *Ibidem*, p. 113.

49 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 130.

estruturadas e institucionalizadas e é acompanhada de experiências cujo potencial não tem precedentes"[50].

As condições de liminaridade, marginalidade e inferioridade estão muitas vezes ligadas à geração de mitos, símbolos, rituais, sistemas filosóficos e obras de arte, formas culturais que proporcionam "um conjunto de padrões ou modelos que são [...] reclassificações periódicas da realidade e da relação do homem com a sociedade, com a natureza e com a cultura". De facto, entre os sujeitos marginais e liminares, contam-se os profetas e os artistas, sujeitos que estão empenhados em "libertar-se dos *clichés* associados às incumbências do desempenho de estatutos e papéis, para entrarem em relação vital com outros homens, de facto ou em imaginação"[51]. As suas produções caracterizam-se por conter um potencial de transformação ainda não concretizado e não fixado na estrutura. Quando um movimento de ruptura se transforma em mais uma instituição entre as restantes instituições que compõem a estrutura, desenvolvendo normas para regrar as relações entre os seus membros, isso significa tanto a rotinização do carisma dos seus líderes como da *communitas* dos seus primeiros discípulos e seguidores[52].

Segundo Turner, aqueles que se preocupam com a manutenção da estrutura, entendem todas as manifestações de *communitas* como perigosas e anárquicas, como algo que deve ser isolado com prescrições, proibições e condições[53]. Compreende-se assim que "a maximização da *communitas* provoca a maximização da estrutura, que por seu lado produz lutas revolucionárias por uma *communitas* renovada"[54]. Ou seja, um excesso de *communitas* poderá ser rapidamente seguido por despotismo, excesso de burocratização ou por outros modos de rigidificação social. Em sentido inverso, um excesso de estrutura poderá favorecer o surgimento de manifestações exageradas de *communitas* destinadas a oferecer-lhe resistência e fazer-lhe oposição.

---

50 Idem, *Ibidem*, p. 128.

51 Idem, *Ibidem*, pp. 128-129.

52 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 132-33.

53 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 109.

Rituais de elevação de estatuto e rituais de reversão de estatuto

A liminaridade ligada ao desempenho de rituais é conceptualizada por Turner em dois tipos distintos. Um deles é o da liminaridade que caracteriza os 'rituais de elevação de estatuto', de que são exemplo os rituais do ciclo de vida (ou de crise vital) relacionados com os momentos críticos de transição da vida individual (entre a vida e a não-vida - no nascimento e na morte -, entre a infância e a idade adulta, entre a condição de solteiro e a de casado) ou de acesso a um estatuto superior (na profissão, numa sociedade secreta, num clube restrito). Nestes rituais, o noviço é convertido irreversivelmente de uma posição inferior para uma posição superior, dentro de um sistema de posições institucionalizado.

O outro tipo de liminaridade é aquele que existe em 'rituais de reversão de estatutos', nos quais "os fortes são feitos mais fracos [e] os fracos agem como se fossem fortes". Também designados 'rituais de rebelião'[55], estes são, frequentemente, "rituais cíclicos e de calendário, geralmente de tipo colectivo, nos quais, em certos pontos definidos culturalmente do ciclo das estações, grupos ou categorias de pessoas que habitualmente ocupam posições de baixo estatuto na estrutura social são positivamente intimadas a exercer autoridade ritual sobre os seus superiores; e estes, por sua vez, devem aceitar de bom grado a sua degradação ritual"[56].

Ambos os tipos de liminaridade resultam num reforço da estrutura e da sua ordem. Os rituais de elevação de estatuto reafirmam a existência de descontinuidades entre as posições do sistema social; acentuam os intervalos sem os quais não haveria estrutura. Os rituais de reversão de estatutos reforçam a regularidade da estrutura através de uma inversão temporária das regras estruturais, pelo recurso ao absurdo e ao paradoxo, sem as destruir. Reafirmam o princípio hierárquico, "sublinham a razoabilidade do comportamento quotidiano culturalmente previsível entre os diversos estratos

---

54 Idem, *Ibidem*, p. 129.

55 Cf. Edmund Leach, "Ritual", *in* David Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968 (reimpr. 1972, vol. 13, pp. 524-24), referindo-se à classificação proposta em Max Gluckman, "Les Rites de Passage", *in* Idem, (ed.) *Essays in the Ritual of Social Relations*, 1962, pp. 1-52.

56 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969, p. 167.

da sociedade"[57]; resolvem discórdias e dissensões, "de um modo genérico e abrangente numa série de pontos regularmente recorrentes do ciclo ritual"[58]. Alguns rituais de reversão de estatutos têm lugar apenas quando a comunidade é ameaçada por uma calamidade (guerra, fome, cheias, epidemias). Nestes casos, o seu desempenho funciona como uma espécie de compensação, "porque se crê que as irregularidades históricas concretas alteram o equilíbrio natural entre aquilo que se imagina serem as categorias estruturais permanentes"[59]. Também nestas situações os rituais "são pensados como recolocando a estrutura social e a *communitas* em justa relação mútua de novo"[60].

Em síntese, Turner conceptualiza a vida social como um "tipo de processo dialéctico que envolve a experiência sucessiva de alto e baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem entre um estatuto inferior e um superior é feita através de um limbo de ausência de estatuto. Num tal processo, os opostos, por assim dizer, constituem-se um ao outro e são mutuamente indispensáveis"[61]. Em conjunto, estrutura e *communitas* constituem a 'condição humana', a base das relações do homem com o seu semelhante, parecendo existir uma "'necessidade' humana de participar em ambas as modalidades"[62].

RITUAL E PODER

As relações de poder envolvidas nos ritos de passagem foram entretanto sublinhadas por Pierre Bourdieu[63]. A instauração da linha que opera a

---

57 Idem, *Ibidem*, p. 176.

58 Idem, *Ibidem*, p. 179.

59 Idem, *Ibidem*, p. 177.

60 Idem, *Ibidem*, p. 178. Com um sentido semelhante, De Certeau identifica a delinquência com a existência nos interstícios dos códigos que se transgridem. As sociedades tradicionais mantinham "uma ordem solidamente estabelecida, mas bastante flexível para deixar proliferar esta mobilidade contestatária, sem respeito pelos lugares", como se de uma "delinquência em reserva" se tratasse (Michel De Certeau, *L'Invention du Quotidien. Vol. 1, "Arts de Faire"*, 1980, p. 226).

61 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969, p. 97.

62 Idem, *Ibidem*, p. 203. Cf. Idem, *Ibidem*, p. 130.

63 Pierre Bourdieu, "Les Rites comme Actes d'Institution", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 43, 1982, *apud* Martine Segalen, *Op. Cit.*pp. 38-41.

passagem, que separa e afirma a diferença entre dois grupos pré-existentes é da responsabilidade de autoridades bem definidas, de instâncias de legitimação. Um rito "não pode ser auto-administrado, necessita de uma autoridade superior, quer se trate da Igreja, do Estado ou de um representante laico do poder relativo à manifestação"[64]; é sabido que os rivais competem para controlar a condução dos rituais de modo a legitimarem os seus papéis de liderança[65]. O rito "institui, sanciona, santifica a nova ordem estabelecida; possui um efeito de consignação estatutária, encoraja o promovido a viver de acordo com as expectativas sociais ligadas à sua posição"[66]. Por esta razão, Bourdieu propôs a substituição do conceito de 'rito de passagem' pelo de 'rito de legitimação', 'rito de consagração' ou 'rito de instituição'.

ROBERTO DAMATTA: O LADO POSITIVO DA LIMINARIDADE

O antropólogo brasileiro Roberto DaMatta (n. 1936) demarca-se do ponto de vista de autores como Victor Turner e Mary Douglas[67]. Considera-os demasiado comprometidos "com a concepção de sociedade puritana e com os esquemas burgueses" dos quais fazem parte, quando apresentam uma "leitura da liminaridade como algo invariavelmente paradoxal, ambíguo e, no limite, perigoso e negativo", como "um estado ou processo que desafia um sistema de classificação legalisticamente concebido como fixo, indiscutível e construído por categorias isoladas", como algo que "não admite o mais-ou-menos, a indecisão, o adiamento e, acima de tudo, o hibridismo, ou seja, a ausência de compartimentalização e de indivisibilidade"; quando, enfim, consideram ambíguo "tudo aquilo que tem propriedades multivocais e contraditórias".

---

64 Martine Segalen, *Op. cit.*, p. 41.

65 Cf. David Parkin, "Ritual as Spatial Direction and Bodily Division", *in* Daniel De Coppet (ed.), *Understanding Rituals*, 1992, p. 13.

66 Martine Segalen, *Op. cit.*, p. 39.

67 Todas as citações de Roberto DaMatta nesta passagem são referidas a Roberto DaMatta, "Individualidade e Liminaridade: Considerações sobre os Ritos de Passagem e a Modernidade", *Mana*, vol. 6, n.º 1, Abr. 2000, pp. 7-29 (versão online). O texto teve origem numa conferência proferida em 9 de Agosto de 1999 no Museu Nacional/ Universidade Fluminense do Rio de Janeiro, Brasil.

DaMatta, por seu lado, a partir dos estudos que realizou sobre o Carnaval brasileiro[68], defende "o lado positivo da liminaridade". Aponta "a positividade dos estados liminares e a [...] sua importância como elemento essencial da constituição da própria sociabilidade". DaMatta enfatiza a 'licença ritual', aqueles momentos que se opõem às prescrições político-legais, durante os quais a sociedade toma a liberdade de fazer um retrato de si própria 'de-pernas-para-o-ar'. Ao mesmo tempo, coloca em causa a visão tradicional da "marginalidade como um estado potencialmente criminoso, bem como o desvio como pré-patologia ou perversão"; cria espaço para uma valorização dos estados intermédios, dos mestiços, crioulos e híbridos de todos os tipos.

No Brasil, afirma DaMatta, é um facto social corriqueiro a "'institucionalização do intermediário' como um modo fundamental e ainda incompreendido de sociabilidade ". Em grande medida, a sociabilidade brasileira assenta em "tipos liminares como o mulato, o cafuzo e o mameluco (no nosso sistema de classificação racial); o despachante (no sistema burocrático); a(o) amante (no sistema amoroso); o(a) santo(a), o orixá, o 'espírito' e o purgatório (no sistema religioso); a reza, o pedido, a cantada, a música popular, a serenata (no sistema de mediação que permeia o quotidiano); a varanda, o quintal, a praça, o adro e a praia (no sistema espacial); o 'jeitinho', o 'sabe com quem está falando?' e o 'pistolão' (nos modos de lidar com o conflito engendrado pelo encontro de leis impessoais com o prestígio e o poder pessoal); a feijoada, a peixada e o cozido, comidas rigorosamente intermediárias (entre o sólido e o líquido) no sistema culinário; a bolina e a 'sacanagem' (no sistema sexual)".

A alegria obrigatória dos estados carnavalescos não será uma manifestação de 'antiestrutura', tal como Turner a definiu, ou qualquer uma forma de negação da sociedade concebida como um conjunto de posições fixas. Ela é "caracterizada justamente por se estar *betwixt and between*, um momento especial demarcado por uma festa que, simultaneamente, [salienta] o colectivo e o individual, um ritual situado dentro e fora do mundo". Para DaMatta, o Carnaval brasileiro é "uma festa que, entre outras coisas, estimula a disputa, mas domestica, aristocratiza e hierarquiza a competitividade, fazendo com que ganhadores e perdedores se liguem entre si como grupos e entidades

---

[68] Roberto DaMatta, *Universo do Carnaval: Imagens e Reflexões*, 1981.

especiais". É uma festa "na qual se adoptam tecnologias burguesas de criação identitária, mas se produz um sistema ideológico antiburguês e antipuritano"; que "rejeita agendas e controles, pois [...] constrói-se pela suspensão temporária do senso burguês, sendo afim da loucura, do descontrole, do exagero, da caricatura, do grotesco, do desequilíbrio e da gastança"; que permite "relativizar velhas e rotineiras relações e viver novas identidades que possibilitam leituras inovadoras do mundo" e podem contribuir, enfim, para "um conhecimento novo e diferenciado da sociedade e de si próprio".

Turner defendeu a existência de um estado de 'regressão' colectiva, durante o período liminar de um rito de passagem, capaz de conduzir à constituição de *communitas* - um estado 'antiestrutural' caracterizado pela ausência de individualidade e por uma forte colectivização. Segundo DaMatta, também esta perspectiva está condicionada por uma visão tipológica e estática, na qual o sentido é atribuído a categorias essenciais e não ao contexto. Por essa razão Turner terá ignorado que "esse processo pode variar de sistema para sistema, assumindo distintas conotações e adquirindo sentidos diferentes" e não percebeu as "dimensões individualizantes (mas sem individualismo) contidas nos processos liminais".

Adoptando uma posição distinta, DaMatta define a 'individualização' como "uma experiência universal, destinada a ser culturalmente reconhecida, marcada, enfrentada ou levada em consideração por todas as sociedades humanas". De facto, muitas sociedades e culturas do mundo "reconhecem e são capazes de institucionalizar a experiência da 'individualidade' (a experiência fundamental de estar fora-do-mundo e, portanto, livre de obrigações sociais imperativas e rotineiras) nos papéis históricos do profeta, do líder messiânico, do mistagogo, do místico, do curador, do xamã, do feiticeiro, do bandido social, dos santos, dos caudilhos, dos peregrinos, dos mártires e, em parte, dos malandros". A individualidade experimenta o colectivo como complementar e conduz à interdependência. Bem distinto, o 'individualismo' experimenta "o afastamento do grupo como um movimento marcado por interioridade e subjectividade", abrindo a possibilidade de a sociedade aceitar no seu seio o indivíduo solitário. O individualismo será uma elaboração ideológica característica da civilização ocidental que tem sido projectada

noutras sociedades como se de um dado universal se tratasse. A experiência do indivíduo isolado do grupo tornou-se uma instituição central e normativa apenas na cultura ocidental e somente aqui foi assumida como factor distintivo da modernidade.

DaMatta defende que aquilo que caracteriza a fase liminar dos ritos de passagem é a experiência da individualidade vivida não como uma ruptura permanente com a colectividade, mas sim "inteiramente complementar ao grupo"; uma individualidade definida não como "separação radical, mas como solidão, ausência, sofrimento e isolamento que, por isso mesmo, acaba promovendo um renovado encontro com a sociedade na forma de uma triunfante interdependência". Permitindo que o indivíduo reconheça o potencial criador, mas negativo e, no limite, destruidor, da experiência de estar isolado, o rito de iniciação explicita "a exaltação do retorno à aldeia como alguém que renovou sua consciência de complementaridade e o seu débito para com a sua sociedade"; reafirma que "colectivo e individual constroem-se simultaneamente, sem fendas, descontinuidades ou separações".

Aquilo que torna os noviços entidades liminares será, portanto, o isolamento, uma aproximação de estados individuais que é capaz de gerar ambiguidade. Desse modo se possibilita a "constituição de uma sociabilidade inusitada e distinta, criando novas experiências fundadas em uma 'liberdade' que se nutre da experiência da individualização". No fundo – conclui DaMatta -, os ritos de passagem transformam "individualidade em complementaridade, isolamento em interdependência, e autonomia em imersão na rede de relações", estabelecidas como modelo de plenitude para a vida social.

DaMatta entende pois que "a liminaridade e as propriedades nela descobertas por Turner não têm poder em si mesmas. Mas é a sua aproximação de estados individuais que faz com que os noviços se tornem marginais. É, em uma palavra, a individualidade que engendra a liminaridade". Significa isto que, de um só gesto, anula também a perspectiva que opõe a fase liminar dos ritos de passagem – interpretados muitas vezes como processos estáticos e anti-históricos - a outras situações de liminaridade consideradas "instituições historicamente dinâmicas" (a renúncia do mundo, as peregrinações, profecias e profetas...). Entre todas essas situações, existe afinal algo de comum, a "experiência individualizante que passa por uma visão relativizadora ou

carnavalizada da sociedade [...], criando uma perspectiva em que as práticas e os valores quotidianos são invertidos, inibidos ou temporariamente substituídos, para logo se reencontrarem no alívio de uma complementaridade rotineira, mas agora renovada e triunfante". É aquilo que, no Brasil, é chamado de "dependência, lealdade, consideração e saudade" – todos os "valores que nos obrigam a passar por cima das leis para favorecer os amigos".

RITUAIS NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Durante a década de 1970, foi geralmente aceite o princípio de que quanto mais complexas se tornam as sociedades, menos ritualizadas elas serão. A realidade porém viria a demonstrar que o comportamento ritual é universal, que a necessidade de simbolização é uma constante e que, nas sociedades contemporâneas, os rituais conservam um papel central nos processos de integração[69].

Victor Turner definiu o ritual como uma "conduta formal prescrita para ocasiões não dominadas pela rotina tecnológica, e relacionada com a crença em seres ou forças místicas"[70]. Considerava-o, deste modo, como um acto de natureza extra quotidiana e só compreensível quando contextualizado na crença à qual se refere. Admitia porém que "os ritos de passagem não se encontram confinados a determinados momentos críticos culturalmente definidos, mas que podem acompanhar qualquer mudança entre estados distintos, tais como a entrada em guerra de um povo ou a passagem da escassez à abundância"[71]. Acreditava que, nas sociedades contemporâneas, complexas e de larga escala, devido à secularização e especialização crescentes, à progressiva complexidade da divisão social do trabalho, se verificava uma tendência para transformar a condição liminar, entre estados culturais e sociais definidos, num estado institucionalizado[72]: "a transição tornou-se uma condição

---

69 Cf. Martine Segalen, *Op. cit.*, pp. 9, 35, 79.

70 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembo Ritual*, 1967, p. 21.

71 Idem, *Ibidem*, p. 105.

72 Cf. Idem, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969, pp. 107, 167.

permanente"[73]. Ao mesmo tempo, admitia que a flexibilidade e a mobilidade das relações sociais, características da contemporaneidade, poderão "fornecer melhores condições para a emergência de *communitas* [espontâneas] que quaisquer outras formas de ordem social, mesmo se apenas em inúmeros encontros transitórios"[74]. Entendia ainda que, nas sociedades industriais e pós-industriais, as obras de arte e as actividades de lazer são fenómenos aparentados com a condição liminar, cuja natureza define como 'liminóide'. Enquanto os ritos têm carácter obrigatório, as actividades liminóides são voluntárias. No campo artístico, caracterizado pela subversão contínua, pela permanente revolução, a função criativa ou subversiva do ritual prevalece sobre a sua função de conservação e de transmissão da cultura. É então, diz Turner, que a arte se autonomiza da religião[75].

A análise do rito tem vindo, entretanto, a autonomizar-se do estudo das religiões, alargando-se às suas formas mais profanas e menos colectivas[76]. Hoje acredita-se que "os símbolos existem, mesmo já não sendo partilhados por toda a colectividade e apresentando outra aparência que não a religiosa"[77]; admite-se que os ritos profanos sempre existiram (ritos da alimentação, do trabalho, do desporto, da guerra, da justiça, da escola)[78] e que "a existência de uma função utilitária nada tira ao valor simbólico de um acto e vice-versa"[79].
Mary Douglas enfatizou o efeito das práticas rituais na modificação da experiência: "os ritos sociais criam uma realidade que sem eles nada seria"[80]. Deste modo, o campo do ritual e a noção de rito alargaram-se a tudo quanto

---

73 Idem, *Ibidem*, p. 107.

74 Idem, *Ibidem*, p. 203.

75 Cf. Richard Schechener, *The Future of Ritual. Writings of Culture and Performance*, 1993, pp. 258-59.

76 Cf. Martine Segalen, *Op. cit.*, p. 9.

77 Idem, *Ibidem*, p. 36.

78 Cf. Claude Rivière, "Structure et Contre-structure dans les Rites Profanes" *in* Monique Segré (ed.), *Mythes, Rites, Symboles dans la Société Contemporaine*, 1997, p. 101.

79 Julian Pitt-Rivers, "Un Rite de Passage de la Société Moderne: le Voyage Aérien", *in* Pierre Centlivres, Jacques Hainard (dir.), *Les Rites de Passage Aujourd'hui. Actes du Colloque de Neuchâtel 1981*, 1986, p. 126, *apud* Martine Segalen, *Op. cit.*, 2000, p. 36.

80 Mary Douglas, *Op. cit.*, p. 80.

pode ser classificado como acto simbólico: "há rito onde se produz sentido"[81]. Hoje, como sempre, o rito marca "rupturas e descontinuidades, momentos críticos (passagem) tanto nos tempos individuais como nos sociais; [...] ordena a desordem, dá sentido ao acidental e ao incompreensível, dá aos actores sociais meios para dominar o mal, o tempo e as relações sociais"[82]. Naturalmente, enquanto parte do sistema de comunicação não-verbal, o rito faz sentido apenas para aqueles que o partilham, só existe quando se apoia em símbolos reconhecidos pela colectividade. Por essa razão também, o rito "estimula a memória e liga o presente a um passado pertinente"[83].

Embora não exista uma definição canónica e consensual, pode enunciar-se sinteticamente o rito como um conjunto de comportamentos individuais ou colectivos relativamente codificados, tendo um suporte corporal (verbal, gestual, de postura) com carácter repetitivo e uma forte carga simbólica tanto para os seus actores como para os espectadores. Estes comportamentos estão fundamentados numa adesão mental, de que o actor não tem eventualmente consciência, em valores relativos de escolhas sociais entendidas como importantes; a sua eficácia esperada, não decorre de uma lógica puramente empírica, numa relação causa-efeito característica da instrumentalidade técnica[84]. O ritual é o fruto de uma aprendizagem e implica a continuidade das gerações, dos grupos etários ou dos grupos sociais em que se produz.

Especialmente significativo para este nosso estudo é a constatação de que o rito é caracterizado universalmente por "uma configuração espacio-temporal específica, pelo recurso a uma série de objectos, por sistemas de comportamento e de linguagem específicos e por sinais emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo"[85]. A essência da dimensão espacial, e sobretudo corporal, observada nos rituais foi

---

81 Martine Segalen, *Op. cit.*, p. 21.

82 Idem, *Ibidem*, p. 23.

83 Mary Douglas, *Op. cit.*, p. 81.

84 Cf. Claude Rivière, "Structure et Contre-Structure dans les Rites Profanes" *in* Monique Segré (ed.), *Mythes, Rites, Symboles dans la Société Contemporaine*, 1997, p. 102.

85 Martine Segalen, *Op. cit.*, p. 23.

sublinhada por David Parkin[86]. De acordo com este autor, ao contrário do mito no qual se privilegia a palavra, "o ritual é fundamentalmente feito de acção física" e composto por "movimentos corporais em direcção ou posicionando-se em relação a outros movimentos e posições corporais"[87]. Parkin adopta a proposta de Turner, segundo a qual todos os rituais são, de algum modo, ritos de passagem. Todos os rituais são inscritos no espaço, ordenados em fases e sequências; implicam movimento, direccionalidade (eixos, pontos cardeais, zonas concêntricas e outras expressões de orientação espacial) e posicionamento; implicam um percurso de passagem empreendido e/ ou marcado pelos participantes, dispostos no espaço uns em relação aos outros. Existe uma "espacialidade formulada" [*formulaic spatiality*] que confere ao ritual a "capacidade de criar e agir"[88], através de ideias de espaço (passagem, movimento, mudança, percurso, eixo, centro, subir e descer). A orientação espacial e a posição, os movimentos entre pontos e lugares são os meios que constituem o próprio ritual (e só através deles os rituais podem ser descritos). Parkin lembra que este uso do espaço não é apenas literal mas também metafórico, conotado com representações da sociedade o do cosmos. E que, ao relacionar o espaço com o corpo humano (através de ideias como a transformação física do sujeito ou a divisão do corpo em partes) podem realizar-se percursos e passagens mesmo que o sujeito não mude a sua localização[89].

A plasticidade das formas e dos sentidos dos rituais – capacidade de acomodação à mudança social e polissemia - tem sido apontada como uma das suas principais características. Os estudos empíricos têm permitido constatar que "existe uma margem de manobra em qualquer ritual, mesmo nos mais instituídos pelas autoridades superiores e exteriores aos indivíduos"[90]; cada manifestação ritual é sempre "fruto do contexto específico do seu

---

86 David Parkin, "Ritual as Spatial Direction and Bodily Division", *in* Daniel De Coppet (ed.), *Understanding Rituals*, 1992.

87 Idem, *Ibidem*, pp. 11-12.

88 Idem, *Ibidem*, p. 18.

89 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 22-23.

90 Martine Segalen, *Op. cit.*, p. 93.

desenvolvimento e resultante de negociações entre os protagonistas"[91]. Previsivelmente, uma determinada perda significa a abertura de uma oportunidade de inovação: "elimine-se uma certa forma de ritual e ele reaparece sob outra forma"[92].

Os autores clássicos da análise ritual fundaram a ideia de que existe uma associação íntima entre o rito e a tradição, definida como algo imutável; acreditavam ter estudado rituais com origens remotas, praticados sob formas recorrentes e inalteradas no tempo. Bem pelo contrário, a análise das práticas rituais contemporâneas tem demonstrado que, mesmo quando estas são reclamadas como o desempenho de ritos tradicionais, trata-se simplesmente de "um 'ponto de vista' que os homens actuais desenvolvem sobre o que os precedeu"[93]. É a própria essência do rito que, "por causa da sua forma codificada, tem o poder de conferir um ar de tradição aos materiais sociais, quer sejam velhos ou novos. A ideia de tradição articula-se com comportamentos cuja repetitividade fornece um quadro à inteligibilidade partilhada dos factos"[94].

Segundo Martine Segalen (n. 1940), assistimos hoje a um deslocamento do campo do ritual para formas que "permitem a expressão de valores e de emoções que não encontram lugar de expressão no mundo do trabalho ou no mundo doméstico"[95]. Os rituais contemporâneos exprimem-se em "actividades colectivas de forte intensidade emocional que reúnem, do mesmo modo que dividem e instituem"[96]; muitas vezes, a sua essência mais profunda é recoberta por uma dimensão festiva que a ofusca. Podemos encontrá-los sob formas muito evidentes na caça, na tauromaquia, no desporto, na política, no mundo do trabalho, na esfera da família (aniversários, casamentos, baptizados, funerais...); mas também na renovação regular da moda e nas limpezas domésticas da Primavera. No universo académico e nas forças armadas, estão

---

91 Idem, *Ibidem*, 121.

92 Mary Douglas, *Op. cit.*, p. 80.

93 Martine Segalen, *Op. cit.*, p. 94.

94 Idem, *Ibidem*, p. 70.

95 Idem, *Ibidem*, p. 27.

96 Idem, *Ibidem*, p. 53.

presentes tanto nas cerimónias formais como nas praxes[97]. Estas formas rituais conferem sinais culturais ao espaço contemporâneo, servem de contrapondo às contrariedades do quotidiano, contribuem para os processos de integração social; "inscrevem-se nos espaços locais particulares e participam na (re)constituição das suas identidades"[98], como que contrariando os efeitos de uma suposta homogeneização cultural; "são vectores de novas formas de identidade, quer se trate de identidades locais, camponesas ou urbanas, e até portadores de reivindicações"[99].

De um modo geral, pode afirmar-se que, nas sociedades contemporâneas, o rito está desligado do sagrado mas mantém sua eficácia; converteu-se em rito profano que "encontra a sua lógica na sua efectuação e satisfaz-se da sua intensidade emocional"[100]. É o caso dos ritos de empresa que funcionam como uma linguagem de símbolos "partilhados só pelos seus membros, como um modo de comunicação codificada que eles são livres de aceitar ou rejeitar"[101]. Ou seja, os ritos contemporâneos "indicam mais uma participação num sistema institucional do que a interiorização de um conjunto de crenças", ligam-se a "uma cultura ou sub-cultura determinada, entendida como estilo de vida, como conjunto de valores e de comportamento", sem reclamarem "uma impregnação radical por símbolos arquetípicos", sem se referirem a "um absoluto transcendente"[102].

Entre as práticas rituais que têm adquirido uma importância crescente na Europa e nos países ocidentais em geral contam-se as celebrações públicas. Sobretudo a partir da década de 1970, o desenvolvimento do turismo e o regresso sazonal dos emigrantes, internos e externos, às suas localidades de origem contribuíram para acentuar um movimento de renovação das identidades locais e regionais. A busca das raízes destas identidades colectivas conduziu à reabilitação de festas e à revitalização de ritos públicos,

---

97 Cf. Idem, *Ibidem*. Cf. Mary Douglas, *Op. cit.*, p. 86.

98 Martine Segalen, *Op. cit.*, p. 53.

99 Idem, *Ibidem*, p. 121.

100 Claude Rivière, "Structure et Contre-structure dans les Rites Profanes" *in* Monique Segré (ed.), *Mythes, Rites, Symboles dans la Société Contemporaine*, 1997, p. 102.

101 Martine Segalen, *Op. cit.*, p. 86.

nos quais a identidade local é mostrada e reforçada. A ligação social da comunidade é consolidada quer nos longos períodos de preparação quer no desempenho dos próprios ritos que permitem ao grupo mostrar-se unido e em consenso. Os ritos de comemoração à escala nacional têm uma idêntica função de renovar o espírito da colectividade. A um nível superior da escala espacial, há razões para se pensar que uma entidade de âmbito supranacional – como a 'Comunidade Europeia' - só poderá constituir-se se for dotada de manifestações que, ao longo dos anos, ganhem forma e sentido ritual, oferecendo um sentimento de pertença colectiva a cidadãos de nações que não partilham nem uma língua nem um património histórico unitário[103].

A viagem aérea comercial tem sido usada como ilustração de um rito de passagem contemporâneo. O exemplo foi apresentado por Julian Pitt-Rivers[104] e submetido, por Claude Rivière, a uma grelha de análise sistemática. Sem dificuldade podemos identificar aí as fases de separação, de margem e de reintegração, ao longo de uma sequência de operações na qual são determinantes a definição e o uso do espaço. Existem procedimentos que ultrapassam as razões de ordem prática ligadas à operação do serviço; o seu principal objectivo - a começar pelos sucessivos controlos e pela segregação gradual dos passageiros - é o de separar o passageiro do mundo profano para o fazer aceder ao 'sagrado' do espaço aéreo. Os papéis a desempenhar pelos participantes estão distribuídos de modo claro: por um lado os passageiros; por outro, com funções e desempenhos diferenciados, o pessoal do aeroporto, a equipa de pilotagem, o pessoal de cabina. Os meios confirmam a ritualidade: as instalações do aeroporto; os uniformes, gestos e discurso da tripulação, revelando hierarquia e solenidade; os serviços oferecidos a bordo, das refeições aos produtos *duty-free*. São apresentados inúmeros interditos e obrigações: colocação correcta das bagagens, distinção dos passageiros em

---

102 Claude Rivière, *Op. cit.*, p. 120.

103 Cf. Martine Segalen, *Op. cit.*, pp. 28, 83-84.

104 Julian Pitt-Rivers, "Un Rite de Passage de la Société Moderne: le Voyage Aérien", *in* Pierre Centlivres, Jacques Hainard (dir.), *Les Rites de Passage Aujourd'hui. Actes du Colloque de Neuchâtel 1981*, 1986, pp. 115-130, *apud* Claude Rivière, "Structure et Contre-structure dans les Rites Profanes" *in* Monique Segré (ed.), *Mythes, Rites, Symboles dans la Société Contemporaine*, 1997, pp. 113-114.

classes, proibição de fumar, proibição de acesso à cabina de pilotagem (supremo lugar sagrado). Procura-se que a viagem aérea seja associada a valores de nobreza, rapidez, conforto, segurança, prestígio; valoriza-se a identidade da companhia de aviação e a identidade nacional de proveniência. Como em todos os rituais, há um sistema de transmissão de mensagens que podem ser consideradas "carregadas de eficácia mística"[105]: os alto-falantes, painéis e écrans; as sucessivas saudações da tripulação, os avisos luminosos, as informações sobre a segurança, temperatura e trajecto; até mesmo as trocas circunstanciais de palavras entre passageiros, entre aqueles que partilham um mesmo destino.

Muitos outros exemplos de ritos poderiam aqui ser apontados nas suas formas contemporâneas e profanas. De facto, hoje, tal como no passado, "nenhuma experiência é demasiado banal para ser integrada num rito ou possuir uma significação que a ultrapassa"[106]. Na programação televisiva, os genéricos, os separadores e as sequências de abertura e de fecho, constituem ritos de passagem que "permitem ao espectador ajustar-se às categorias em mudança entre, por exemplo, um concurso e um noticiário, ou entre o noticiário e a telenovela"[107]. O mesmo podemos dizer em relação à primeira página de um jornal, a capa de um livro, as aberturas de capítulos. Mesmo o dinheiro e o seu uso podem ser analisados "como um tipo de ritual especializado e levado ao extremo"[108]. Os bilhetes postais, as cartas de condolências ou de felicitações são outras tantas manifestações de ritos de amizade[109], às quais hoje somamos telefonemas, mensagens 'sms' e *e-mails*. Na interacção quotidiana, são ritos de passagem as saudações e as despedidas, marcando as fronteiras entre a presença e a ausência. Erving Goffman estudou as pequenas saudações e os cumprimentos destinados a conduzir e controlar as relações interpessoais. Através de ritos de evitamento, de ritos de apresentação, da

---

105 Claude Rivière, *Ibidem*, p. 111.

106 Mary Douglas, *Op. cit.*, p. 137.

107 John Fiske, *Introduction to Communication Studies*, 1990 (versão port.: *Introdução ao Estudo da Comunicação*, 1995, p. 162).

108 Mary Douglas, *Op. cit.*, p. 87.

109 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 80.

manutenção da boa distância, afirmamos o nosso estatuto e marcamos a nossa deferência em relação aos outros; tornamo-nos participantes de encontros autocontrolados, garantimos, enfim, a manutenção do grupo[110].

Rotinas e rituais

Alguns autores adoptam uma perspectiva mais extrema e recusam a distinção entre rotinas quotidianas e práticas rituais. Limitam-se a verificar a existência de comportamentos repetidos, ordenados e com significado. Entendem que, entre aquilo a que chamam ritual quotidiano e ritual cerimonial, apenas existem diferenças de grau de complexidade, uma vez que os ritos serão tanto mais elaborados quanto mais importantes forem as categorias que neles estão envolvidas[111]. Consideram que o 'ritual' não se refere àquilo que é feito, mas sim ao modo - não intencional, não consciente, auto-referencial - como uma acção é desempenhada. Quando um actor adopta uma atitude ritual prescindirá da sua soberania como agente; deixará de ser o autor das suas acções. Uma determinada acção será considerada ritual por ser praticada de acordo com aquilo que se entende ser a tradição. Em suma, segundo este ponto de vista, o ritual será o modo de agir rotinizado, que se tornou parte do *habitus*[112].

Esta correspondência não é consensual. Como vimos anteriormente, o *habitus*, na definição de Bourdieu, permite "as ambiguidades e as indeterminações dos comportamentos e das situações a fim de produzir as acções que convêm em cada caso", de acordo com a "'arte' da improvisação necessária", resultando em comportamentos que não são nunca perfeitamente previsíveis. O ritual, por outro lado, é caracterizado por um "encadeado mecânico de acções

---

110 Cf. Erving Goffman, *Interaction Ritual*, Garden City, 1967; cf. Martine Segalen, *Op. cit.*, pp. 90-91.

111 Cf. Peter Blundell Jones, "An Anthropological View of Architecture", *Architectural Design*, vol. 66, n.º 11/ 12, Nov.-Dez. 1996, p. 22.

112 Cf. Susanna Rostas, "The Dance of Architecture: From Ritualisation to Performativity and... Back Again?", *Architectural Design*, vol. 66, n.º 11/ 12, Nov.-Dez. 1996, p. 19.

antecipadamente reguladas"[113], pela existência de "sequências rigorosamente estereotipadas"[114].

Para outros autores ainda, a distinção entre *habitus* e ritual decorre do papel que a este é atribuído como marcador das 'ocasiões especiais', por oposição às 'ocasiões comuns'. As práticas comuns serão "silenciosas e, se desempenhadas adequadamente, não-notadas"; o ritual, pelo contrário, reclama a atenção pública, "é culturalmente barulhento e vibrante, mesmo quando é acusticamente mudo e tranquilo"[115].

Também Bourdieu se referiu às "ocasiões comuns" e às suas "necessidades regulares, susceptíveis de serem satisfeitas pela comunidade doméstica", de acordo com "a rotina da ordem comum". Esta rotina seria regulada através de uma "estereotipização ritual", com capacidade para "reduzir a crise, produzindo-a simbolicamente ou ritualizando-a" quando esta sobrevem. Para além destas, existem "ocasiões fora do comum", relacionadas com as necessidades "excepcionais, tanto materiais como simbólicas, de bens e serviços, suscitadas pelas circunstâncias de excepção, crise económica ou conflito político"[116]. Nas sociedades de tipo tradicional, estas são as ocasiões que exigem a participação de um grupo mais alargado e que apresentam oportunidades particulares de afirmação para as figuras de tipo carismático.

O aprofundamento da distinção entre ritual e rotina ultrapassa claramente os objectivos do presente trabalho. Interessa-nos aqui sobretudo notar a convergência possível entre as diversas conceptualizações que vimos até este momento. Assim sendo, devemos notar a existência universal (mesmo na contemporaneidade, apesar da actual aceleração das mutações) de rotinas com diferentes escalas cronológicas (com ritmos diários semanais, mensais, anuais) e diferentes graus de repetição. Entre as 'rotinas quotidianas', com uma cadência diária, incluem-se as práticas relacionadas com a habitação e o

---

113 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 232).

114 Idem, *Ibidem*, p. 13.

115 David Parkin, "Ritual as Spatial Direction and Bodily Division", *in* Daniel De Coppet (ed.), *Understanding Rituals*, 1992, p. 15.

116 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle*, 1972 (versão port.: *Esboço de uma Teoria da Prática*, 2002, p. 248).

núcleo familiar imediato, actividades como a alimentação, a higiene, o repouso, caracterizadas por uma notável regularidade e constância. Alguns acontecimentos raros, ou mesmo únicos, na vida dos indivíduos e na existência dos grupos configuram 'momentos críticos', pela importância extraordinária que assumem. Alguns são previsíveis, de acordo com os padrões do grupo (como as situações de 'crise vital'). Outros configuram situações inesperadas, absolutamente excepcionais, de ruptura; serão 'momentos críticos excepcionais' que podem ter origem em múltiplos factores (intencionais ou não). Todos eles implicam uma alteração dos comportamentos habituais, uma perturbação das rotinas preestabelecidas que se manifestará de modo temporário ou relativamente perene, superficial e ligeiro ou profundo e radical. Essas são as ocasiões que os desempenhos rituais assinalam e facilitam. São as situações que Bourdieu denomina de ruptura e de crise; aquelas que Giddens considera 'situações críticas' ou 'momentos decisivos'. São períodos favoráveis à inovação, à invenção, à criação de 'formas excepcionais', através de 'operações excepcionais', nos termos de Leroi-Gourhan; à emergência de actores sociais capazes de induzir transformações nas rotinas – nos *habitus*. Poderá admitir-se - com Weber, De Certeau, Kubler, Leroi-Gourhan, Turner -, que a mudança, a inovação, a ruptura, pode ficar a dever-se à iniciativa dos sujeitos, dispostos a transformar as suas práticas rotinadas. A inovação poderá ocorrer tanto ao nível das 'práticas do espaço' como do 'espaço das práticas'. E, tal como temos visto, qualquer nível de comportamento rotineiro é pontuado, ritmado, por práticas ritualizadas. E, em qualquer nível de comportamento rotineiro, mesmo nas práticas rituais mais codificadas e repetidas, é admissível a existência de inovação gradual.

ESPAÇO E RITUAL

Fundação e apropriação

Os ritos têm, como vimos, a sua expressão essencial através das práticas corporais – e, portanto, das práticas do espaço. Reciprocamente, toda a prática do espaço implica dimensões que ultrapassam a sua mera descrição física: integra um sistema de classificação e de simbolização no qual as práticas rituais são parte fundamental. Sabemos, desde Émile Durkheim, que o

espaço do homem é culturalmente construído, não uma entidade natural e abstracta. O espaço existe apenas em potência; é a acção humana que o concretiza. Para pensar o espaço, para o representar, "para poder dispor espacialmente as coisas, é preciso poder situá-las diferentemente". Para que tal aconteça, diz Durkheim, o espaço é dividido, são-lhe impostas diferenças que ele, em si próprio, não possui: direita e esquerda, em cima e em baixo, à frente e atrás, norte e sul. Essas divisões são construção humana, decorrem da atribuição colectiva de "valores afectivos diferentes" a cada uma das regiões do espaço[117]. Distingue-se o espaço concebendo um modo de classificação, determinando relações de coordenação ou de subordinação, níveis de dependência, uma ordem hierárquica[118].

Assim, cada apropriação de um território - quer assuma uma forma explicitamente ritualizada ou não - repete o acto fundador original. Impõe uma ordem anteriormente inexistente, transforma o caos primordial em cosmos; define um 'centro', estabelece 'fronteiras' (físicas ou simbólicas). As classes culturalmente reconhecidas podem então ser separadas, cada uma confinada ao lugar onde é admitida: interior e exterior; público e privado, sagrado e profano, nosso e deles... O mundo natural (exterior e hostil) é transformado em mundo cultural (assimilado, consumido); cria-se um teatro de acção, o campo necessário a qualquer actividade[119]. Mary Douglas ilustra este processo – a sua universalidade e permanência - com o exemplo das tarefas domésticas de arrumação, através das quais "separamos, traçamos fronteiras, tornamos visíveis decisões que tomámos sobre o que deve ser o nosso lar e que achamos por bem criar a partir da dimensão material da casa"[120].

Vimos já que existe uma relação estreita entre a organização sociopolítica e cultural de um grupo e a segmentação que este estabelece no seu espaço de vida. Essa segmentação materializa-se na compartimentação da arquitectura,

---

117 Émile Durkheim, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* 1912 (1968, pp. 15-16).

118 Cf. Idem e Marcel Mauss, "Quelques Formes Primitives de Classification: Contribution à l'Étude des Répresentations Collectives", 1903 (*in* Marcel Mauss, *Oeuvres*, vol. II, 1969, pp. 18, 82).

119 Cf. Alexandra Volegova, "Anthropology of Space: 'Space, Identity and Culture'", *III Congrès Internacional Arquitectura 3000. L'Arquitectura de la In-Diferència*, Barcelona, Jul. 2004; resumo em *Khôra II*, n.º 2, Jun. 2004, p. 149. Cf. Michel De Certeau, *L'Invention du Quotidien. Vol. 1, "Arts de Faire"*, 1980, pp. 218-20.

na separação de objectos, na definição de 'cenários de interacção' especializados e distintos entre si, destinados a situações e actividades específicas ('áreas de actividades' ou 'regiões'). As manifestações rituais dos grupos em relação aos quais foram elaboradas as primeiras teorias sobre o ritual eram caracterizadas por uma notável unidade e coerência. Previsivelmente, nas sociedades urbanas e industrializadas da contemporaneidade, a fragmentação da vida social em campos diversos (religioso, escolar, profissional, desportivo, cívico) implica uma disjunção dos espaços e dos tempos destinados ao desempenho dos rituais correspondentes. Deste modo se entende a necessidade de submeter a uma revisão crítica a abordagem das práticas ritualizadas do espaço de modo a adequá-la à descrição e à compreensão dos fenómenos mais característicos do mundo contemporâneo[121].

Estados e transições

Van Gennep recorreu a uma metáfora espacial para conceptualizar o sistema social. A sociedade seria como uma unidade com uma série de divisões no seu interior. Cada indivíduo estaria "classificado em diversos compartimentos, sincrónica ou sucessivamente, e, para passar de um ao outro a fim de poder reunir-se com indivíduos classificados em outros compartimentos" seria obrigado a submeter-se a ritos de passagem, ao longo da sua vida e da sua trajectória social[122]. A partir dos exemplos que estudou, concluíra que em culturas diversas "a posição relativa dos compartimentos sociais varia, mas a espessura de suas separações também varia, indo de uma simples linha ideal até uma vasta região neutra"[123]. Este processo poderia representar-se como um diagrama, no qual o ciclo de vida de cada indivíduo correspondia a uma alternância ininterrupta entre aquilo que designa por 'estágios' e 'etapas intermediárias'.

---

120 Mary Douglas, *Purity and Danger,* 1966 (versão port.: *Pureza e Perigo*, 1991, p. 86).

121 Cf. Martine Segalen, *Rites et Rituels Contemporains*, 1998 (versão port.: *Ritos e Rituais*, 2000, p. 26). Cf. Mary Douglas, *Op. cit.*. 87.

122 Arnold Van Gennep, *Les Rites de Passage*, 1909 (versão port.: *Os Ritos de Passagem*, 1978, p. 157).

123 Idem, *Ibidem*, p. 161.

Victor Turner veio a adoptar uma terminologia não muito diferente e igualmente evocadora de imagens espaciais. Definiu os ritos de passagem afirmando que eles "indicam e estabelecem transições entre estados distintos". Usava o termo 'estado' para designar uma "'situação relativamente estável e fixa', incluindo nela constantes sociais como possam ser o estatuto legal, a profissão ou o ofício, a hierarquia ou o grau"[124]. Entendia tratar-se de um termo com um sentido mais amplo que o de 'estatuto' e que "faz referência a qualquer tipo de situação estável ou recorrente, culturalmente reconhecida", como quando se diz que um indivíduo se encontra em 'estado de boa saúde' ou que uma sociedade está em 'estado de guerra' ou de paz[125]. As 'transições', por seu lado, reúnem propriedades culturais diferentes das dos estados; são processos e, no caso dos ritos de passagem, implicam a ocorrência de uma transformação. Não sem algumas reticências, Turner admitia a existência de 'estados de transição'[126] – aparente contradição de termos -, semelhante à noção de "estado transitório com uma certa duração"[127] enunciada, já em 1907, pelo antropólogo francês Robert Hertz (1881-1915).

A distinção entre 'estado' e 'transição', e de alguns outros termos que com estes se relacionam, pode tornar-se mais clara se os referirmos às respectivas origens etimológicas. O sentido do termo 'estado' (do latim, *status*, significando posição, situação, condição, modo de estar) liga-se ao do verbo 'estar' (do latim, *stare*): ter ou apresentar certa condição (física, emocional, material, profissional etc.) não permanente. O 'estado' é, pois, situado no tempo (tal como o 'estágio' de Van Gennep); distingue-se das condições de existência permanente que, em português, são referidas pelo verbo 'ser'. Têm relação com 'estado' os significados de 'estação' (do latim, *statio*) como paragem, pausa, estado de repouso; e de 'estacionário' (do latim, *stationarius*): que estacionou, imóvel, parado. Por seu lado, 'transição' (do latim, *transitio*) e

---

[124] Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembo Ritual*, 1967, p. 103.

[125] Idem, *Ibidem*, p. 104.

[126] Cf. Idem, *Ibidem.*

[127] Em determinados grupos, são considerados 'estados transitórios' o período que medeia entre o casamento e o nascimento do primeiro filho ou o período que se segue imediatamente à morte. Cf. Robert Hertz, "Contribution à une Étude sur la Répresentation Collective de la Mort", 1907 (1970, p. 76). Cf. Arnold Van Gennep, *Op. cit.*, p. 158.

'trânsito' (do latim, *transitus*), significando acção de passar, passagem, derivaram do verbo latino *transire* (passar de um lugar a outro). Outros termos directamente relacionados são 'transitório' (do latim, *transitorius*), que serve de passagem, que dá passagem, curto, rápido; e também 'transitar' e 'transe'.

Esta alternância entre períodos estacionários (de relativa pausa, imobilidade, repouso, paragem) e períodos de trânsito (de movimento ou de passagem) que coloca em evidência a interrelação entre espaço e tempo é uma base que encontramos de modo recorrente em múltiplas conceptualizações das práticas do espaço. Para alguns autores, esta será mesmo a dicotomia básica que tem marcado a cultura europeia do espaço: a tensão entre centralização e longitudinalidade[128]. Mircea Eliade expressa-a como uma oposição entre o 'centro do mundo' - a casa, o 'lar', ou uma cidade, um túmulo, um santuário - e o 'labirinto'. Nas suas palavras, "o acesso ao 'centro' equivale a uma consagração, a uma iniciação"[129]; "penetrar num labirinto e regressar dele, tal é o rito iniciático por excelência, e no entanto toda a existência, mesmo a menos movimentada, é susceptível de ser assimilada ao caminhar num labirinto. Os sofrimentos e as provações por que passou Ulisses são fabulosos e, no entanto, qualquer regresso ao lar 'vale' o regresso de Ulisses a Ítaca"[130]. Na 'geografia temporal' de Hägerstrand, o conceito de 'estação' é usado para designar as localizações espacio-temporais nas quais os indivíduos se detêm, no seu quotidiano e ao longo do ciclo de vida, quando, temporariamente, interrompem as deslocações ao longo das 'vias' espacio-temporais.

Fronteiras e pontes

Existe, porém, uma ambiguidade essencial nesta oposição. Dagobert Frey, analisando os "motivos arquetípicos da experiência", recorreu ao par de conceitos 'meta' [*mal*] e 'caminho' [*weg*] para descrever as estruturas espaciais fundamentais. Referia-se tanto às propriedades do espaço arquitectónico concreto como a propriedades do espaço existencial. Segundo Frey, "toda a

---

[128] Cf. Christian Norberg-Schultz, *Existence, Space and Architecture*, 1971 (versão cast.: *Existencia, Espacio y Arquitectura*, 1980, p. 33).

[129] Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, 1949 (versão port.: *Tratado de História das Religiões*, 1977, p. 451).

[130] Idem, *Ibidem*, p. 452.

arquitectura é uma estruturação do espaço mediante uma 'meta' ou um 'caminho'". No entanto, "a meta já contém o caminho como o seu ponto de referência, o seu indicador de direcção e término final [...]. Cada coisa é um 'caminho' estruturado arquitectonicamente [...]. Mas, ao mesmo tempo, na sua relação com o espaço circundante é uma 'meta' e nós avançamos em direcção a essa meta ou partimos dela"[131].

Para Michel De Certeau (1925-1986) trata-se do contraponto entre a 'fronteira' - que delimita, que estabelece e legitima um espaço, que permite a apropriação - e a 'ponte' - que faz a ligação ao exterior, àquilo que lhe é estrangeiro, e permite a mobilidade, a deslocação. Por um lado, existe o 'paradoxo da fronteira': "criados através de contactos, os pontos de diferenciação entre dois corpos são também pontos comuns. A junção e a disjunção são aí inseparáveis". O limite "tanto cria a comunicação como a separação [...]. Ele articula". A fronteira é "um 'entre-dois', - um 'espaço entre dois' [...]. Lugar terceiro, jogo de interacções e de entre-vistas, a fronteira é como um vazio, símbolo narrativo de trocas e de encontros". Por uma "lógica da ambiguidade", a fronteira pode transformar-se em travessia e o rio em ponte; a porta fechada é a mesma que se abre; a palissada é "um conjunto de interstícios por onde se escoam os olhares"[132]. O limite circunscreve de um modo ambivalente, "faz um jogo duplo"; "dá lugar ao estrangeiro que parece pôr de fora"[133]. Por outro lado, existe a ambiguidade da ponte, que "solda e opõe as insularidades. Distingue-as e ameaça-as. Liberta do encerramento e destrói a autonomia. [...] Transgressão do limite, desobediência da lei do lugar, figura a partida, a lesão de um estado, a ambição do poder conquistador ou a fuga dum exílio, de qualquer modo a 'traição' de uma ordem. Mas ao mesmo tempo ela define um algures que perturba, deixa ou faz ressurgir fora das fronteiras a estranheza que estava controlada no interior, dá ob-jectividade (isto é, expressão e re-presentação) à alteridade que se escondia para cá dos

---

131 Dagobert Frey, *Grundlegung zu einer Verleichenden Kunstwissenschaft*, 1949, p. 6, *apud* Christian Norberg-Schultz, *Existence, Space and Architecture*, 1971 (versão cast.: *Existencia, Espacio y Arquitectura*, 1980, p. 16).

132 Michel De Certeau, *L'Invention du Quotidien. Vol. 1, "Arts de Faire"*, 1980, pp. 222-24.

133 Idem, *Ibidem*, p. 225.

limites [...]. Tudo se passa como se a própria delimitação fosse a ponte que abre o dentro ao seu outro"[134].

A meta contém o caminho; o caminho define-se em relação à meta. A fronteira faz-se ponte e abre-se àquilo a que se opõe. As metas e os caminhos, as fronteiras e as pontes – tal como os estados e as transições, as estações e as vias, os lares e os labirintos – definem-se reciprocamente, são dúplices; podem equivaler-se. Pertencem em simultâneo a dois domínios; são caracterizados essencialmente pela ambiguidade classificatória. São entidades liminares, espaços de passagem. São perigosos porque ligam mas separam (o interior e o exterior, o sagrado e o profano, nós e os outros, o igual e o diferente); implicam uma decisão entre abertura e encerramento, a antecipação da cooperação ou do conflito (a contaminação, a poluição). Permanência e transição são mutuamente relativos, nunca absolutos (tudo é transição, nada permanece). Na realidade, aquilo a que chamamos quotidiano é constituído por um conjunto de etapas – de estados transitórios – vividas em sequência e em conjuntos de sequências. Qualquer classificação depende da escala de percepção, daquilo que está antes e depois (no tempo), atrás e à frente (no espaço).

É pela prática que se define quando, para quem e por que motivo a fronteira pode ser ponte ou a ponte deve ser fronteira; quando a via se torna estação e a estação pode ser via. É essa a função do ritual e das suas regras. O rito distingue, porque enfatiza – dramatiza - o momento da passagem, chama a atenção para a decisão a tomar: fronteira ou ponte. É esse o poder que detêm aqueles que controlam o ritual, que aplicam as suas regras; é esse o poder que contestam aqueles que não se conformam a elas e se esforçam por transformá-las.

PASSAGENS

Como notou Van Gennep, é frequente, nas práticas rituais, existir uma relação de identidade entre as passagens físicas, materiais, e as passagens ideais ou metafóricas. Desse modo, a prática efectiva do espaço por parte dos

---

[134] Idem, *Ibidem*, pp. 224-25.

indivíduos e dos grupos (prática corporal, sensível, localizada) é por eles investida de uma importância metafísica que o ritual permite tornar evidente, ao mesmo tempo que a transforma numa experiência partilhada, memorizável, reprodutível e reprodutora. Van Gennep fornece-nos bastantes referências sobre as formalidades de ordem mágico-religiosa associadas às fronteiras físicas[135]. Menciona as proibições de entrada, de atravessamento e de permanência em territórios determinados, sob pena de sanções sobrenaturais. Enuncia os sinais físicos através dos quais se exprime a apropriação dos espaços e as interdições que lhe são associadas: os limites a transpor – os limiares - podem ser definidos por marcos naturais (rochedos, árvores, um rio, um lago...) ou por construções humanas especialmente implantadas com essa intenção (postes, pórticos, pedras verticalizadas, muros, estátuas...). Nas culturas tradicionais, as vias de comunicação naturais têm frequentemente o valor de obstáculos a transpor: a passagem dos desfiladeiros ou a travessia de rios é, muitas vezes, acompanhada com ritos de passagem[136]. De modo semelhante, "o embarque ou o desembarque, o acto de subir para uma carruagem ou um palanquim, de montar a cavalo para viajar, etc., acompanham-se muitas vezes de ritos de separação na partida e de ritos de agregação na volta"[137].

Os exemplos de Van Gennep reportam-se a todas as escalas do espaço, ao país, a um território, uma cidade ou uma aldeia, um quarteirão, um templo ou uma casa. A margem – a zona neutra definidora do limite, a zona liminar – corresponderá então à portagem, à poterna das muralhas, à porta dos muros do bairro, à porta da casa, ou apenas a uma pedra, uma viga, uma soleira. Mas pode também adquirir a definição de um pronau, um nártex ou um vestíbulo. A porta, em especial, "é o limite entre o mundo estrangeiro e o mundo doméstico, quando se trata de uma habitação comum, entre o mundo

---

135 Cf. Arnold Van Gennep, *Op. cit.*, pp. 34-35. Veja-se também Françoise Paul-Lévy e Marion Segaud, *L'Anthropologie de l'Espace*, 1983, em especial o capítulo 1, "La Notion de Limite", pp. 27-99.

136 Cf. Arnold Van Gennep, *Op. cit.* p. 38. Deve notar-se que a palavra 'passagem' teve inicialmente o sentido de 'passagem de montanha' (desfiladeiro), antes de o seu uso se generalizar a outros tipos de travessias.

137 Idem, *Ibidem.*

profano e o mundo sagrado, no caso de um templo"[138]. O carácter sagrado da porta pode ser reconhecido ao conjunto da moldura ou, de modo isolado, à soleira (limiar), aos lintéis ou à arquitrave. Por vezes, "o valor sagrado da soleira encontra-se em todas as soleiras da casa"[139] e podem identificar-se ritos de soleira que cobrem as diversas modalidades dos ritos de passagem: ritos de entrada, de espera e de saída. Tanto na casa como no templo, os ritos de entrada e os ritos de saída que lhes correspondem são, em geral, idênticos, mas inversos[140]. Van Gennep reconheceu uma estrutura idêntica à dos ritos de passagem nos chamados 'sacrifícios de fundação' ou de construção, integrados nas cerimónias de mudança de domicílio e destinados a promover a identificação dos futuros habitantes com sua nova residência[141]. Os ritos de fundação e de inauguração (da casa, do templo, da aldeia, da cidade) incluem em geral cerimónias de separação em relação ao mundo profano e uma apropriação ou consagração. São visíveis sobretudo quando da primeira entrada, podendo considerar-se casos particulares de práticas universais que se destinam a assinalar 'a primeira vez' (a primeira gravidez, o primeiro parto, o nascimento do primeiro filho, o primeiro corte de cabelo, o primeiro dente, os primeiros passos...)[142].

Uma peregrinação comporta também a sequência típica dos ritos de passagem, compreendendo regras "que fazem o peregrino, antes da partida, sair do mundo profano e o agregam ao mundo sagrado", mantendo-o "fora da vida comum, em um período de margem, da partida ao regresso"[143]. Uma outra prática tem expressão quase universal, a do transporte do sujeito da cerimónia, isolado e mantido numa posição intermediária, sustentado entre o céu e a terra, "para mostrar que nesse momento o indivíduo não pertence nem ao mundo sagrado nem ao mundo profano, ou ainda que, pertencendo a um dos dois, não se deseja que se reagregue fora de propósito ao outro"[144].

---

[138] Idem, *Ibidem*, pp. 36-37.

[139] Idem, *Ibidem*, p. 40.

[140] Cf. Idem, *Ibidem*, p. 39.

[141] Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 38-39.

[142] Cf. Idem, *Ibidem*, 147-49.

[143] Idem, *Ibidem*, p. 154.

[144] Idem, *Ibidem*, p. 155.

Liminaridade e transição. Intermédios

Na sua análise das 'passagens materiais', Van Gennep refere-se ao limiar e ao limite, à fronteira e à margem. Turner, por seu lado, identifica a imagem de liminaridade com os "interstícios da estrutura" e aproxima-a da marginalidade, que define como "os bordos [*edges*] da estrutura"[145]. Vimos já como a raiz etimológica latina de limiar (*limen*: soleira) resulta particularmente esclarecedora das noções que aqui estamos considerando. Por um lado, devido à imediata conotação espacial que nos permite identificar nos termos 'liminar' e 'liminaridade', na proximidade ao substantivo 'limite' (do latim, *limes*), ao adjectivo 'limítrofe' (com o sentido de confinante) ou ao verbo 'eliminar' (literalmente "pôr fora de casa", para além do limiar, expulsar). Por outro lado, porque também a sequência típica dos ritos de passagem (preliminar/ liminar/ pós-liminar) adquire um sentido espacio-temporal, definindo um 'aqui' e um 'ali, no espaço, separando um 'antes' de um 'depois', no tempo. Notámos já que, neste contexto, a ideia de 'limite' não implica a referência a uma barreira (um obstáculo que impede a passagem), a uma situação periférica (e não intermédia) nem a uma linha (unidimensional, desprovida de espessura). Por seu lado, a 'fronteira' associa-se à ideia de face de uma entidade quando abordada a partir do seu exterior, tal como fica evidente na aproximação a outros termos que partilham a mesma raiz (do latim *frons*): 'frontal', 'frontaria', 'frontispício', 'frente', 'afrontar', 'confrontar', 'defrontar'. O 'bordo' e a 'orla', bem pelo contrário, como extremidades de uma superfície, são designações atribuídas a partir de uma referência colocada no interior, a partir de um centro. Aproximam-se assim dos 'confins', designação dos lugares mais remotos, que se relacionam com a acção de 'confinar' (circunscrever) e com o qualificativo 'confinante' (que confina, limítrofe). O termo 'margem' está fortemente conotado com a sua acepção geográfica, de terreno que ladeia a água, de faixa onde se encontram e reúnem duas entidades de características distintas. Admitimos assim que a margem seja uma zona conceptual na qual se sobrepõem ou interpenetram categorias diversas em interrelação fluida, com contornos e extensões variáveis (no espaço e no tempo). Não obstante, na linguagem corrente, a condição de 'marginalidade', bem como as figuras e os

comportamentos qualificados como 'marginais', associam-se menos à presença simultânea de categorias e mais à ideia de não conformidade a uma norma ou, até, de exclusão.

Ao definir a liminaridade pelos interstícios da estrutura (ou pela condição de 'intersticialidade') tomamo-la apenas como o negativo dos estados estruturais, como algo que é sobrante, subordinado à estrutura, essa sim dominante. Quando, ao falarmos de 'passagens materiais', nos referimos ao 'espaço intersticial', estaremos a reconhecer o predomínio dos estados que compõem a estrutura espacial sobre os intervalos (os vazios) que os separam. A ideia de liminaridade poderia, por esse motivo, ser traduzida de um modo mais fiel (embora menos comum) como 'espaço liminar'. Já a expressão 'espaço de transição' enfatiza adequadamente o sentido dinâmico da passagem - o trânsito - e também a 'transitoriedade', isto é, a curta duração relativa da sua ocupação. De modo similar, as designações 'espaço intermédio' e 'espaço intermediário' sublinham tanto a posição (entre duas outras entidades) como o potencial mediador ou medianeiro (a capacidade de estabelecer comunicação entre outras entidades). Um espaço intermediário potencia o movimento e a passagem, mas não os impõe: é tanto uma ligação como uma separação. Ao designarmos um espaço como intermediário colocamo-lo em relação com aquilo que lhe é adjacente, inserimo-lo necessariamente numa sequência (ainda que indeterminada), subtraímo-lo a toda a tentação de o perspectivar em isolamento.

MICHEL FOUCAULT: 'HETEROTOPIAS'

As abordagens que temos vindo a observar irão servir-nos, neste momento, como quadro para a releitura de duas propostas conceptuais que, ao longo das últimas décadas, se tornaram referências obrigatórias para a análise do espaço social contemporâneo: as 'heterotopias', do filósofo Michel Foucault (1926-84), e os 'não-lugares', segundo o antropólogo Marc Augé (n. 1935). A sua revisão, assente numa perspectiva dos espaços da interacção social enquanto palcos de acção ritualizada e mecanismos de expressão colectiva,

---

[145] Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969, p. 128.

de reprodução e de contestação social, permitirá complementar esses conceitos e inscrevê-los em quadros analíticos mais alargados e compreensivos.

Num texto datado originalmente de 1967, Michel Foucault caracterizou o espaço da actualidade como sendo o do 'posicionamento' [*emplacement*][146], definido por relações de vizinhança (com a forma de séries, árvores e redes) entre pontos e elementos, respondendo a problemas como o armazenamento, a circulação, o controlo e a classificação. Este seria, quanto à experiência do espaço na cultura ocidental, o terceiro grande período; veio substituir o espaço da 'extensão' (infinito e infinitamente aberto) aquele que, a partir de Galileu, substituíra gradualmente o espaço da 'localização' (um sistema hierárquico de lugares) prevalecente na época medieval.

De acordo com Foucault, o 'espaço' será mesmo a essência da nossa época, sobrepondo-se, enquanto vector de organização do pensamento, ao tempo (ou melhor, à história, enquanto modo de tratar o tempo): "estamos na era do simultâneo, da justaposição, do perto e do longe, do lado a lado e do disperso"; o mundo assume a forma de "uma rede que liga pontos entre si e cria a sua própria desordem"[147]. A vida social continua, no entanto, a ser regida por um conjunto de oposições binárias entre categorias espaciais (público e privado, familiar e social, cultural e utilitário, lazer e trabalho) que Foucault entende como uma sobrevivência das características sagradas do espaço, apesar do processo de secularização teórica em curso desde Galileu.

Foucault detém-se na análise de uma classe especial de posicionamentos, aqueles que têm "a propriedade curiosa de estar em relação com todos os outros, mas de um modo tal que suspendem, neutralizam ou invertem o conjunto de relações designadas, reflectidas ou espelhadas nelas próprias", espaços que "estão de algum modo em relação com todos os outros e, no

---

[146] Michel Foucault, "Des Espaces Autres", 1967. A tradução para português do termo *emplacement* (de *place*, lugar; determinação de um lugar) é problemática. Seguimos aqui a sugestão da tradução italiana consultada (*posizionamento*) que nos pareceu respeitar a ideia de relação entre lugares valorizada no texto original; seria também aceitável a tradução de *emplacement* por 'colocação' (cf. Filomena Silvano, *Antropologia do Espaço: uma Introdução,* 2001), embora, em nosso entender, o sentido do texto resulte menos explícito.

[147] Michel Foucault, "Des Espaces Autres", 1967 (versão italiana: "Spazi Altri. I Principi dell'Eterotropia", *Lotus International*, n.º 48-49, 1985/4-1986/1, p. 9).

entanto, contradizem-nos"[148]. Distingue dois tipos desses espaços. Um deles é o das 'utopias': posicionamentos que representam a sociedade elevada a um estado de perfeição ou o seu inverso, numa relação de analogia directa ou invertida com o espaço real da sociedade, mas que "não têm espaço real"[149], isto é, não têm existência física, concreta. No outro tipo desses espaços reúnem-se todos aqueles que designa como 'heterotopias': posicionamentos reais, com existência efectiva, "mas que constituem uma espécie de contra-posicionamento, de utopia realizada efectivamente". Nas heterotopias, todos os restantes espaços da sociedade "são ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos", definindo-se "uma espécie de lugar que está fora de todos os lugares e que é, no entanto, efectivamente localizável", que nos permite empreender uma "espécie de contestação mítica e real do espaço no qual vivemos"[150]. No exemplo do espelho temos uma chave para entendermos o alcance do conceito. O espelho, diz Foucault, é ao mesmo tempo uma utopia - porque lugar sem lugar - e uma heterotopia - porque tem uma existência real (física, deve entender-se). Assim, a heterotopia típica, embora tenha uma existência real (qualidade que a distingue da utopia), comporta-se como um espelho; como que reflecte aquilo que está para cá do seu limite, devolve-nos uma representação do mundo, concentrada e invertida; permite-nos descobrir o mundo desde um ponto de vista que lhe é exterior. Será como um 'espelho de Alice', cuja superfície podemos transpor, de facto, para aceder àquilo que se encontra para além desse limiar - o 'país-das-maravilhas'-, algo que só existe aí e que podemos entender como um reflexo do mundo que conhecemos no seu exterior. As heterotopias são 'espaços outros' porque ultrapassam a sua própria materialidade, porque são mais do que apenas eles mesmos; porque podem ser entendidas (também) como representações de outros espaços.

Foucault ensaia uma descrição sistemática das heterotopias – uma 'heterotopologia' - através do enunciado das suas características comuns. O seu primeiro princípio é o da universalidade das heterotopias, a constatação da

---

[148] Idem, *Ibidem*, p. 11.

[149] Idem, *Ibidem*, p. 11.

[150] Idem, *Ibidem*, p. 12.

sua existência em todas as culturas e da diversidade de formas que assumem. Nas chamadas sociedades primitivas, estes espaços estão ligados às situações de 'crise' e compreendem "lugares privilegiados ou sagrados ou interditos, reservados aos indivíduos que se encontram em estado de crise em relação à sociedade e ao ambiente no qual vivem: os adolescentes, as mulheres menstruadas, as mulheres em parto, os velhos, etc"[151]. Nas sociedades contemporâneas, Foucault identifica alguns exemplos de 'heterotopias da crise' ligadas à marcação da entrada na idade adulta: o colégio interno, na sua versão oitocentista, o serviço militar, a viagem de núpcias serão lugares destinados início da vida sexual activa. Segundo Foucault, na actualidade, estas heterotopias da crise estariam em desaparecimento gradual sendo substituídas por 'heterotopias do desvio', destinadas aos indivíduos cujo comportamento se desvia da média ou da norma vigente: casas de repouso e lares de idosos, hospitais psiquiátricos e prisões.

O segundo princípio das heterotopias prende-se com o facto de uma mesma sociedade poder, ao longo do tempo, fazer funcionar uma mesma heterotopia de modos diferentes sem que esta deixe de existir.

De acordo com o terceiro princípio, a heterotopia tem capacidade para justapor diferentes espaços e posicionamentos, incompatíveis entre si, num único lugar real. É o que sucede no teatro, no cinema, no jardim (entendido enquanto espaço sagrado que reúne em si todas as partes do cosmos) e no tapete (como um jardim móvel).

O quarto princípio é o da ligação frequente entre as heterotopias e a ruptura no tempo: são as heterotopias do tempo, heterotopias crónicas ou 'heterocronismos'. As bibliotecas e os museus são disso exemplo: são lugares onde o tempo se acumula infinitamente, onde se aspira à materialização da eternidade; onde é possível "encerrar todos os tempos, todas as épocas, formas e estilos dentro de um único lugar", fazer "todos os tempos num só lugar, todavia um lugar que está fora do tempo, inacessível à usura dos dias, de acordo com um plano de acumulação quase perpétua e ilimitada dentro de

---

[151] Idem, *Ibidem*, p. 13.

um lugar inamovível"[152]. Um outro tipo, paralelo ao anterior, é o das heterotopias que, pelo contrário, se ligam aos aspectos mais transitórios e precários do tempo: o tempo da celebração. São os espaços das feiras, os vazios que, regularmente e por um período rigorosamente limitado, se enchem com os mais díspares objectos, acontecimentos e pessoas. O aldeamento de férias seria como que uma síntese dos exemplos anteriores – construído à imagem de uma aldeia primitiva, permite aos citadinos um regresso às origens que anula o tempo e os coloca, de modo transitório, numa condição primitiva e, portanto, eterna.

O quinto princípio diz respeito ao sistema de abertura e de fechamento das heterotopias que, ao mesmo tempo, as isola e torna permeáveis e, em resultado do qual, nalguns casos, "pensamos que entrámos e, pelo simples facto de entrar, somos excluídos". O acesso é forçado (no quartel, na prisão) ou sujeito a comportamentos ritualizados; algumas heterotopias são inteiramente dedicadas aos ritos de purificação (os banhos, as termas).

O sexto e último princípio prende-se como o facto de as heterotopias terem "em relação ao resto do espaço, uma função que toma lugar entre dois pólos opostos. Por um lado cumprem a função de criar um espaço de ilusão que denuncia como é ainda mais ilusório o espaço real, todos os posicionamentos pelos quais a vida está repartida. Por outro lado, têm a função de formar um outro espaço, um outro espaço real, tão perfeito, meticuloso e bem-arranjado como o nosso é desordenado e apenas esboçado"[153]. Tomando como ilustração algumas ocupações coloniais exemplares, Foucault propõe que se entenda as heterotopias como 'utopias de compensação'.

O navio, que Foucault considera ser "a maior reserva de imaginação da nossa civilização desde o século XVI até aos nossos dias", é eleito como a heterotopia por excelência: "uma parcela flutuante do espaço, um lugar sem lugar, que vive por si próprio, encerrado sobre si próprio e, ao mesmo tempo, vogando no oceano infinito, que, de porto em porto, de margem em margem,

---

[152] Idem, *Ibidem*, p. 15.

[153] Idem, *Ibidem*, p. 17.

de bordel em bordel, chega às colónias, em busca daquilo que de mais precioso elas escondem nos seus jardins"[154].

Comentários críticos

Neste texto, Foucault excusa-se a empreender uma descrição mais compreensiva dos posicionamentos espaciais, deixando por caracterizar os espaços que considera não serem nem 'utopias' nem 'heterotopias'. Com efeito, assume que os 'espaços outros' são casos particulares do "espaço no qual vivemos", descrito apenas como um "espaço exterior" (físico, material, entende-se), por contraste com o "espaço interior", do qual se ocupou Gaston Bachelard[155]. Faz uma menção breve a "todos os outros [...] espaços reais", que são os "nossos", "no interior dos quais a vida é fragmentada"; são os espaços que as heterotopias reflectem e contestam, com os quais se relacionam, face aos quais se afirmam como "espaços diferentes"[156]. Esboça uma tipologia breve desses espaços, a partir das relações espacio-temporais que eles definem: posicionamentos de transição (as estradas, os comboios), de paragem temporária (cafés, cinemas, praias), de repouso (a casa, o quarto, a cama).

Face a esta ausência, qualquer tentativa para ir mais além, para circunscrever o universo dos 'espaços outros' dentro do conjunto dos 'espaços reais nos quais vivemos', para entender as relações recíprocas entre ambos, deverá passar por uma releitura dos princípios que definem as heterotopias. Sabemos já que são universais, não sendo exclusivas das sociedades contemporâneas urbanas e industrializadas (primeiro princípio); que assumem formas não rígidas, caracterizadas pela sua plasticidade (segundo princípio). Nas sociedades ditas primitivas, as heterotopias configuram espaços ligados aos momentos de crise vital. São 'heterotopias da crise', "lugares privilegiados ou sagrados ou interditos", reservados a sujeitos em situação liminar; são lugares destinados ao desempenho de práticas rituais de crise vital (dos quais o

---

154 Idem, *Ibidem.*

155 Nomeadamente, Gaston Bachelard, *La Poetique de l'Espace,* 1957.

156 Michel Foucault, *Op. cit.*, pp. 11-12.

cemitério, como refere Foucault, é um extremo natural: marca a entrada na ausência de vida, dá acesso a um estado de quase-eternidade).

Esta ligação à análise ritual é coerente com a dialéctica da abertura e do encerramento (quinto princípio), que faz as heterotopias oscilarem entre o isolamento e a permeabilidade, entre a inclusão e a exclusão daqueles que nelas são admitidos. É certo que, quando entramos numa heterotopia, "pelo simples facto de entrar, somos excluídos". Falta porém a Foucault conceder que, reciprocamente, quando saímos, pelo simples facto de sair, somos reintegrados, investidos de um estatuto diferente daquele que tínhamos antes de aí entrar (o poder reside no controlo da fronteira, dos acessos). Mesmo nos casos da prisão e do hospital psiquiátrico contemporâneos, o seu funcionamento (mais teórico do que efectivo, talvez), assenta não (somente) no pressuposto da exclusão dos sujeitos, mas, sobretudo, no da sua transformação, no sentido da regeneração e posterior reagregação ao tecido social. O estatuto assumido após uma tal passagem não é isento de estigmatização. Acresce que, por vezes, o cumprimento da passagem através da heterotopia permite alcançar um novo estatuto que não é destinado ao reconhecimento geral. Para ser efectivo, deve ficar reservado ao círculo exclusivo daqueles que no ritual estão envolvidos. É o caso do motel americano, que Foucault refere, ou da iniciação em qualquer organização secreta.

Foucault ignora esta dialéctica da entrada e da saída associada às heterotopias e, por consequência, exclui a componente temporal do seu quadro analítico. Menospreza o carácter transitório da ocupação das heterotopias e, mais importante, as funções que lhes cabem enquanto mecanismos de expressão e de confirmação das diferenças de estatutos entre os sujeitos, de transformação desses estatutos nos processos de socialização. Nas relações que estes lugares estabelecem com 'todos os outros' e os sujeitos com todos eles, não admite a possibilidade do regresso; não atenta nas consequências que os 'lugares outros' produzem sobre aqueles que os experimentam e deles retornam (das férias no aldeamento, da viagem no navio, da visita ao museu, do internamento na clínica...). Em suma, concebe as heterotopias como lugares de exclusão, segregação e isolamento, como margens definitivas, lugares onde se está (estações/ estados), num tempo que

é imóvel (tanto no seu interior como no exterior). Não reconhece a sua condição de lugares de passagem, zonas liminares, cujos limites são estabelecidos e controlados (e debatidos, contestados, isto é, negociados, tanto no sentido da entrada como no da saída), em função dos efeitos sociais específicos que lhes estão atribuídos e cuja prática é da ordem do ritual.

As múltiplas dimensões dessa liminaridade ficam, contudo, bem patentes nos princípios terceiro e quarto, segundo os quais, através das heterotopias, podemos aceder a representações (com existência real, porque perceptíveis através dos sentidos) de múltiplos espaços e múltiplos tempos, a partir de um ponto determinado no espaço e de um momento, ou de um intervalo, no tempo. É através de heterotopias desse tipo que, nos termos de Anthony Giddens, estabelecemos relações sociais para além das situações de co-presença, com aqueles que estão ausentes no espaço e no tempo, promovendo o 'alongamento espacio-temporal' das sociedades. Os meios dos quais depende a capacidade de controlar os recursos alocativos e autoritativos e, por fim, de constituir heterotopias nas quais se acumulam espaços e tempos, são, eles próprios, meios 'heterotópicos' e 'heterocrónicos': a escrita e o dinheiro, o desenho, a pintura e a escultura, a imprensa, a cartografia e a estatística, o telégrafo, o telefone e o fonógrafo, a fotografia e o cinema, o rádio e a televisão, a Internet. São heterotopias quer a sala onde tenho o rádio ligado, quer o quiosque que lá no bairro vende jornais.

Os museus, pela sua filiação nos gabinetes de curiosidades e nas colecções de objectos (e, talvez, menos na acepção de 'casa das musas') são repositórios de tempos diversos, como aponta Foucault. Mas são-no também de espaços diversos, que os objectos aí acumulados evocam ou permitem recordar. São da mesma família os *souvenirs* de viagem, formas de um exótico de trazer por casa. Outro exemplo compreensivo do princípio enunciado será o das exposições universais do século XIX, com a sua aspiração a constituir-se em amostra enciclopédica do mundo, em especial nas recriações da história da indústria (isto é, de toda a actividade humana) e na '*Rue des Nations*', da qual deriva, em linha muito directa, a tipologia do parque temático que vem invadindo a paisagem global contemporânea. Neste caso, são os objectos, mesmo os mais quotidianos, que podem funcionar como dispositivos de

representação 'heterotópica' e 'heterocrónica'. Em suma, tudo pode ser sempre algo mais do que aquilo que os sentidos nos deixam perceber.

Maurice Halbwachs (1877-1945), dissecando a relação entre a memória colectiva e o espaço, referiu-se ao facto de um posicionamento [*emplacement*] no espaço, ou até apenas uma imagem, permitir evocar, aceder em pensamento, ao quadro espacial e social mais alargado do qual esse posicionamento faz parte. Um dos seus exemplos é o da fábrica considerada do ponto de vista do sindicalista. O respectivo quadro – um caso particular do 'espaço económico' - compreenderá todas as fábricas cujos operários e patrões estão envolvidos em negociações laborais comuns, os contratos estabelecidos, os conflitos, as leis, as regras, os costumes, tanto locais como profissionais[157]. O 'espaço religioso', reconheceu Halbwachs, manifesta-se de um modo semelhante. Cada vez que um católico "entra numa igreja, num cemitério, num lugar consagrado, [...] sabe que vai encontrar aí um estado de espírito que já muitas vezes experimentou e que, com outros crentes, vai reconstituir, ao mesmo tempo que uma comunidade visível, um pensamento e umas recordações comuns, os mesmos que foram formados e sustentados, em épocas precedentes nesse mesmo lugar"[158]. Participar nessa comunidade é também partilhar uma "geografia ou topografia religiosa", parte de uma memória religiosa que é "feita de tradições que remontam a acontecimentos muito distantes com frequência no passado, e que se produziram em lugares determinados"[159]. Cada crente pode evocar tais acontecimentos imaginando esses lugares, cuja existência efectiva lhe é garantida por testemunhos diversos (e tradições diversas, quantas vezes contraditórias). Mas a natureza do espaço religioso permite que cada igreja possa "participar do mesmo carácter sagrado desses posicionamentos privilegiados": "pode dizer-se que Jesus Cristo não foi somente crucificado no Gólgota, mas em toda a parte onde se adora a cruz, e que não foi apenas no Cenáculo que ele comungou

---

157 Cf. Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective,* 1950 (1968, pp. 143-44).

158 Idem, *Ibidem*, p. 160.

159 Idem, *Ibidem*, p. 163.

com os seus discípulos, mas em todos os lugares onde se celebra o sacrifício da missa"[160].

É da essência da heterotopia ser um espaço múltiplo, simultaneamente ele mesmo e muitos outros que com ele não podem confundir-se. Não custa assim admitir que todos os espaços têm um potencial heterotópico e heterocrónico. É esse potencial que accionamos ao fazer deles lugares; porque não podemos pensar o 'espaço exterior' a não ser como um 'espaço interior'. É Bachelard quem o diz, quando afirma que "todos os quartos de outrora vêm encaixar-se neste quarto"[161].

Por fim, se admitirmos que, na linha da análise ritual e considerados, sobretudo, os terceiro, quarto e quinto princípios de Foucault, as heteropias podem ser consideradas como espaços de transição - espaços de relação, de fluxo, de passagem, de transformação, de mudança de estatuto -, poderemos apoiar-nos no seu sexto princípio para complementar esta ideia. A heterotopia como utopia da compensação inverte os estatutos, reflecte o mundo para expor a sua arbitrariedade, 'carnavaliza-o': oferece um lugar, ainda que transitório, à emergência de *communitas*; apazigua as crises, garante, através da possibilidade de anti-estrutura, a continuidade da estrutura.

A heterotopia por excelência segundo Foucault, o navio, é também o veículo de uma passagem ritualizada. No seu imaginário, Foucault retém apenas os aspectos positivos da viagem (bordéis, colónias e jardins); oblitera as provações e os ordálios que, desde a Antiguidade clássica, são o reverso desse ideal. A Ítaca, como à 'ilha dos amores', só se chegava depois de vencidos os perigos e guerras esforçados, de defrontados os monstros dos mares, todos os deuses e as suas desavenças.

MARC AUGÉ: 'NÃO-LUGARES'

Podemos empreender uma semelhante aproximação a partir do conceito de 'não-lugar', tal como Marc Augé o definiu em *Non-Lieux. Introduction à une*

---

[160] Idem, *Ibidem*, p. 165.

[161] Gaston Bachelard, *La Poetique de l'Espace,* 1957 (versão port.: *A Poética do Espaço*, 2000, p. 228).

Anthropologie de la Surmodernité, publicado em 1992. A condição de 'sobremodernidade' é, segundo Augé, uma situação particular da contemporaneidade actual, caracterizada na sua essência pelo 'excesso' e definida pelo conjunto de "mudanças que afectaram as grandes categorias através das quais os homens pensam a sua identidade e as suas relações recíprocas"[162]. Augé destaca três destas transformações. A primeira delas e a primeira figura do excesso têm relação com o tempo, com a percepção do tempo e com o uso que dele fazemos. A segunda transformação corresponde ao excesso do espaço. A terceira é a do excesso de ego, o excesso de individualização das referências.

A multiplicação de acontecimentos, geralmente não previstos, é reveladora da aceleração do tempo e da história. Uma tal superabundância, acompanhada do sobredimensionamento de sentidos que lhe corresponde, dificulta a tarefa de tornar o tempo e a história inteligíveis, de neles inscrever um princípio de identidade. Hoje, a ideia de 'progresso' (que admitia a existência de um 'depois' explicado em função de um 'antes') está profundamente desacreditada; duvidamos da existência de um sentido na história[163]. O excesso de espaço relaciona-se com a aceleração dos meios de transporte e é correlativo da redução de tamanho do planeta. Esta superabundância complica a nossa inteligência do espaço; expressa-se através das alterações de escala, da multiplicação das imagens de todos os tipos (referências imaginadas e imaginárias) e conduz a modificações físicas consideráveis: grandes concentrações urbanas, deslocação em massa de populações, a multiplicação daquilo que Augé denomina 'não-lugares'[164]. O excesso da individualização reconhece-se na constatação de que "nunca as histórias individuais tiveram que ver tão explicitamente com a história colectiva, mas também nunca os pontos de referência da identidade colectiva foram tão flutuantes"[165]. Os factos de singularidade ganham assim uma particular importância - "singularidade dos objectos, singularidade dos grupos ou das pertenças, recomposição de

---

[162] Cf. Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité*, 1992 (versão cast.: *Los No Lugares*, 2001, p. 46).

[163] Cf. Idem, *Ibidem*, p. 32.

[164] Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 40-41.

[165] Idem, *Ibidem*, p. 43.

lugares, singularidades de todas as ordens"[166] -, afirmando-se como contraponto dos processos de aceleração, de deslocalização e de estabelecimento de relações globais.

As três figuras do excesso da vida social contemporânea são, conclui Augé, a forma actual dos fenómenos que têm constituído a matéria de estudo da investigação antropológica desde a sua fundação. Porém, face ao mundo da supermodernidade e às suas dimensões inéditas, os instrumentos e categorias de análise existentes tornaram-se desadequados. Para compreender o sentido da sobremodernidade, importará empreender como que uma refundação de disciplinas como a história ou a antropologia, começando pela definição do seu novo objecto de estudo.

O lugar antropológico

Augé define o 'lugar antropológico' na esteira do conceito sociológico de lugar, associado por Marcel Mauss e pela tradição da Antropologia com a ideia de uma cultura localizada no tempo e no espaço[167]. Esse seria o lugar onde os nativos vivem e trabalham, que defendem, de cujas fronteiras cuidam, onde assinalam as marcas das forças sobrenaturais. Esta ideia de uma sociedade localizada assentava, por sua vez, na convicção de que entre cultura, sociedade e indivíduo existe uma correspondência exacta. Os antropólogos acreditavam "poder decifrar através da organização do lugar [...] uma ordem tanto mais coerciva, e em todo caso evidente, na medida em que a sua transcrição no espaço lhe dá a aparência de uma segunda natureza"[168].

Todo este modo de pensar foi, entretanto, objecto de revisão[169]. Hoje não parece sustentável a perspectiva de uma cultura concebida como um universo autónomo, com coerência interna, identificada com um espaço significante e circunscrito no mundo. Augé considera mesmo que um tal conceito de lugar é uma dupla 'invenção' – do etnólogo e dos nativos que este estuda. No nativo, engendra-se a 'fantasia' de uma sociedade fundada num lugar, de uma vez por

---

166 Idem, *Ibidem*, pp. 45-46.

167 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 40-41.

168 Idem, *Ibidem*, pp. 49-50.

169 Veja-se, entre muitos outros, Arjun Appadurai, "Putting Hierarchy in Its Place", *Cultural Anthropology*, vol. 3, n.º 1, Fev. 1988, pp. 36-49.

todas, que nesse lugar se esgota e encerra. O etnólogo, por seu lado, é conduzido à 'ilusão' de uma sociedade transparente "que se expressa inteira no menor dos seus costumes, em qualquer das suas instituições assim como na personalidade global de cada um daqueles que a compõem"[170].

Augé admite, no entanto, que existe uma realidade na origem desta invenção: "a organização do espaço e a constituição de lugares são, no interior de um mesmo grupo social, uma das apostas [*enjeux*] e uma das modalidades das práticas colectivas e individuais. As colectividades (ou aqueles que as dirigem), tal como os indivíduos que a elas se ligam, têm necessidade de pensar simultaneamente a identidade e a relação e, para o fazer, de simbolizar os componentes da identidade partilhada (pelo conjunto do grupo), da identidade particular (de tal grupo ou de tal indivíduo em relação aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos enquanto não semelhantes a nenhum outro)"[171]. Um dos meios desta tarefa é o tratamento do espaço: o lugar de nascimento é constitutivo da identidade individual; o grupo é fundado, reúne-se e estabelece laços de coesão em torno de um lugar. "O dispositivo espacial é, ao mesmo tempo, aquilo que expressa a identidade do grupo [...] e é aquilo que o grupo deve defender contra as ameaças externas e internas, para que a linguagem da identidade conserve o seu sentido"[172].

Noutra passagem, Augé precisa que para a definição de lugar é essencial a possibilidade de 'reconhecimento' baseada no tempo e na linguagem: num lugar podemos reconhecer-nos e podemos ser reconhecidos pelos outros tão facilmente como os reconhecemos a eles; "um lugar é um espaço onde as relações são auto-evidentes, o inter-reconhecimento é máximo e onde cada pessoa sabe onde pertencem ela própria e os outros"[173].

Assim sendo, usa a expressão 'lugar antropológico' para designar uma "construção concreta e simbólica" que, embora tenha existência real, não é

---

[170] Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité*, 1992 (versão cast.: *Los No Lugares*, 2001, p. 50).

[171] Idem, *Ibidem*, p. 57.

[172] Idem, *Ibidem*, p. 51.

[173] Marc Augé, "About Non-Places", *Architectural Design*, vol. 66, n.º 11/ 12, Nov.-Dez. 1996, p. 82.

suficiente, por si só, para dar conta das vicissitudes e das contradições da vida social[174]. O lugar antropológico é apenas "a ideia, parcialmente materializada, que fazem aqueles que o habitam da sua relação com o território, com os seus semelhantes e com os outros. Esta ideia pode ser parcial ou mitificada. Varia segundo o lugar que cada um ocupa e segundo o seu ponto de vista"[175]. Deste modo se justifica que, nos termos da metodologia que é própria da antropologia, o lugar antropológico possa continuar sendo entendido como "princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para aquele que observa"[176].

Com base nestes pressupostos, Augé sintetiza o conceito de 'lugar antropológico' referido aos lugares que são considerados identitários, relacionais e históricos, que constituem a base do social orgânico e correspondem "a um conjunto de possibilidades, de prescrições e de proibições cujo conteúdo é ao mesmo tempo espacial e social"[177]. Enuncia três formas espaciais de geometria simples a partir das quais o lugar antropológico pode ser estabelecido fisicamente. São noções, parcialmente sobreponíveis, que considera constituírem "as formas elementares do espaço social"[178]: a linha (isto é, os itinerários, eixos ou caminhos), a intersecção de linhas (os cruzamentos de vias e outros lugares onde os homens se cruzam, se encontram e reúnem) e o ponto de intersecção (os centros ou monumentos, tanto religiosos como políticos, que em seu torno definem espaços e fronteiras, nos quais o grupo funda a sua identidade). Este esquema será aplicável a dispositivos institucionais diferentes e em escalas diversas, dos grandes espaços políticos e económicos à aldeia ou à casa, dos altares à praça pública.

Deixaremos por esclarecer algumas ambiguidades (a distinção entre 'intersecção de linhas' e 'ponto de intersecção', por exemplo). Neste ponto, interessa-nos assinalar apenas a relação íntima estabelecida entre as

---

174 Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité*, 1992 (versão cast.: *Los No Lugares*, 2001, pp. 57-58).

175 Idem, *Ibidem*, p. 61.

176 Idem, *Ibidem*, p. 58.

177 Idem, *Ibidem*, pp. 58-59.

178 Idem, *Ibidem*, p. 62.

fronteiras (que permitem isolar identidades colectivas) e os centros em torno dos quais estas estão definidas. Fica pressuposto que as fronteiras serão cruzadas por vias que asseguram o trânsito entre pontos distintos. Porém, os pontos resultantes dessas intersecções, as próprias fronteiras ou a passagem através delas não são objecto de qualquer referência, nem é assinalada a sua ambiguidade. Isto é, os espaços típicos da liminaridade, da transição, das situações intermédias, não são entendidos aqui como 'lugares antropológicos', como 'formas elementares dos espaços sociais'.

O não-lugar

Embora admita que a noção de lugar antropológico continua sendo útil para a descrição de alguns espaços contemporâneos, Marc Augé identifica a existência de objectos novos no presente, nos quais, afirma, uma parte cada vez maior da humanidade vive uma parte considerável do seu tempo. São aqueles a que chama 'não-lugares', característicos da condição de sobremodernidade e das suas dimensões em excesso. Os não-lugares situam-se, pelo menos em parte, fora do território. Compõem o mundo do provisório e do efémero, da passagem: são pontos de trânsito e ocupações provisórias (cadeias de hotéis e clubes de férias; habitações ocupadas ilegalmente; campos de refugiados, campos de trânsito, bairros de barracas miseráveis); as redes de transportes, as vias aéreas, as ferrovias, as auto-estradas e os habitáculos móveis (aviões, comboios e automóveis), os aeroportos e as estações ferroviárias, as estações aeroespaciais; os supermercados, as máquinas de distribuição e os cartões de pagamento; os parques de recreio; as redes de comunicação por cabo e sem-fios (telefone, rádio, televisão, Internet).

Duas realidades complementares mas distintas cabem na designação de não-lugar: por um lado, os espaços físicos, reais, por outro, as relações que os indivíduos estabelecem com esses espaços[179]. Se, como vimos, o lugar antropológico se apresenta como uma 'construção concreta e simbólica', o não-lugar, reciprocamente, tem também uma dimensão objectiva e uma dimensão subjectiva. Um mesmo espaço pode ser entendido como lugar por

algumas pessoas e como não-lugar por outras; de acordo com o tempo, o uso ou os actores envolvidos, um lugar pode tornar-se num não-lugar e vice-versa[180]. Alguns não-lugares existem apenas nas palavras que os evocam: são os lugares imaginários, as utopias triviais, os clichés[181].

Em oposição àquilo que sucede nos 'lugares antropológicos', nestes espaços a identidade singular, a relação e a história não terão verdadeiro sentido. A identidade cede aqui lugar à solidão, vivida como individualidade solitária, como encontro de si próprio (o sujeito identifica-se com as imagens que lhe são propostas); em vez de relação com os outros, apenas existe similitude e uma mediação não humana entre indivíduo e instituições (através de um cartaz, de um sinal, de um ecrã); em vez da inscrição no devir da história apenas a "actualidade e a urgência do momento presente"[182], um presente perpétuo que se esgota no percurso.

No 'lugar antropológico' a identidade manifestava-se através das "cumplicidades da linguagem, das referências da paisagem, das regras não formuladas do saber viver". O não-lugar, pelo contrário, torna todos idênticos no anonimato do 'homem médio'; acolhe os indivíduos "à maneira de um imenso parêntesis"[183], operando neles uma suspensão temporária da identidade. Para aceder ao não-lugar, o sujeito é controlado, deve fazer prova da sua identidade; indica o nome, profissão, lugar de nascimento, domicílio (está identificado, socializado, localizado). Adquire desse modo o direito ao anonimato; prescinde então da sua identidade singular, individual, e adquire uma identidade provisória, partilhada com todos aqueles que vivem o mesmo estado: é apenas mais um cliente, passageiro, utente, ouvinte... Enquanto frequenta o não-lugar, estará livre "das suas determinações habituais. Essa pessoa é apenas aquilo que faz ou vive como passageiro, cliente, condutor"[184]. À saída, a identidade singular será retomada, no controlo aduaneiro, na

---

179 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 98.

180 Cf. Marc Augé, "About Non-Places", *Architectural Design*, vol. 66, n.º 11/ 12, Nov.-Dez. 1996, p. 82.

181 Cf. Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité*, 1992 (versão cast.: *Los No Lugares*, 2001, p. 99).

182 Idem, *Ibidem*, p. 107.

183 Idem, *Ibidem*, p. 114.

184 Idem, *Ibidem*, p. 106.

portagem, na caixa registadora. "Sozinho, mas semelhante aos outros, o utilizador do não-lugar está com eles (ou com os poderes que o governam) numa relação contratual"[185]. E essa relação é desumana, muda, institucionalizada: "os indivíduos interactuam apenas com os textos sem outros enunciadores para além das pessoas 'morais' ou as instituições (aeroportos, companhias de aviação, ministério de transportes, sociedades comerciais, brigada de trânsito, municipalidades) cuja presença se adivinha vagamente ou se afirma mais explicitamente [...] por detrás das ordens, dos conselhos, dos comentários, das 'mensagens' transmitidas pelos inúmeros 'suportes' [...] que fazem parte integrante da paisagem contemporânea"[186].

Na sobremodernidade, a história (o passado), os particularismos locais e o exótico são convertidos em 'espectáculo', transformados em 'curiosidades', ocupando um lugar circunscrito e específico, "catalogados, classificados e promovidos à categoria de 'lugares de memória'"[187]; os mundos que aí nos esperam nunca nos são completamente estranhos, "está-se sempre e não se está nunca 'em casa'"[188]. Porém, os não-lugares "autorizam apenas o tempo de um percurso, a coexistência de individualidades distintas, semelhantes e indiferentes umas às outras"; não são passíveis de submeter-se a qualquer síntese, não são integrados, imbricados, misturados, unificados. Segundo Augé, a interacção social desenvolve-se exclusivamente fora dos não-lugares; "o não-lugar é o contrário da utopia: existe e não postula nenhuma sociedade orgânica"[189]; do não-lugar nada mais haverá a esperar do que uma qualquer forma de 'contratualidade solitária'.

Augé recusa, porém, fazer uma definição exclusivamente negativa dos não-lugares. Admite que os utentes dos não-lugares possam sentir o seu anonimato como "uma libertação", porque "por um momento, não têm que acomodar-se à sua categoria, manter-se no seu lugar, cuidar do seu aspecto"[190]. Nessa situação, o sujeito pode ver-se provisoriamente afastado de

---

185 Idem, *Ibidem*, p. 105.

186 Idem, *Ibidem*, p. 100.

187 Idem, *Ibidem*, p. 83.

188 Idem, *Ibidem*, p. 112.

189 Idem, *Ibidem*, p. 114.

190 Idem, *Ibidem*, p. 104.

todas as suas preocupações e, "objecto de uma possessão suave, à qual se abandona com maior ou menor talento ou convicção, como qualquer possuído, saboreia por um momento as alegrias passivas da desidentificação e o prazer mais activo do desempenho de um papel"[191]. Reconhece que, na actualidade, os não-lugares constituem como que uma reserva, onde subsiste ainda "algo do vago encanto dos descampados, dos baldios e dos estaleiros de obras, dos cais e das salas de espera onde se perdem os passos, o encanto de todos os lugares da casualidade e do encontro onde se pode experimentar furtivamente a possibilidade sustentada da aventura"[192].

Augé não esconde que lhe parece paradoxal que o não-lugar possa ser, ao mesmo tempo, uma fonte de reconhecimento: "o estrangeiro perdido num país que não conhece (o estrangeiro 'de passagem') apenas se encontra aqui, no anonimato das auto-estradas, das estações de serviço, dos grandes supermercados ou das cadeias de hotéis"[193]; os símbolos e os produtos das marcas multinacionais tornam-se pontos de referência tranquilizadores, permitem-lhe aliviar a tensão do desconhecido.

Por outro lado, Augé não faz esgotar a contemporaneidade na sobremodernidade. Como tal, entende os lugares e os não-lugares como complementares: os dois conceitos implicam-se reciprocamente, entrelaçam-se e interpenetram-se, opõem-se e atraem-se; são "polaridades falsas: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se cumpre totalmente: são palimpsestos onde se reinscreve sem cessar o jogo intrincado da identidade e da relação"[194]. Na realidade concreta do mundo actual, "a possibilidade do não-lugar nunca é independente de um qualquer lugar. O retorno ao lugar é o recurso daquele que frequenta os não lugares"[195]. Assim se entenderá que, enquanto as redes globais se reforçam e a unidade do planeta se torna pensável, sejam acentuadas todas as reivindicações de particularismos. Assistimos à emergência do *cocooning*, à revalorização das atitudes individuais (a fuga, o medo, a experiência física intensa, a rebelião), a

---

191 Idem, *Ibidem*, p. 106.

192 Idem, *Ibidem*, pp. 10-11.

193 Idem, *Ibidem*, pp. 109-110.

194 Idem, *Ibidem*, p. 84.

uma nova busca da terra e das raízes, ao regresso dos nacionalismos e dos patriotismos (e, ligado a estes, do terrorismo, que toma os típicos não-lugares como seus meios e alvos preferenciais: aviões, comboios, metropolitanos, autocarros, automóveis-bomba)[196].

Comentários críticos

Ao contrário da abordagem que Foucault faz das heterotopias, Augé, na sua análise dos não-lugares, atribui uma grande importância à transitoriedade da respectiva ocupação, isto é, à relação entre espaço, tempo e uso. Efectivamente, coloca os sujeitos utilizadores no centro das suas preocupações, atentando nas relações que estes (enquanto indivíduos e enquanto membros de um grupo) estabelecem com o espaço. Identidade, relação e história são os critérios que usa para distinguir lugares e não-lugares. Porém, a sua conceptualização parece limitada pelo facto de não aprofundar a relação de complementaridade, que reconhece existir, entre lugares e não-lugares. Não se detém sobre aquilo que ocorre quando os sujeitos transitam entre lugares e não-lugares, num movimento pendular entre identificação e anonimato; de que modo os sujeitos estabelecem relações entre lugares e tempos distantes, mediadas pelos não-lugares; quais os motivos que os levam a fazer essas transições e que consequências daí advêm. Ou seja, tal como insiste Rapoport, importaria considerar todos esses cenários de interacção (tanto lugares como não-lugares) enquanto componentes dos sistemas de cenários nos quais os indivíduos e os grupos desenvolvem as suas actividades, tanto quotidianas como excepcionais. Porque, tal como esses espaços, também as actividades que a eles correspondem se organizam em sistemas (funcionais e simbólicos) que devem ser apreendidos como sequências (no tempo e no espaço) que se justapõem e sobrepõem parcialmente de indivíduo para indivíduo, definido feixes, fluxos, circuitos, redes. Por outro lado, Augé parece não atentar o bastante sobre as relações de poder que se desenvolvem nos seus não-lugares: quem os constrói e os domina, quem controla as suas fronteiras e permite o acesso a troco da

---

[195] Idem, *Ibidem*, p. 110.

[196] Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 41, 122.

identidade, o retorno pela sua devolução; quem tem poder para determinar os comportamentos adequados à sua prática, para emitir mensagens, para alterar a sua forma; quem tudo vigia sem nunca se deixar ver?

Augé argumenta que, quando frequentam os não-lugares, os indivíduos vivem uma experiência de perda de identidade e de anonimato que os conduz à individualidade solitária, à condição de 'homem médio'; ao mesmo tempo que se libertam temporariamente das prescrições que os seus estatutos lhes impõem, apenas estabelecem relações contratuais e impessoais, mudas e distantes, com os representantes das instituições, também eles desprovidos de identidade individual, transformados em 'funcionários'. À saída, é-lhes permitido retomar a identidade individual. Não podemos deixar de assinalar a semelhança com a condição dos neófitos, durante o desempenho de um rito de passagem, remetidos para zonas liminares e submetidos a uma suspensão temporária de estatuto, à invisibilidade social, à homogeneidade e ao isolamento – transformados em 'matéria-prima humana', diz Turner. De resto, Augé define os não-lugares como "imensos parêntesis", pontos de trânsito, ocupações provisórias, passagens. Uma tal caracterização corresponde quase literalmente à dos espaços das 'passagens materiais', segundo Van Gennep, ou de algumas 'heterotopias da crise', nos termos de Foucault. Augé nota que, nessas situações, os indivíduos "somente interagem com os textos sem outros enunciadores para além das pessoas 'morais' ou as instituições"[197]. É próprio do rito assentar numa estrutura de comunicação com um sistema de códigos, entre quais se incluem os atributos que caracterizam os diversos intervenientes de modo convencionado: trajes ou uniformes, máscaras, bandeiras, slogans, gestos[198]. No mundo contemporâneo das instituições transnacionais, é a conjuntos de elementos como esses que se dá o nome de identidade corporativa.

Aceitar este paralelo será reconhecer que, no mundo contemporâneo, aqueles que Marc Augé chama 'não-lugares' são – nas características que os definem e nos efeitos que provocam sobre os indivíduos que os praticam - em tudo semelhantes aos 'espaços liminares' das sociedades ditas primitivas ou

---

[197] Idem, *Ibidem*, p. 100.

tradicionais. Nessas culturas, os espaços liminares existem a par dos 'lugares antropológicos', nos termos de Augé, e em relação íntima com eles. São, tal como estes, uma componente fundamental do sistema de espaços onde se funda a identidade, a relação, a história do grupo; são os espaços que proporcionam aos indivíduos a passagem entre estados distintos, que permitem estabelecer demarcações, distinguir, reduzir a tensão implicada na articulação. Por outras palavras, como defende a antropóloga italiana Amalia Signorelli, os espaços são sempre transformados em lugares quando são ocupados por pessoas, quando são subjectivados[199].

Augé admite a existência de uma complementaridade fundamental, no mundo contemporâneo, entre 'lugares antropológicos' e 'não-lugares'. Mas recusa aos não-lugares qualquer oportunidade de interacção social, qualquer postulado de sociedade orgânica. Entende que os não-lugares da sobremodernidade nada têm em comum com o rito de passagem, com a peregrinação. Pelo contrário, nas suas palavras, os não-lugares conduzirão o observador "de modo sistemático, generalizado e prosaico" a experiências de deslocação do olhar, de jogos de imagens, de esvaziamento da consciência que não têm paralelo no passado[200].

Por outro lado, é evidente a dificuldade sentida por Augé em integrar no seu modelo a capacidade que os actuais espaços de informação e de comunicação oferecem ao indivíduo para estar sozinho e, ao mesmo tempo, em relação com outros em qualquer parte do mundo (na verdade, em algumas partes, com alguns outros, em alguns tipos de relação, deverá precisar-se). Nas suas palavras, os não-lugares da sobremodernidade permitem, dessa forma, a concretização de "um exercício solitário da vida social", algo que considera ser uma "expressão auto-contraditória" referida a um "paradoxo

---

198 Cf. Claude Rivière, "Structure et Contre-structure dans les Rites Profanes" *in* Monique Segré (ed.), *Mythes, Rites, Symboles dans la Société Contemporaine*, 1997, pp. 99-122.

199 Cf. Amalia Signorelli, "Sogetti e Luoghi: un Percorso di Formazione alla Practica Intredisciplinare tra Antropologia Urbana e Urbanística" [comunicação oral], *III Congrès Internacional Arquitectura 3000. L'Arquitectura de la In-Diferència*, Barcelona, Jul. 2004; resumo em *Khôra II*, n.º 2, Jun. 2004, pp. 134-35.

200 Cf. Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité*, 1992 (versão cast.: *Los No Lugares*, 2001, pp. 95, 97).

contemporâneo"[201]. No entanto, como Giddens demonstrou, essa situação constitui somente o momento actual de um processo de 'alongamento espacio-temporal', cujo início podemos fazer reportar às primeiras formas de escrita.

Para Augé, os não-lugares da sobremodernidade são também aqueles que asseguram a passagem entre lugares. Na sua dimensão mais pragmática, eles são zonas de articulação que permitem circular entre espaços e entre estados particulares (entre unidades espaciais correspondentes a identidades claras, a relações estruturais não ambíguas). No anonimato que impõem, asseguram um nível mínimo de tensões na convivência entre indivíduos muito diversos. Observados à escala mundial, os não-lugares serão 'lugares globais', colocados ao abrigo da diversidade cultural, cenários securizantes nos quais, em qualquer ponto do mundo, são esperados comportamentos idênticos e conformes a um padrão[202]. Por isso mesmo, ao fazê-lo reafirmam a presença de distinções, de fronteiras, entre eles próprios e aquilo que os rodeia. À escala da metrópole contemporânea, caracterizada pela coexistência de estados muito diversos entre si (grupos étnicos, profissionais, identitários; modos de vida, oportunidades; valências funcionais), aos não-lugares caberá a função de oferecer aos indivíduos a possibilidade de transitar, temporariamente libertos de constrangimentos. Nos não-lugares, os indivíduos podem fazer pausas no seu percurso, introduzir-lhe inflexões, progredir.

Manuel Castells refere-se à tendência, verificada entre as elites globais contemporâneas, de "criar um estilo de vida e de projectar formas espaciais para unificar o ambiente simbólico da elite de todo o mundo" - da decoração das cadeias de hotéis internacionais, às salas VIP dos aeroportos; da frequência de SPAs, à prática de *jogging* ou de golfe; do tipo de vestuário aos acessórios e perfumes - que, desse modo, marca a sua distinção cultural. Tratar-se-á do "culto de ritos similares em todos os países", formando um conjunto de "símbolos de uma cultura internacional cuja identidade não está ligada a nenhuma sociedade específica, mas aos membros dos círculos

---

201 Marc Augé, "About Non-Places", *Architectural Design*, vol. 66, n.º 11/ 12, Nov.-Dez. 1996, p. 82.

202 Cf. Bryan Lawson, *The Language of Space*, 2001, p. 26.

empresariais, da economia informacional, num âmbito cultural global"[203]. Na realidade, estes são tipos especiais de 'lugares globais', ligados a um grupo específico. Importaria averiguar se esses comportamentos, modelos formais, ambientes e objectos de consumo são efectivamente desprovidos de uma origem local ou se irradiam a partir de centros concretos, de culturas específicas, eleitas como símbolo de prestígio e consumidas como tal. Tão pouco devemos esquecer que essa é apenas uma parcela de um fenómeno mais vasto. Há uma cultura global que não fica restrita às elites, que se destina às massas e por elas é apropriada (da MacDonalds, Coca-Cola, do universo MTV, de Hollywood, das *sitcoms* e *reality-shows*)[204].

Alguns autores vão mais longe naquilo que esperam dos espaços contemporâneos da liminaridade. Roberto Da Matta, como vimos já, elege alguns 'tipos liminares' do sistema espacial (a varanda, o quintal, a praça, o adro e a praia[205]) e sublinha o valor positivo que eles têm como base da sociabilidade brasileira. Nas situações de liminaridade, descobre oportunidades para a experiência da individualidade, capazes de conduzir à consciência de complementaridade em relação ao grupo, à interdependência. Victor Turner, por seu lado, acredita que os indivíduos que se libertam das segmentações em estatutos e papéis ficam aptos a encetar relações não submetidas às hierarquias correntes no grupo, transformando-se em participantes de *communitas*. Segundo Turner, as sociedades contemporâneas complexas, por viverem em permanente condição de transição, por proporcionarem a ocorrência de múltiplos encontros transitórios, estarão em condições de potenciar a emergência de *communitas* espontâneas.

---

203 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2000 (versão port.: *A Sociedade em Rede*, 2005, p. 542).

204 Veja-se, por exemplo, Ulf Hannerz, "The World in Creolisation", *Africa. Journal of the International African Institute*, Vol. 54, n.º 4, 1987, pp. 546-559; Renato Rosaldo, "Ideology, Place, and People without Culture", *Cultural Anthropology*, Vol. 3, n.º 1, Fev. 1988, pp. 77-87; Roland Robertson, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", *in* Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson (ed.), *Global Modernities*; Londres, 1995, pp. 25-44; John Durham Peters, "Seeing Bifocally: Media, Place, Culture", *in* Akhil Gupta, James Ferguson (ed.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, 1997, pp. 75-92.

205 Cf. Roberto DaMatta, "Individualidade e Liminaridade: Considerações sobre os Ritos de Passagem e a Modernidade", *Mana*, vol. 6, n.º 1, Abr. 2000, pp. 7-29 (versão online).

Seguindo estas sugestões, podemos perguntar-nos se os não-lugares da sobremodernidade serão propícios à emergência de *communitas* espontâneas, ao desempenho de actividades 'liminóides' (porque voluntárias), à afirmação de *personas* liminares. Os comportamentos típicos da burguesia berlinense do início do século XX, tal como os descreveu o sociólogo Georg Simmel (1858-1918), podem dar-nos um indício de resposta. No anonimato da cidade, era através de padrões particulares de consumo que se conformava e exibia a individualidade, conduzindo "ao aparecimento das mais estranhas excentricidades, a extravagâncias de autodistanciação tipicamente metropolitanas", cujos significados "já não deriva[vam], em si, da actividade desempenhada, mas do facto de esta ser uma forma de se 'ser diferente' e de se fazer notar"[206]. Simmel deu-se conta tanto da singularidade dessas manifestações – inovadoras, potencialmente corrosivas dos hábitos – como da sua inconsequência, da ausência de um objectivo para além da superfície das aparências. Ainda assim, diríamos nós, essas extravagâncias metropolitanas, seriam outros tantos contributos para o processo de transformação das rotinas, de reconfiguração dos *habitus*, iam integrar o conjunto das alternativas que, submetidas a uma filtragem, poderiam tornar-se novas rotinas, estimular novas invenções, novas formas de comportamento.

Já na Antiguidade clássica, a cidade revelara ser o lugar da diversidade, afirma Lewis Mumford (1895-1990) em *The City in History* (1961). A capacidade de os cidadãos se libertarem dos papéis que lhes eram impostos pelos ritos determinou a diferença entre a vida na aldeia e aquela que se desenvolveu na cidade antiga. Dessa forma, ganharam consciência da sua prestação enquanto actores sociais, conquistaram oportunidades para o improviso e para o desvio. Verificou-se então "a passagem do ritual ao drama, do estável e repetitivo para o dinâmico, o aventuroso, o crítico racional, o auto-consciente e reflexivo, e em determinado grau não-conformista"[207]. O elenco de personagens da vida social

---

206 Georg Simmel, "Die Grosstadte und das Geistesleben", 1903 (versão port.: "A Metrópole e a Vida do Espírito" *in* Carlos Fortuna, *Cidade, Cultura e Globalização: Ensaios de Sociologia*, 1997, p. 40).

207 Lewis Mumford, *The City in History. ts Origins, its Transformation and its Prospects*, 1961 (1991, p. 137). É neste sentido que Susanna Rostas expõe a inter-relação entre ritualização e 'performatividade' [*performativity*]. "A performatividade condimenta a actividade, chama a atenção para ela e permite que um processo habitual se torne algo

foi alargado; o seu enredo tornou-se mais espesso. Através da inclusão da diversidade dentro do "recinto do anfiteatro urbano"[208] estavam criadas condições para o diálogo, para o fim do monólogo do poder, o fim do conformismo. O resultado da interacção social tornava-se cada vez menos previsível. As mudanças ocorridas nas leis, nos comportamentos, nas regras de moral, nos costumes, na própria arquitectura, transformaram a cidade como um todo orgânico e vital.

É esta a essência da tradição urbana do mediterrâneo que continua a caracterizar aquilo que hoje definimos como domínio público. Segundo o arquitecto Iain Borden, é o espaço público que oferece aos habitantes das nossas cidades a oportunidade para concretizarem tudo aquilo que nela acontece: tudo quanto tem intensidade e não pode ser controlado, as realizações mais sublimes e as afirmações mais violentas, as mais estranhas oposições, justaposições e contrastes. O espaço público é composto por todas as pessoas sem excepções e por todos os aspectos da vida quotidiana, "todos os actos de imaginação, desejos profundos e sentimentos, tudo aquilo que é genuinamente vivido na vida das pessoas"[209]. O espaço público "é comum a todos nós, mas é sempre uma surpresa, um lugar único, um estímulo"[210].

Borden enuncia aquilo que distingue o espaço público da cidade tradicional dos espaços colectivos existentes nos grandes equipamentos contemporâneos – alguns dos típicos não-lugares. O *shopping-center*, afirma, é o tipo ideal que tem vindo a difundir-se entre os edifícios públicos da actualidade, dos museus aos interfaces de transporte – aeroportos e gares marítimas, estações de caminho-de-ferro e metropolitano. São edifícios que procuram assemelhar-se a cidades em miniatura, reunindo, para tal, um conjunto diversificado de valências funcionais. Invariavelmente, o comércio adquire aí um predomínio

---

que comunica a outros o novo e o diferente". A performance no quotidiano significa adicionar significado, de uma maneira consciente ou intencional, a uma acção; torná-la não convencional, não habitual, criativa, induzindo a mudança da ritualização. A ritualização está no centro da performatividade; condiciona-a e é afectada por ela (cf. Susanna Rostas, "The Dance of Architecture: From Ritualisation to Performativity and... Back Again?", *Architectural Design*, vol. 66, n.º 11/ 12, Nov.-Dez. 1996, pp. 19-21).

208 Lewis Mumford, *The City in History. ts Origins, its Transformation and its Prospects*, 1961 (1991, p. 140).

209 Iain Borden, "La Città senza Censura/ The Uncensored City", *Cluster*, n.º 5, 2005, p. 184.

210 Idem, *Ibidem*, p. 187.

claro (os aeroportos de Londres são hoje, do ponto de vista económico, centros comerciais com pistas de aterragem anexas; para a entidade proprietária, os lucros decorrentes do comércio de retalho suplantam já os da operação aeronáutica). Apesar da diversidade de espaços comerciais, das áreas de estacionamento, dos complexos de cinemas, das áreas de restauração, das zonas de lazer e desporto, das praças cobertas e descobertas, das obras de arte pública, do investimento evidente em termos estéticos e construtivos, estes edifícios não disponibilizam, realmente, espaço público. Acima de tudo porque "oferecem poucas daquelas qualidades que as verdadeiras cidades oferecem, e nada da vitalidade, do dinamismo e da completa imprevisibilidade da experiência urbana total"[211]. Ao mesmo tempo, representam uma mutilação da liberdade dos cidadãos e acentuam o desequilíbrio de poderes. Em troca dos serviços prestados, os indivíduos prescindem da sua liberdade e dos seus direitos (de uma parte deles, pelo menos) e submetem-se aos interesses privados dos proprietários e gestores desses espaços. O domínio público distingue-se do espaço dos novos equipamentos por três tipos de factores, conclui Borden. Os indivíduos que povoam os verdadeiros espaços públicos são diversos quanto a etnia, idade, classe, antecedentes culturais, orientação sexual, género, interesses gerais, "têm todos ideias diferentes quanto àquilo que é o espaço público e [...] consequentemente usam e constroem os seus próprios lugares para dar abrigo às suas identidades enquanto indivíduos e cidadãos"[212]. É diversificada a conformação física dos espaços: para além de ruas, praças e avenidas, há "espaços escondidos e espaços brutalmente expostos, espaços rudes e espaços suaves, espaços ruidosos e espaços silenciosos, espaços excitantes e espaços calmos". As cidades devem ter espaços "nos quais as pessoas recordem, pensem, experimentem, contestem, lutem, apropriem, se assustem, se apaixonem, façam coisas, percam coisas e de uma maneira geral se tornem elas próprias"[213]. Por fim, o espaço público oferece experiências diversas; apresenta tanto a alteridade como a semelhança, tanto a confirmação como o

---

[211] Idem, *Ibidem*, p. 184.

[212] Idem, *Ibidem*, p. 186.

[213] Idem, *Ibidem*, p. 187.

desafio; o espaço é, ao mesmo tempo, percebido, concebido e imaginado; é tanto real como potencial.

Saskia Sassen[214] confirma que hoje, mais do que nunca, as cidades oferecem condições para a emergência de novos tipo de relações de poder e novos tipos de actores políticos. Em parte porque aí continuam a convergir grandes quantidades de pessoas muito diferentes entre si. Na cidade global, mesmo os mais desfavorecidos podem tornar-se actores políticos, ainda que prescindindo dos sistemas políticos formais (eleitoral, judicial...) e das tecnologias mediáticas institucionalizadas. A sua participação na cena política é feita de modo não-formal (fora das instituições), mas muito concreto: no espaço público urbano, na rua. É aí que ganha visibilidade um leque muito alargado de actividades políticas (contestação, manifestação, reivindicação) que os media se encarregarão de difundir. Por outro lado, a realidade tem demonstrado que a Internet – o não-lugar digital por excelência - é usada como suporte de um novo tipo de activismo, centrado em múltiplos locais e interligado digitalmente, empenhado na reacção à exclusão, na defesa de direitos e valores, no apoio a projectos alternativos[215]. As iniciativas locais integram-se assim numa rede mais vasta (global ou apenas nacional, regional, urbana); o enfoque local específico, pode conciliar-se redes vastas de indivíduos e de organizações com interesses comuns.

Contudo, também neste campo há fronteiras com uma forte expressão espacial. Manuel Castells demonstrou já que a geografia das redes baseadas na Internet "é uma geografia de inclusão e exclusão, que depende do valor que os interesses socialmente dominantes outorguem a um valor determinado"[216] e não de uma política guiada pelo interesse público. A instalação da infra-estrutura de telecomunicações não é uniforme e tende a acentuar a marginalização dos espaços desvalorizados, contribui para aprofundar os

---

214 Saskia Sassen, "La Città nell'Era Digitale Globale/ The City in a Global Digital Age", *Cluster*, n.º 5, 2005, p. 130.

215 O digital potencia aquilo que, no passado, sucedia já, em outras escalas espacio-temporais e com uma difusão quantitativa mais restrita, através da comunicação postal, telefónica, via rádio ou pelo sistema 'minitel' (instalado em França a partir da década de 1980). Cf. Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2000 (versão port.: *A Sociedade em Rede*, 2005, p. 494).

216 Idem, *The Internet Galaxy*, 2001 (versão port.: *A Galáxia Internet.*, 2004, p. 278).

fossos sociais e espaciais, para a criação de "uma nova e transcendente fractura social: a info-exclusão global"[217].

De facto, os não-lugares da sobremodernidade, como foram definidos por Marc Augé, representam fenómenos especialmente intensos de reconfiguração de fronteiras, tal como temos vindo a entendê-las. As pessoas, os espaços e as experiências considerados adequados, convenientes e conformes são incluídos; todos os outros resultam excluídos. Convirá notar que a designação de não-lugar não se refere a uma eventual neutralidade ou indefinição ao nível da expressão dos limites. Na realidade é, uma vez mais, de excesso que se trata. Para retomar a terminologia de Roderick Lawrence[218], diríamos que se trata de excesso de regras explícitas e de convenções implícitas ('fronteiras judiciais' e 'limites administrativos'), mas também de excesso de factores materiais ('marcadores simbólicos' e 'barreiras físicas'). Ao contrário daquilo que Augé parece sugerir, o interlocutor não está ausente; ele é mediado de modo a estar omnipresente (presente em excesso, em todos os lugares, em todos os objectos; sobretudo nos espaços virtuais que, por isso mesmo, são ubíquos). Deliberadamente, o circuito de comunicação é desequilibrado, não foi concebido para favorecer a interacção; assenta numa língua franca, básica, equalizada e rígida, que reduz as ambiguidades e as margens para a interpretação ou para o improviso, para o desvio, o imprevisível e o incontrolado. No seu anonimato, os indivíduos não se encontram realmente desprovidos de estatuto. Vêem-se transformados em actores de um papel que lhes é conferido, conduzido e permanentemente vigiado pela instituição que domina o espaço. São os interesses desta que determinam o padrão ao qual se procura conformá-los, homogeneizando-os; que será, tendencialmente, o de consumidores passivos.

A interacção com a cidade envolvente será igualmente recusada, numa afirmação arrogante de fronteiras (tanto físicas como simbólicas, tanto funcionais como estéticas), rigorosamente controladas. A transformação das fronteiras daquele que tem sido o domínio público das cidades de tradição

---

[217] Idem, *Ibidem*, p. 281.

[218] Roderick J. Lawrence, "Public, Collective and Private Space: a Study of Urban Housing in Switzerland", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, pp. 73-91).

mediterrânica, não se reduz à substituição das zonas comerciais por *shopping-centers*. Encontramos sinais equivalentes na tendência global para a construção de condomínios fechados em lugar de bairros residenciais. Os antigos quarteirões com um perímetro diversificado e permeável passam a ter a expressão de edifícios-quarteirão, com uma entrada única, opacos e impenetráveis. Os sectores acomodados da população, passaram a temer o espaço público da cidade e estabelecem um corte com ele[219]. As ruas, avenidas e praças passam a ter a expressão de vias rápidas, onde se sucedem os túneis, os viadutos, as rotundas; os passeios e as passadeiras para peões dão lugar a passagens desniveladas com acessos pontuais e obrigatórios. Domina o automóvel, de propriedade privada; multiplicam-se as barreiras, intransponíveis para outros fluxos; o território fragmenta-se em áreas isoladas e segregadas.

Em resumo, pretender que os fenómenos aos quais se refere o conceito de 'não-lugar' são característicos da contemporaneidade, corre o risco de não contribuir de um modo particular nem para a compreensão desse tipo de fenómenos, nem daquilo que constitui a essência do mundo contemporâneo (por um lado as suas manifestações inéditas, por outro as dimensões assumidas na actualidade por formas de relação que vêm registando metamorfoses ao longo da história.

Pelo contrário, julgamos que a análise ritual poderá contribuir de modo bastante válido para a constituição de um modelo que nos habilite a reconhecer e compreender as transformações em curso no mundo contemporâneo. De facto, os mecanismos de ritualização permanecem essencialmente idênticos, tanto nos não-lugares da sobremodernidade, como no espaço público da tradição urbana; apenas o seu uso é diverso, são diferentes os actores envolvidos, distintos os interesses e objectivos que conduzem as suas práticas. Julgamos mesmo que uma abordagem às interrelações sociais no espaço assente na conceptualização da análise ritual nos permitirá sintetizar os aspectos fundamentais daquilo que temos visto ao

---

[219] Cf. Manuel Castells, *The Internet Galaxy*, 2001 (versão port.: *A Galáxia Internet.*, 2004, pp. 280-81).

longo deste inquérito. Ao entender o uso do espaço - incluindo aqui quer a sua produção quer a sua apropriação – no quadro das práticas ritualizadas, estaremos a observá-lo como um processo dramático que se desenrola em sequências temporais e em percursos espaciais; envolvendo actores de tipos diferentes, cujos desempenhos se relacionam com os respectivos papéis e estatutos, e com o poder que lhes corresponde, nomeadamente no estabelecimento de fronteiras (que integram ou excluem), no controlo dos acessos (à entrada como na saída); conformando-se, ou não, com uma ordem convencionada, pré-existente e reconhecida; introduzindo, eventualmente, inovação, sob a forma de transformações (físicas e simbólicas) tanto no cenário e seus adereços como nas práticas e no processo da sua reprodução (rotinização, replicação ou institucionalização).

Das extensões naturais como antecedentes dos não-lugares

Augé definiu a génese dos não-lugares a da experiência que estes proporcionam como estando ligada ao desenraizamento, à experiência de migrantes e refugiados, de todos aqueles que participam no estabelecimento de colónias e novos assentamentos, esperando transformar não-lugares em lugares. De acordo com Augé, é quando o homem não se reconhece no espaço – ou ainda não se reconhece –que surge o não-lugar. Onde não há presença humana não existirão não-lugares, apenas 'lugares virtuais'[220], desprovidos de referências, não categorizados, onde não foram determinadas distinções, direcções, orientações. Deste modo, o arquétipo do não-lugar seria o espaço do viajante[221].

Não parece pois muito temerário identificar o não-lugar de Augé ao navio da heterotopia típica de Foucault: um universo encerrado, ele próprio a sua única referência, derivando à descoberta do mundo. Podemos mesmo admitir que as travessias das grandes extensões naturais (os oceanos, os desertos, as estepes geladas, o emaranhado das florestas) terão sido das primeiras experiências de não-lugares: assentam em percursos de definição difusa, não

---

[220] Cf. Marc Augé, "About Non-Places", *Architectural Design*, vol. 66, n.º 11/ 12, Nov.-Dez. 1996, p. 82.

[221] Cf. Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité*, 1992 (versão cast.: *Los No Lugares*, 2001, p. 91).

são relacionáveis com lugares precisos, para além dos seus pontos de partida. Usando os termos que Augé reserva à classificação dos lugares, os 'itinerários' são aí vias de traçado virtual sobre espaços imensos, aparentemente uniformes, com contornos desconhecidos e desprovidos de elementos de referência inequívocos. Tanto os 'pontos de cruzamento' entre vias como os 'centros' ou destinos finais têm uma localização remota, dificilmente antecipável, inteligível ou comprovável. Porém, mesmo nessas situações extremas, o homem encontrou mecanismos que lhe permitiram transformar em lugares esses não-lugares, reconhecer o território, reconhecer-se nele e conquistar a possibilidade de o ultrapassar para encontrar o seu semelhante[222].

Também aí existe, em potência, uma experiência intensa de individualidade. Bachelard referiu-se às relações que os homens estabelecem com estes espaços imensos – como, através deles, acedem à sua própria "imensidão interior" e de como recorrem a esta para alcançar o significado daqueles. Registou a "impressão sempre um pouco ansiosa de que 'mergulhamos' num mundo sem limites"[223], ao imergirmos na imensidão da floresta, da planície, do deserto ou do oceano. Nessas situações, desfazem-se os laços comuns do tempo e do espaço e, "deixando o espaço das sensibilidades usuais, entramos em comunicação com um espaço psiquicamente inovador"[224].

Do espaço ferroviário

Um exemplo pioneiro de criação de um sistema complexo de situações liminares (às quais Augé chamaria não-lugares) foi dado com o estabelecimento das primeiras redes de caminhos-de-ferro[225]. Os anteriores meios de transporte (tanto aquáticos como terrestres) deslocavam-se em vias que, mesmo quando difusas, estavam inscritas na paisagem geográfica e na

---

222 Kevin Lynch refere-se aos sistemas de referência desenvolvidos por diversas culturas na organização das imagens de ambientes como desertos, florestas e mares. Cf. Kevin Lynch, *The Image of the City*, 1960 (versão port.: *A Imagem da Cidade*, 2000, p. 144-48)

223 Gaston Bachelard, *La Poetique de l'Espace*, 1957 (versão port.: *A Poética do Espaço*, 2000, p. 191).

224 Idem, *Ibidem*, p. 210.

memória dos seus utentes. Tinham, para além desse facto, a capacidade de se adaptarem às solicitações quanto a novos e diferentes lugares de partida e de destino. Pelo contrário, a infra-estrutura da rede ferroviária, apesar da extensão igualmente imensa que potencialmente abarca, é quase invisível; os seus veículos movem-se exclusivamente ao longo da via férrea, uma linha sem espessura que, uma vez construída, não admite flexibilidade no traçado ou no estabelecimento de novos pontos de ligação ao exterior. A 'estação ferroviária', enquanto nova tipologia de equipamento público, afirmava-se assim como uma exigência funcional, mas também, ou sobretudo, simbólica. A estação ferroviária seria o principal interface (lugar de passagem, liminar - de separação e de reagregação) entre o mundo dos caminhos-de-ferro e o 'mundo exterior' do espaço público genérico. Aparente paradoxo, entre todos os lugares do sistema, a estação é aquele que se destina a uma ocupação mais transitória: o passageiro deverá permanecer aí muito menos tempo do que aquele que despende no veículo que o transporta. Na realidade, também o comboio 'estaciona' ('está' na 'estação') apenas por um breve instante; é o 'trânsito' que caracteriza o seu 'estado'. No entanto, apenas a estação é estacionária; ela é a única entidade que está ali, que é localizada.

A estação ferroviária ganha portanto uma dualidade que decorre do seu carácter liminar. Cada edifício é fixo e localizado, estabelece a ligação entre o território preexistente e os veículos em movimento. Ao mesmo tempo, esse edifício é parcialmente neutro e indistinto. É idêntico a tantas outras estações estabelecidas ao longo da rede; constitui um dos principais factores da identidade translocal da companhia ferroviária e do serviço que ela presta. Em geral, corresponde a um projecto-tipo estandardizado, racionalizado, convencional, onde até os elementos capazes de afirmar a distinção estão programados. Pretende-se que a ambiguidade de interpretação seja reduzida ao mínimo; tudo deverá ser reconhecível ou descodificável. Observam-se regras estritas na distribuição e na definição dos diversos espaços funcionais, que as indicações verbais aí afixadas permitem confirmar ('bilheteira',

---

[225] A primeira linha de caminho-de-ferro, entre Liverpool e Manchester, entrou em funcionamento em 1830. A primeira ligação ferroviária portuguesa, entre Lisboa e o Carregado, abriu ao público em 1856.

'bagagens', 'sanitários', 'cafetaria'...)[226]. No exterior, multiplica-se o nome da localidade que a estação reclama servir. Pretende-se informar o passageiro do ponto do percurso em que se encontra, mas também construir laços com a localidade habitada que, muitas vezes, está situada bem longe da vista.

Com o comboio, a máquina a vapor rompe os limites da fábrica e é trazida para a experiência quotidiana, torna-se habitável. As distâncias entre locais serão como que reduzidas, mas esse 'alongamento espacio-temporal' não será alcançado sem contrapartidas. Ao tomar lugar num compartimento da carruagem, o passageiro é arrumado, numerado e controlado. A carruagem é, nas palavras de De Certeau, uma "realização perfeita da utopia racional", "um módulo do encerramento que torna possível a produção de uma ordem, uma insularidade fechada e autónoma [...] que pode atravessar o espaço e tornar-se independente dos enraizamentos locais"[227]. O espaço confinado da carruagem é partilhado entre grupos de desconhecidos que terão de criar novos meios de gestão da distância social[228] (tal como antes sucedera já, no navio heterotópico de Foucault, a partir de algum momento na história). Entretanto, imóvel, o passageiro vê passarem lá fora as coisas imóveis; a paisagem converte-se em panorama deslizando a alta velocidade, contínuo mas parcial, sempre enquadrado pela janela.

A ordem espacial da sociedade seria submetida a outras transformações ainda, em consequência do caminho-de-ferro. As novas formas racionais de organização do trabalho expandem-se, de modo sistemático, por todo o território (nas oficinas, na construção e na manutenção das vias e instalações). Com elas chegam também novas formas de consciência social e de organização dos trabalhadores. Abria-se caminho para a generalização das férias e das viagens, do turismo de massas tal como hoje o conhecemos[229].

---

226 Cf. George-Charles Humbert, *Traité Complet des Chemins de Fer*, Paris, 1891; Eduardo Gonzalez Fraile, "Las Primeras Estaciones de Ferrocarril: su Tipologia", in Javier Rivera (ed.), *Arquitectura y Orden. Ensayos sobre Tipologias Arquitectonicas*, 1988, pp. 111-150; *apud* João Paulo Martins, "Cottinelli Telmo/1897-1948. A Obra do Arquitecto" [Dissertação de Mestrado em História da Arte], 1995.

227 Michel De Certeau, *L'Invention du Quotidien. Vol. 1, "Arts de Faire"*, 1980, p. 199.

228 Cf. John Urry, "Time and Space in Giddens' Social Theory", *in* Chistopher Bryant, David Jary (orgs.), *Giddens' Theory of Structuration. A Critical Appreciation*, 1991, p. 169.

RITO E ARQUITECTURA

Comportamento ritual e tipo arquitectónico

Os contextos espaciais destinados ao desempenho de rituais em sociedades tradicionais têm sido apontados como exemplares daquilo que pode considerar-se "uma condição mínima para a arquitectura: apenas a suficiente definição espacial para permitir que a coreografia partilhada seja levada a cabo"[230]. Muitas vezes, a materialidade dessa intervenção é tão discreta que passa despercebida a elementos estranhos ao grupo e é tão frágil que necessita ser recriada a cada novo desempenho. O processo assemelha-se ao modo como as crianças transformam a rua num lugar para jogar à macaca ou para uma partida de futebol. Em ambos os casos, existe um gesto arquitectónico fundamental, um "artifício que declara a presença humana". É ele que garante a estrutura do acontecimento no tempo, que dá expressão às relações entre os actores e estabelece a ligação entre toda a sequência. Nestes exemplos, verifica-se uma completa harmonia entre o cenário e o conjunto de regras implícitas através das quais ele é usado. Pode falar-se então da existência de um 'ritual de sustentação' [*sustaining ritual*], sob a forma de uma "actividade socialmente reconhecida repetida regularmente que afirma e reafirma o valor e o significado do espaço"[231]; uma prática que é, simultaneamente, factor de agregação do grupo, de sustentação de determinado modo de vida, base da definição e do uso do espaço e da arquitectura.

Tem sido defendido que, no mundo contemporâneo, tal como nas culturas tradicionais, a necessidade atribuir lugares a determinadas actividades, nos quais estas possam fixar-se e desenvolver-se de modo favorável, surge apenas à medida que essas actividades ganham definição e estabilidade e se dotam de uma pauta colectiva. Chamado a intervir, o arquitecto procurará então encontrar a 'justa acomodação' dessas necessidades, estabelecendo um vínculo profundo entre a arquitectura – a "operação através da qual a

---

229 Cf. Idem, *Ibidem.*

230 Peter Blundell Jones, "The Sustaining Ritual", *Architectural Review*, Nov. 1990, p. 95.

231 Idem, *Ibidem.*

actividade assume uma forma estável" – e as regras sociais que têm uma das suas principais formas de expressão nos comportamentos rituais. Sempre que um grupo dá expressão ritual a determinada actividade, estará já implicitamente a definir a arquitectura que lhe corresponde. De modo recíproco, "toda a verdadeira arquitectura gera uma ritualização dos nossos actos"[232]. Deste ponto de vista, o rito é "o ponto de união ou de tangência entre o mundo da forma e o da actividade: o único ponto através do qual pode traçar-se a arquitectura". Por conseguinte, a arquitectura será apenas "um procedimento capaz de dar forma à actividade, impondo-lhe umas regras que, apesar de serem próprias da forma, encontram na actividade uma correspondência analógica"[233].Dito de outro modo, a arquitectura será "pouco mais que aquilo que torna possível o rito, um simples cenário para o acontecer humano"[234].

Estabelecer um enquadramento espacial destinado ao desempenho de um conjunto de acções passa por definir algumas das relações básicas que temos vindo a apontar. Os elementos e os atributos da forma serão manipulados e submetidos a um processo de composição visando delimitar os espaços; o resultado dessa operação deverá permitir o desempenho dramatizado de um grupo de actores sociais. Os territórios usados pelos diversos actores, com as respectivas posições e extensão, podem ser objecto de marcação física (mais ou menos evidente, mais ou menos enfatizada). A distinção entre 'regiões de fachada' e 'regiões de retaguarda' poderá ser garantida à custa de reguladores físicos (mais ou menos evidentes, mais ou menos enfatizados, mais ou menos espessos e opacos, fixos ou mutáveis) nos quais a separação física se conjugará com transparência/ visibilidade, de modo a conferir o nível considerado adequado na relação abertura/ encerramento.

O reconhecimento, por parte dos indivíduos do grupo, das características físicas desse cenário de interacção permitir-lhes-á identificar os comportamentos que aí são admitidos e os valores que os suportam, isto é, o conjunto de normas sociais associadas a esse espaço (mesmo que não

---

[232] Carlos Martí Arís, *Las Variaciones de Identidad. Ensayo sobre el Tipo en Arquitectura*, 1993, pp. 86-87.

[233] Idem, *Ibidem*, p. 87.

saibam como usá-las de um modo correcto ou integral). Este reconhecimento constitui uma fonte de segurança (de redução da ansiedade): com base nele cada indivíduo acreditará poder prever os comportamentos do grupo e, em conformidade, definir a sua própria conduta[235].

Através do uso desse complexo espacial ao longo do tempo – a sua apropriação, a sua colocação em acção –, tanto os comportamentos como os espaços serão submetidos a um processo no qual de desenvolverá uma interrelação entre inércia (conservação) e inovação (mudança). As acções e os cenários serão conservados ou modificados; as alterações podem não afectar a respectiva estrutura, mantendo-se reconhecíveis, ou ser profundas e radicais.

O processo pode resultar numa estabilização das práticas (reproduzidas, sob formas recorrentes, de rotinas, ritos, *habitus*; transmitindo-se entre indivíduos, entre gerações), ou a sua transformação (eventualmente seguida de rotinização). O mesmo sucede com os cenários de interacção: poderão servir de referência para a elaboração de conjuntos de réplicas (no tempo e/ ou no espaço), com semelhanças mais ou menos generalizadas, num processo de definição de tipos, (entendendo-se aqui este conceito enquanto estrutura formal comum a um grupo de objectos)[236]. Este processo de interacção mútua entre práticas e dispositivos espaciais – no quadro das relações entre a encomenda e o projecto - é aquilo que permite uma 'cristalização' da arquitectura. Para a sua descrição e entendimento, a noção de 'convenção' revela-se mais útil que a de 'função'[237].

Rito e Decoro

Temos visto como as prescrições e proibições associadas aos ritos nos permitem "distinguir entre conveniente e inconveniente, tanto no sentido

---

234 Idem, *Ibidem*, p. 90.

235 Cf. Bryan Lawson, *The Language of Space*, 2001, pp. 23-25.

236 Entendemos aqui 'tipo' como estrutura formal comum a um grupo de objectos, que no processo de replicação pode ser submetido a operações de transformação e de introdução da inovação, das quais podem resultar, eventualmente, novos tipos. Cf. Rafael Moneo, "On Typology", *Oppositions*, n.º 13, 1978 (versão cast.: "Sobre la Nocion de Tipo", *in* Rafael Moneo et all. (eds.), *Sobre el Concepto de Tipo en Arquitectura*, s/d, pp. 190-91).

237 Cf. Françoise Paul-Lévy e Marion Segaud, *L'Anthropologie de l'Espace*, 1983, pp. 260-61.

figurado como no sentido próprio"[238]. Existe pois uma total coerência entre esta acepção e as prescrições de Vitrúvio (séc. I a.C.) no seu tratado *De Arquitectura*. Logo no primeiro livro, ao definir aquilo em que consiste a Arquitectura, Vitrúvio afirma que é o respeito "ao rito ou estatuto" [*statio*] a condição que permite garantir o 'decoro'. O decoro – isto é, "o aspecto correcto da obra, que resulta da perfeita adequação do edifício" - relaciona-se com o costume (o hábito) e com a natureza dos lugares. Podemos afirmar que é esta categoria vitruviana que resgata do estigma a prática da 'decoração', que lhe confere sentido e uma dimensão social. De acordo com Vitrúvio, o decoro "reclama que a um edifício magnífico no interior, se lhe adaptem vestíbulos elegantes, apropriados na sua riqueza, pois se os interiores gozassem de elegância e beleza, e pelo contrário as suas entradas fossem pobres e mesquinhas, o edifício não teria sido tratado com o que exige o verdadeiro decoro". As ordens (dórica, jónica, coríntia) devem adequar-se ao programa do edifício; os elementos de ordens diversas não devem ser misturados, pois transferindo "coisas próprias de uma ordem para uma outra, [...] ofender-se-ia a vista, porque cada estilo tem as suas próprias leis já por costume antigo"[239]. O 'decoro natural' resulta da escolha do sítio mais conveniente para a implantação dos edifícios e da orientação solar adequada às actividades que nele serão desempenhadas.

Arquitectura e drama

O típico esquema tripartido dos ritos de passagem, já o observámos, corresponde à estrutura dramática clássica, enunciada por Aristóteles. A presença de um princípio, um meio e um fim, a existência de uma disposição ordenada das partes - a par de noções como harmonia, ritmo e metro - estão na base da *taxis*[240]. É a *taxis* que permite marcar a descontinuidade entre o objecto artístico e a sua envolvente. Embora Aristóteles não se refira concretamente à arquitectura, o conceito de unidade tripartida é um princípio

---

238 Martine Segalen, *Rites et Rituels Contemporains*, 1998 (versão port.: *Ritos e Rituais*, 2000, p. 20).

239 Vitrúvio, *De Architectura*, (versão cast.: *Los Diez Libros de Arquitectura*, 1980, pp. 14-15).

240 Cf. Alexander Tzonis, Liane Lefaivre, Denis Bilodeau, *De Taal van de Klassicistiese Architektuur* (versão cast.: *El Clasicismo en Arquitectura*, 1984, p. 14).

fundamental que se verifica igualmente em toda a arquitectura clássica, articulando as partes em sucessivas reafirmações de fronteiras. A imposição de um esquema global de organização tripartido e a divisão de cada membro individual em três unidades subordinadas, num encadeado de escalas, garante a coerência entre as diversas partes e entre cada parte e o todo[241]. A coluna é o elemento fundamental do sistema, assumindo uma posição liminar na sequência 'estilóbato/ coluna/ entablamento'. Estilóbato e entablamento promovem a transição entre o edifício e a natureza em que este se insere, materializam elementos de separação e de reagregação. Considerada em si própria, a coluna é também uma sequência: 'base/ fuste/ capitel'. Base e capitel, partes integrantes do elemento liminar 'coluna', são, simultaneamente, dispositivos de separação e de reagregação. A sequência temporal - 'antes' e 'depois' – é aqui substituída pela lógica da construção, pela relação estabelecida com a força da gravidade: um 'elemento suportado' e um 'elemento de suporte', entre os quais se estabelece um elemento intermédio ou de transição. Submetido a análise, o capitel revela uma semelhante estrutura tripartida: 'ábaco/ equino/ colarinho-astrágalo'. A base da coluna, por sua vez, é composta por 'astrágalo/ toro/ plinto'. No estilóbato, o embasamento contínuo é enquadrado, abaixo, por uma base, acima, por uma cornija. No entablamento, identificamos a sequência 'arquitrave/ friso/ cornija'[242].

Para uma tipologia dos lugares liminares

Se pretendermos elencar as situações de 'passagem material', a partir da conceptualização de Van Gennep, podemos tomar como ponto de partida as situações espaciais de margem - ou de fronteira, liminares, intermédias, intermediárias, transitórias -, aquelas que simultaneamente separam mas unem (isto é, que articulam, que cortam mas permitem restabelecer a continuidade), que são porosas, permitindo a passagem - a transição - entre espaços de categorias diversas; que implicam uma situação prévia de separação e uma situação inversa, de reagregação. Estas situações espaciais

---

241 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 14-16.

242 Cf. Idem, *Ibidem*, p. 49. Cf. Maria J. M. Rodrigues, Pedro Sousa, Horácio Bonifácio, *Vocabulário Técnico e Crítico de Arquitectura*, 1996.

concretizam-se, por vezes, como 'espaços', mas também, noutros casos, sob a forma de entidades que podem ser denominadas como 'elementos' ou 'dispositivos'.

As passagens materiais podem corresponder a 'transições' – mediações, articulações ou charneiras - entre categorias de tipos diversos. Um primeiro grupo refere-se às transições entre categorias físicas (concretas, materiais, espaciais): entre exterior e interior, entre aberto e fechado, entre coberto e descoberto, luz e sombra, construção e natureza, vertical e horizontal, longitudinal e transversal... Um outro grupo refere-se às transições entre categorias de uso: entre zonas públicas e privadas, entre o mundo doméstico e o colectivo, entre zona social e zona íntima, entre trabalho e repouso, entre preparação de alimentos e o seu consumo, entre circulação e estadia, entre trabalho e repouso... Por fim, devemos considerar as categorias de significado: sagrado e profano, puro e impuro, adequado e inadequado, decoroso e indecoroso, conveniente e inconveniente...

Categorias físicas, categorias de uso e categorias simbólicas sobrepõem-se, combinam-se, complementam-se e sucedem-se, suportando a complexidade do mundo espacial social.

Retomando os argumentos de De Certeau, podemos referir as situações de 'passagem material', na sua ambiguidade intrínseca, tanto à imagem da 'fronteira' como à da 'ponte'. A ideia de fronteira é aquela que prevalece no caso do limiar ou soleira, no umbral, na porta e na janela, na fachada, no muro, na muralha, na cerca, no fosso. Mas também num balcão ou num postigo de atendimento. Tal como no arco do proscénio, no teatro. Complementam este grupo todos os mecanismos, dispositivos e elementos destinados a controlar e regular a visibilidade (a abertura e o encerramento): portadas, estores, persianas, gelosias, rótulas, reixas e cortinas, sipários e biombos.

Mais ambíguos, porque neles a coexistência de categorias é mais visível, são os alpendres, as marquises, galilés, palas, toldos e cobertos, as varandas, balcões e terraços; pórticos e *loggias*, arcadas e galerias; os peristilos e os claustros. Aproximam-se da ideia de 'ponte', os espaços cuja função é a de mediar entre zonas distintas: os átrios, *foyers*, *halls* e passos perdidos; as copas e as antecâmaras, alguns pátios; as praças e pracetas, largos e adros.

As pontes, literais, são os típicos espaços de transição. A elas devemos juntar os viadutos; as ruas e avenidas, os becos e impasses; os corredores, as escadas e rampas (e nestas, os patins e patamares); os cais e pontões. São especialmente ambíguas e dúplices as situações de cruzamento, intersecção ou entroncamento, tanto nos casos de vias como de outras entidades espaciais (entre uma escada e um corredor; entre o transepto e a nave, numa catedral). Têm um significado equivalente as esquinas, cunhais e gavetos.

Os arrabaldes e os subúrbios são formas de articulação entre a cidade e a sua envolvente rural. É função do embasamento e do entablamento num edifício, da moldura numa pintura, do pedestal numa escultura, a de conferir limites - ligar e separ - os objectos em relação ao contexto envolvente.

Entre as consequências das vanguardas do início do século XX, e nomeadamente do Movimento Moderno em arquitectura, conta-se a reavaliação das situações de 'fronteira' e de 'ponte', tal como haviam sido estabelecidas pela cultura arquitectónica do passado, tanto erudita como vernácula. Não só a sua importância foi revista e reproposta, como se procedeu a uma profunda reconfiguração formal e espacial através da definição de elementos e tipologias inéditos. É disso exemplo, o espaço que a construção sobre *pilotis* permitiu libertar entre o solo e o volume edificado. Esse é um típico espaço de transição, intermediário, entre contexto e edifício, entre natureza e artifício. Será significativo, contudo, que a autonomia e identidade deste espaço livre não tenha sido reconhecida através da atribuição de uma designação própria - ao contrário dos *pilotis*, elementos construtivos, positivos, de cuja aplicação era a consequência directa.

Das passagens

Partindo da relação entre passagens materiais e simbólicas identificada por Van Gennep, cruzando-a, sobretudo, com os conceitos de 'heterotopia', de Foucault, e de 'memória colectiva', estudado por Halbwachs na sua relação com o espaço, estamos em condições de propor um sumário de valências funcionais que correspondem a outros tantos lugares liminares, situações espaciais de margem, que viabilizam passagens de alguma natureza.

A materialização da passagem física é a função principal de alguns edifícios. Aí, prevalece a literalidade dos limiares a transpor, em sequências

determinadas de espaços, em comportamentos pré-estabelecidos a adoptar. Estão neste grupo as gares fluviais, marítimas, ferroviárias, rodoviárias ou aeroportuárias; todas as estações, afinal. Cada um desses edifícios é uma 'porta' – simultaneamente uma fronteira e uma ponte. São entradas na cidade ou no país; dão acesso ao sistema viário que os justifica. Marcam essa transição; têm a função de a assinalar aos seus utentes. Um aeroporto "é um edifício que transforma os cidadãos em passageiros de avião"[243]. Em geral, existe um corpo de funcionários profissionais (os 'sacerdotes', na designação de Weber) interagindo com o 'público geral' ou os 'utentes' (os 'neófitos', os 'leigos'). Os funcionários constituem grupos de sujeitos cujo estatuto é reconhecido através dos comportamentos, gestos, linguagem e, com frequência, vestuário específicos. São eles que dominam o espaço de interacção; assumem o protagonismo da acção desempenhada nas 'regiões de fachada' e controlam o acesso às 'regiões da retaguarda', reservadas para seu uso exclusivo. O público é composto por aqueles que submetem à passagem (aqui, literalmente, os passageiros), de quem se espera os comportamentos adequados, de forma a poderem regressar ao mundo exterior num estado (numa estação) diferente daquele onde entraram. A progressão do passageiro terá pontos de apoio específicos onde este pode renovar-se regularmente: residências temporárias (hospedarias, estalagens, pousadas, pensões, hotéis, motéis) ou simples locais de reabastecimento (restaurantes, estações de serviço...).

Noutros edifícios prevalecem as passagens simbólicas. É o caso dos templos, de todos os lugares destinados ao desempenho de cerimónias colectivas de natureza religiosa, relacionados com o ritual sagrado. Eles asseguram o contacto com a dimensão metafísica da realidade, tornam tangível o intangível, transportam os crentes temporariamente para fora do mundo quotidiano e profano. Tornam espacialmente localizáveis os momentos críticos da vida individual (nascimento, puberdade, casamento e morte) as pontuações do calendário colectivo. Uma igreja integra-nos numa rede espacial, de lugares concretos, cuja sede fica em Roma e cujos nós estão em cada um dos

---

[243] Maurício de Vasconcelos e Daciano da Costa, a propósito do seu projecto para edifício da Aerogare 2 para o Aeroporto de Lisboa (1980-82); citado de memória.

inúmeros templos, santuários e lugares de peregrinação espalhados pelo mundo[244]. "Qualquer visita a uma igreja é uma peregrinação"[245].

Os cemitérios são lugares de relação com os antepassados; evocam outras pessoas, outros tempos, outros lugares[246]. De um modo análogo, os monumentos transportam-nos para o tempo que a sua presença evoca; eles pertencem, simultaneamente, ao presente e ao passado; materializam as memórias que no grupo se entende dever preservar. Essa é uma função que partilham com os museus e as bibliotecas[247].

Estabelecem também uma transição entre o passado e o presente os elementos remanescentes, na remodelação para novos usos, de edifícios ou de espaços urbanos existentes[248]. O resultado é marcado por uma evidente ambiguidade classificatória: nem completamente antigo nem absolutamente contemporâneo; constitui, nessa simultaneidade e na tensão que ela implica, um registo da passagem do tempo. É uma condição perturbadora, inquietante, que tem o seu contraponto nas buscas empreendidas em torno da identificação de essências formais, absolutas, imunes ao tempo. Estão neste grupo as expressões vernáculas nacionais ou regionais supostamente genuínas, bem como a 'traça primitiva', de origem erudita. Reportam-se todas a momentos idealizados, isolados e imóveis, algures num passado inacessível e improvável, e traduzem-se na reinvenção e no pastiche. São situações de uma ambiguidade inversa, nas quais o completamente contemporâneo aspira a fazer-se passar por absolutamente antigo. Uma outra forma ainda de recusar a inscrição na continuidade da história, num espaço marcado pelo tempo, é a da abstracção formal radical, de origem moderna.

É também uma passagem simbólica aquilo que se assinala com a arquitectura efémera. As 'efemérides' - as posições dos astros ao longo do ano –

---

244 Cf. Aldo Rossi, *L' Architettura della Città*, 1966 (versão cast.: *La Arquitectura de la Ciudad*, 1999, p. 186). Cf. Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective,* 1950 (1968, pp. 160-65).

245 Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, 1949 (versão port.: *Tratado de História das Religiões*, 1977, p. 451).

246 Cf. Michel Foucault, *Op. cit.*.

247 Cf. João P. Martins, "Daciano da Costa, Designer", "Reitoria da Universidade de Lisboa", *in* Idem (ed.), *Daciano da Costa, Designer,* 2001, pp. 78-89; Idem, "Daciano da Costa: para uma Arquitectura de Interiores", *in* Ana Tostões (coord.), *Biblioteca Nacional: Exterior | Interior*, 2004, pp. 24-29.

determinam os momentos notáveis do ritmo cósmico, comemorados como rituais de calendário. É essa a origem das construções efémeras, dos presépios e dos altares provisórios, dos foguetórios e arraiais nos Santos Populares; de todas as festas e comemorações, das mesas de casamento e aniversário às grandes exposições universais[249].

Na realidade, a combinação, em graus diversos, entre passagens físicas e passagens simbólicas será a situação mais frequente. Os programas de restauração (restaurantes, refeitórios e cantinas, cafés e casas de pasto) transformam a prática da alimentação num ritual de renovação partilhado para além do círculo doméstico, com regras bem precisas quanto à cronologia, à sequência, aos meios e atributos envolvidos. Coloca-se nas mãos de outros as tarefas de preparação dos alimentos que serão apropriados – absorvidos, incorporados - sob o olhar de todos. Ginásios, termas e banhos proporcionam percursos de renovação e purificação do corpo. A passagem pela escola transforma crianças em alunos; a mutação final será a do estudante em trabalhador[250]. Em paralelo, os docentes cumprem os respectivos rituais académicos[251].

Aqueles que estão acusados de infringir a lei entram no tribunal, de onde sairão classificados como inocentes ou culpados, com direito à reagregação ou obrigados a separação[252]. Os doentes submetem-se à passagem pelo hospital, esperando recuperar um estado de boa saúde. Cadeias e manicómios são lugares de reclusão; da avaliação sobre a transformação operada no estado

---

248 Cf. Robert Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, 1966 (versão cast.: *Complejidad y Contradicción en la Arquitectura*, 1992, p. 61).

249 Cf. João P. Martins, Jorge Spencer, "O Ofício e o Método", *in* Daciano da Costa, *Design e Mal-estar*; Lisboa, 1998, pp. 104-107; cf. João P. Martins, "Daciano da Costa, Designer", "Exposição Henriquina", "Porta do Sol da Expo '98", *in* Idem (ed.), *Daciano da Costa, Designer,* 2001, pp. 78-89.

250 Cf. Jacques Gleyse e Muriel Valette, "Rites Initiatiques et Rituels de Passage ou de Purification, dans l'École, l'Éducation Physique et le Sport", *Corps et Culture* (versão online: <http://corpsetculture.revues.org/document562.html>).

251 Veja-se uma referência à dimensão ritual das cerimónias académicas em Bryan Lawson, *The Language of Space*, 2001, p. 27.

252 Veja-se uma referência à ritualização de comportamentos no espaço de um tribunal em Duncan Joiner, "Social Ritual and Architectural Space", *in* B. Honikman (ed.) *AP70: Proceedings of the Architectural Psychology Conference at Kingston Polytechnic*, 1971, pp. 7-11, *apud* Bryan Lawson, *Op. cit.*, p. 27.

dos sujeitos, dependerá a sua participação em novos ritos que permitam a sua reagregação ao grupo inicial[253]. O afastamento temporário da realidade quotidiana é o fulcro dos lugares de evasão: os casinos, hotéis, *resorts* e aldeamentos turísticos; os parques temáticos; os espectáculos artísticos e desportivos; os bares, *cabarets, boîtes* e *night-clubs*, discotecas e danceterias; os clubes restritos de todos os géneros.

Nalgumas situações, o lugar da passagem propicia um espaço especialmente destinado ao encontro e ao diálogo entre grupos de categorias diferentes. A feira de levante permite o encontro entre produtores e consumidores, entre a cidade e o campo, entre o local e o distante, que ocorre sobre um território que não é exclusivo de nenhum dos grupos. A atribuição de um valor aos bens económicos depende da presença de ambos em simultâneo, da negociação[254]. O mercado construído institucionaliza e fixa essas relações, estabelece limites mais nítidos e uma apropriação mais evidente dos espaços. Na loja, no supermercado, no *shopping-center*, enfatiza-se o desequilíbrio de poderes entre os actores; o cidadão submete-se a uma passagem que está destinada a metamorfoseá-lo em consumidor.

Território da privacidade por excelência, a casa é um espaço de refúgio e de isolamento, de protecção em relação ao mundo colectivo exterior e, ao mesmo tempo, uma máscara de fundamental importância para "a apresentação do eu na vida de todos os dias"[255]. A casa é, para cada homem, o 'centro do mundo', o centro do seu universo – mesmo se aí não passa a maior parte do seu tempo diário; é à casa que se chega e é dela que se parte; é um lugar central no desempenho das rotinas quotidianas e dos comportamentos extraordinários; é o lugar do repouso, da renovação e da purificação quotidianas, a base dos objectos que lhe pertencem. A casa assegura a ligação entre os diversos indivíduos que compõem o agregado familiar e entre estes e o resto do grupo. A cada função é atribuída uma zona, um compartimento, um tempo: o sono, o repouso, a sexualidade; as lavagens; o convívio, o lazer; o trabalho; a

---

253 Cf. Mary Douglas, *Purity and Danger,* 1966 (versão port.: *Pureza e Perigo*, 1991, pp. 118-119).

254 Cf. Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective,* 1950 (1968, p. 166).

255 Cf. Erving Goffman, *The Representation of Self in Everyday Life*, 1959 (versão port.: *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, 1993).

preparação e o consumo de alimentos. Uso e significado, espaço e tempo interrelacionam-se e reforçam-se mutuamente.

Entre os povos nómadas, é a reconstrução reiterada dos abrigos, de cada vez que o grupo se fixa temporariamente entre deslocações, aquilo que permite renovar o contacto com a cosmologia grupo e com os valores partilhados pelo colectivo[256].

As *roulottes* são residências móveis, espaços em movimento. Todos os veículos são habitáculos[257], temporários e em trânsito - coches e liteiras, botes e navios, comboios, aviões, naves espaciais, automóveis e autocarros, ascensores ou funiculares - meios indispensáveis para que se verifique a passagem.

Previsivelmente, o edifício do teatro é, por excelência, um suporte de lugares e de tempos 'outros', colocados fora do quotidiano; é o receptáculo e o veículo de realidades à 'margem' da realidade. Em graus diferentes, verifica-se o mesmo em qualquer espaço destinado à encenação e à representação do drama, ao desempenho de espectáculos, artísticos ou desportivos, do coreto ao estádio de futebol, da sala de cinema ao hipódromo e ao circo. Aí se oferecem quadros de interacção conformes às convenções colectivas, concretizados num conjunto de recursos (tanto de ordem material como simbólica) que permitem a sua mobilização. Em si próprios, estes recursos são incompletos; o desempenho dos actores sociais em interacção irá colocá-los em acção, completá-los, potenciá-los. Só então – em geral, de modo temporário - ocorre a plena definição do lugar, a re-construção do seu sentido, renovado em cada nova interpretação. O espaço condiciona as práticas que nele irão desenrolar-se, possibilita a acção; é fonte de constrangimento; mas não esgota as modalidades da sua apropriação, mantém alguma indeterminação, alguma abertura. O destino final da passagem empreendida está apenas definido em parte.

Incluem-se neste grupo, naturalmente, os espaços públicos que constituem o 'anfiteatro urbano' a que se refere Mumford. Trata-se de espaços cuja

---

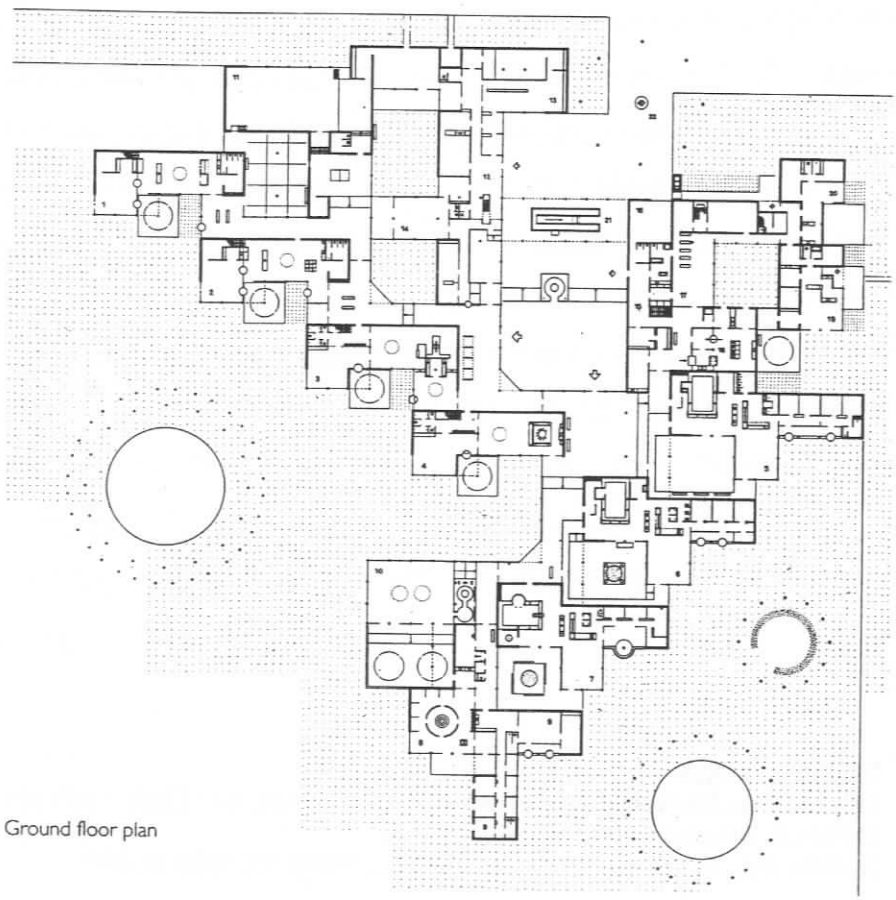
256 Cf. Denise Lawrence, Setha Low, "The Built Environment and Spatial Form", *Annual Review of Anthropology*, n.º 19, 1990, p. 475.

257 Cf. Gilbert Durand, *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, 1980 (versão port.: *As Estruturas Antropológicas do Imaginário* 1989, pp. 169 e ss.).

propriedade e definição são colectivas, que se dirigem ao exercício da cidadania; permitem a transição (material e simbólica) entre as diversas valências funcionais a que dão suporte os edifícios que definem a sua envolvente, entre as diversas instituições que justificam a cidade e com as quais estabelecem relações de contiguidade e de continuidade; que viabilizam o encontro, o diálogo, a negociação, a disputa entre os cidadãos. São espaços que oferecem e suportam estímulos para uma apropriação múltipla, diversificada e aberta, do trânsito viário quotidiano às cerimónias cívicas, políticas e religiosas que dão expressão aos vários grupos que constituem a comunidade; das práticas mais regradas e codificadas, às manifestações de contra-poder, de reivindicação e de revolta; estão disponíveis para a apropriação improvisada e inconformada, não submetida a normas ou convenções. Por extensão da noção, poderemos encontrar 'anfiteatros colectivos' e 'anfiteatros domésticos' nos espaços interiores relativamente indeterminados, tanto dos edifícios colectivos como da habitação.

capítulo 5

Os arquitectos e o espaço social



Ground floor plan

Na página anterior:
Orfanato de Amsterdão, Amsterdão, Holanda (Aldo Van Eyck. 1956-60)
In Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994
(versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 290)

Após o desfecho da segunda guerra mundial, a perspectiva dos arquitectos sobre a sua disciplina, sobre a natureza do espaço e sobre as relações entre o homem e o seu ambiente iria registar uma inflexão notável. Da análise do ambiente construído à teorização, da reflexão especulativa ao ensaio de novas soluções na prática do projecto, trabalhava-se, implícita ou explicitamente, num movimento de reacção crítica ao Movimento Moderno internacional, em particular na versão que, nas décadas anteriores, fora promovida como ortodoxa. Os dogmas da continuidade espacial, da transparência e da abstracção formal eram postos em causa. O funcionalismo, definido em termos restritos sobre um conjunto de funções claramente distintas e segregáveis e dirigido a um utente universal e idealizado, era objecto de revisão. Os lugares liminares, as transições, sobreposições e ambiguidades, passavam a ser alvo de uma atenção crescente. Despertava-se para a complexidade da vida quotidiana, para os cruzamentos entre modos eruditos e não-eruditos de intervenção no espaço, para as formas de relação que os habitantes estabeleciam no espaço e com o espaço. Neste processo, os profissionais do projecto iriam encontrar entre as ciências sociais alguns contributos que se mostraram determinantes. Vivia-se então um período sem antecedentes e particularmente fecundo, durante o qual os interesses, os objectivos e as metodologias de disciplinas diversas eram convergentes, se não mesmo parcialmente coincidentes.

NO CONTEXTO ACADÉMICO AMERICANO

Kevin Lynch: a imagem da cidade

Um dos trabalhos seminais então publicados seria *The Image of the City* (1960), do arquitecto americano Kevin Lynch (1918-1984), resultante das investigações que desenvolvera no Centro de Estudos Urbanos e Regionais do Instituto Tecnológico de Massachusetts. A obra estudava a imagem pública das cidades contemporâneas, reflectindo preocupações que acompanhavam o seu autor desde a viagem de estudo que empreendera, em 1952-53, a algumas cidades históricas europeias. Os trabalhos de Lynch constituíram um momento de ruptura nos métodos de análise do fenómeno urbano e da sua conceptualização. A metodologia que desenvolveu para representar a cidade tal como os cidadãos a viviam - a partir da reconstrução dos respectivos mapas cognitivos e com base em entrevistas - era então inédita. Como o eram a ideia de participação humana no ambiente, a interpretação da cidade como um processo em transição no qual desempenham um papel relevante o tempo, a mudança, a imperfeição[1].

Lynch centrou-se em dois componentes da imagem. Por um lado, a 'identidade', que se refere aos atributos específicos de um lugar que o tornam reconhecível e, ao mesmo tempo, irrepetível, às condições que permitem assegurar "a identificação de um objecto, [...] a sua distinção de outras coisas, o seu reconhecimento como uma identidade separável"[2]. Por outro lado, a 'estrutura', o tipo de ordem ou de padrão que liga as várias partes de um lugar e este com o observador. Colocava assim o ênfase no ambiente físico, procurando conhecer as "qualidades físicas que estão relacionadas com os atributos de identidade e estrutura da imagem mental". Chamou 'imaginabilidade' à qualidade de uma forma que lhe garante a probabilidade de evocar nos seus observadores uma imagem forte – "vivamente identificada" e "poderosamente estruturada"[3]. O seu estudo é dedicado à análise da imaginabilidade da forma urbana.

---

1 Cf. Alexander Tzonis, Liane Lefaivre, "Kevin Lynch e la Teoria Cognitiva della Città", *Casabella*, Abr. 1993, n.º 600, pp. 46-50.

2 Kevin Lynch, *The Image of the City*, 1960 (versão portuguesa: *A Imagem da Cidade*, 2000, p. 18).

3 Idem *Ibidem*, p. 20.

Lynch classificou em cinco tipos recorrentes os elementos da imagem urbana que têm tradução em formas físicas e cujo uso no estudo do meio ambiente pode ser generalizado: as 'vias' [*paths*] e os 'limites', ou 'bordos'[4], [*edges*] são elementos lineares; os 'cruzamentos' [*nodes*] e os 'pontos marcantes' [*landmarks*] têm definição pontual; os 'bairros' [*districts*] são entidades com duas dimensões. As 'vias' são os "canais ao longo dos quais o observador se move, usual, ocasional ou potencialmente" e relacionam-se com os 'cruzamentos', definidos como "convergências de vias, factos do percurso". Os 'limites', por seu lado, são definidos como "os elementos lineares não usados nem considerados pelos habitantes como vias. São as fronteiras entre duas partes, interrupções lineares na continuidade, costas marítimas ou fluviais, cortes do caminho-de-ferro"[5], funcionando como referências laterais[6]. Os 'pontos marcantes', são, em geral, objectos físicos excepcionais que servem de referência para o observador. Os 'bairros' são regiões urbanas com uma identidade reconhecível[7].

As investigações empíricas que Lynch desenvolveu junto dos cidadãos, e sobre as quais apoiou as suas conclusões, permitiram-lhe constatar a diversidade de modos de apreensão e de utilização dos 'limites', isto é, a condição múltipla e ambígua que os caracteriza. Segundo afirma, "tais limites podem ser barreiras mais ou menos penetráveis"[8] e, na realidade, "muitos limites são mais uma costura de união do que propriamente uma barreira isoladora"; são linhas que dividem e isolam duas regiões, ao mesmo tempo que permitem que elas se relacionem e encontrem, se reunam e interliguem.

---

4 Adoptamos aqui a tradução do termo *edges* como 'limites', de acordo com a edição portuguesa do livro. De facto, Lynch atribui a este conceito um sentido que se aproxima mais da ideia de liminaridade que da definição de 'bordo'. Para os restantes termos seguimos a mesma tradução.

5 Kevin Lynch, *Op. cit.*, p. 59.

6 Idem, *Ibidem*, p. 73.

7 Idem, *Ibidem*, pp. 58-59. Os elementos enunciados por Lynch seriam mais tarde retomados como "elementos do espaço existencial" em Christian Norberg-Schultz, *Existence, Space and Architecture*, 1971. Com a revisão dos conceitos feita por Norberg-Schultz, o 'limite' deixa de ser considerado como uma categoria autónoma. Passa a ser entendido como parte integrante dos lugares e das regiões, servindo-lhes de barreira envolvente, sem qualquer referência à sobreposição de qualidades, à graduação da transição, à ambiguidade classificatória, tanto no uso como na percepção.

8 Kevin Lynch, *Op. cit.* p. 59.

Os limites podem funcionar "de um modo ambíguo, tanto como um ponto de encontro linear, um limite, ou uma rua para gente diversa a diversas horas"[9]. Lynch entendia que uma terceira componente da imagem - o 'significado', quer prático quer emocional - tinha uma tal variação individual, uma tal complexidade que a sua análise à escala da cidade não seria viável. Restringia-se assim ao estudo dos aspectos físicos da imagem. Contudo, uma das críticas que lhe seriam apontadas prende-se justamente com o facto de a metodologia que empregou resultar numa desvalorização dos factores físicos em relação aos aspectos humanos e sociais da cidade, aos quais os sujeitos estão mais atentos[10].

Chermayeff e Alexander: comunidade e privacidade

Uma outra obra considerada pioneira seria *Community and Privacy. Towards a New Architecture of Humanism*, publicada em 1963 por Serge Chermayeff (1900-96) e Christopher Alexander (n. 1936), em resultado do trabalho que desenvolveram durante a década anterior na Universidade de Harvard. Os autores estavam empenhados em dotar a arquitectura de uma base científica, superando, ao mesmo tempo, aquelas abordagens que tinham "tentado converter a arquitectura numa disciplina científica e utilitária desde o ponto de vista da eficiência estrutural ou funcional" (habitação mínima, redução dos movimentos, rentabilização dos espaços). As suas investigações tinham-nos conduzido ao entendimento dos edifícios como canais de comunicação. Procuravam descobrir então de que modo a configuração física afecta os habitantes nas relações que estes estabelecem entre si e com outros indivíduos, sintetizadas nos conceitos de 'comunidade' e 'privacidade'. Ensaiavam uma abordagem à arquitectura e à cidade "como um processo social que tem lugar no espaço", cuja percepção e descrição assentava em novas categorias (nomeadamente não-visuais e não-espaciais). Pensavam o

---

9 Idem, *Ibidem*, pp. 75-76.

10 Cf. Bryan Lawson, *The Language of Space*, 2001, p. 240. Lawson confronta a abordagem de Kevin Lynch com uma outra metodologia de análise do espaço, a designada '*space syntax*' (B. Hillier e J. Hanson, *The Social Logic of Space*, 1984), concluindo que esta, apesar do título ambicioso, "não é em si mesma uma teoria de organização social, mas meramente uma teoria de organização espacial". Enquanto Lynch tomara, de facto, a percepção humana como ponto de partida, o modelo de Hillier e Hanson é baseado na análise geométrica (Bryan Lawson, *Op. cit.*, p. 246).

'edifício' não como uma unidade física isolada, mas em termos de uma "configuração interactiva de edifício e actividades, um complexo composto de textura física e uso"[11].

Todas as suas recomendações para o projecto partem de um princípio fundamental: cada actividade deve estar "contida num espaço determinado, uma 'zona' fisicamente tangível"[12], capaz de induzir, reflectir e manter a actividade que está destinada a servir. Cada uma dessas zonas deverá ter uma expressão formal muito clara e a sua integridade será assegurada por fronteiras explícitas, que permitam controlar o acesso e o trânsito, a separação e o isolamento (visual, acústico, climático). Estes espaços ou dispositivos liminares deviam ser aplicados a todas as escalas - do espaço doméstico aos diversos domínios do conjunto urbano - sob a forma de barreiras físicas, de moduladores permanentes ou temporários, de zonas-tampão ou 'sas'. Os autores admitiam que estes elementos físicos e/ ou espaciais entre domínios pudessem adquirir a importância de qualquer outra zona de actividade, isto é, que se tornassem entidades completas, independentes e não necessariamente secundárias. As diversas zonas deviam ser hierarquicamente organizadas, por forma a sublinhar uma gradação progressiva, desde os ambientes mais vastos, correspondentes ao nível comunitário - relativamente não controláveis e eventualmente hostis -, até aos espaços mais restritos da privacidade mais íntima - facilmente controláveis.

Um dos pressupostos principais de Chermayeff e Alexander era a recusa de qualquer perspectiva formalista da arquitectura. No entanto, como foi já reconhecido, a sua análise iria manter-se ainda a um nível estritamente formal. Presumiam a existência de uma relação determinista entre um espaço e o seu uso, sem considerarem os respectivos significados nem os diversos factores intangíveis envolvidos nessa relação; menosprezavam a ambiguidade dos domínios de transição que propunham, até mesmo a sua capacidade para

---

[11] Alexander Tzonis, *Towards a Non-Opressive Environment*, 1976 (versão cast.: *Hacia un Ambiente No Opresivo*, 1977, pp. 115-16).

[12] Serge Chermayeff, Christopher Alexander, *Community and Privacy*, 1963 (versão fr.: *Intimité et Vie Communautaire*, 1972, p. 125).

admitir múltiplos usos e diferentes utilizadores, num mesmo momento e ao longo do tempo[13].

Mais compreensiva seria a proposta de Oscar Newman (1935-2004), na origem da obra *Defensible Space: People and Design in the Violent City*, publicada em 1972. Tendo estudado os mecanismos de apropriação dos espaços semi-públicos (e a relação entre vigilância, propriedade e defesa), Newman preconiza a criação de dispositivos e barreiras simbólicos com capacidade para intensificar o sentido de propriedade por parte dos habitantes e para comunicar a elementos estranhos o exercício desse controlo[14].

NOS ÚLTIMOS CIAM

Smithsons e Van Eyck: *'doorstep'* e *'la plus grande réalité du seuil'*

No contexto europeu, os *Congrès Internationaux d'Architecture Moderne* (CIAM), reactivados após o final da guerra, cedo se tornaram um fórum de discussão decisivo para a cultura arquitectónica contemporânea[15]. Em oposição à perspectiva ortodoxa dos CIAM anteriores à guerra, dominados pela primeira geração de arquitectos do Movimento Moderno e seus discípulos imediatos, uma nova abordagem ganhava adeptos entre a geração mais jovem, que viria a reunir-se em torno do grupo que ficaria conhecido como 'Team 10'[16]. Os princípios anteriormente incontestados eram colocados em questão e os problemas formulados sob novos pontos de vista; alargava-se o espectro das posições admitidas, aprofundava-se o contributo das áreas disciplinares capazes de esclarecer as relações entre o homem e o ambiente construído; eram debatidas as soluções que a nova realidade reclamava.

---

13 Cf. Roderick J. Lawrence, "Public, Collective and Private Space: a Study of Urban Housing in Switzerland", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990 (1993, p. 75).

14 Este livro de Newman seria uma importante referência para o movimento que se desenvolveu ao longo da década de 1970 sob a designação de *'environmental design'*. Cf. Irwin Altman, Martin Chemers, *Culture and Environment*, 1980 (1989, p. 133). Cf. Bryan Lawson, *Op. cit.*, p. 184.

15 Sobre os últimos CIAM veja-se Josep Maria Montaner, *Después del Movimiento Moderno. Arquitectura de la Segunda Mitad del Siglo XX*, 1993; Dario Matteoni (ed.), "The Last CIAMs", *Rassegna*, ano 14, n.º 52, Dez. 1992; Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994.

16 O Team 10 foi constituído em 1954 como comité responsável pela organização do CIAM 10 (Dubrovnik, 1956). O grupo integrava então Bakema, Peter Smithson, Alison Smithson, Candilis, Gutmann, Aldo Van Eyck, W. Howell, J. Voelker e S. Woods.

'The Urban Core', o tema geral do CIAM 8 (Hoddesdon, 1951) foi revelador da abertura do congresso a uma orientação humanista, reforçado no título das actas publicadas em seguida: *The Heart of the City. Towards the Humanisation of Urban Life*. Na reunião preparatória dos CIAM realizada em Sigtuna, em 1952, foi abordado pela primeira vez o papel do tempo enquanto factor gerador da forma em arquitectura e urbanismo, um ponto que viria a ser discutido no CIAM 10, em Dubrovnik (1956), sob o título 'crescimento e mudança'. No CIAM 9 (Aix-en Provence, 1953), foi analisada a definição do 'Habitat', em termos que deixavam já transparecer a influência da Ecologia, uma disciplina então ainda recente, na abordagem ao ambiente humano[17].

Foi em Aix-en Provence que os ingleses Alison Smithson (n. 1927) e Peter Smithson (n. 1923) introduziram no debate o tema do 'limiar'. Apresentaram as suas ideias sobre o *'doorstep'*, [soleira] referindo-se à extensão da casa sobre o espaço público imediato, à transição entre o interior doméstico e a rua. Em boa medida, os Smithsons partiam das investigações então empreendidas pelo fotógrafo Nigel Henderson e pela socióloga Judith Stephen sobre os padrões de associação quotidiana entre a população operária de um bairro do East End de Londres. Adoptavam o ponto de vista das crianças, para quem a aprendizagem do domínio da soleira representa o começo da extensão do espaço familiar à esfera social[18]. E concluíam que a rua era mais do que um simples meio de acesso, era como que um palco da expressão social no qual eram gerados a identidade, os laços sociais, a sensação de segurança e de bem-estar[19].

O holandês Aldo Van Eyck (1918-1999) que, com os Smithsons, era já um dos mais carismáticos membros do grupo, iria tomar o conceito de soleira e alargar-lhe o sentido. Alimentando a sua reflexão com os contributos de fontes muito diversas (das vanguardas artísticas do início do século XX como da filosofia, das ciências exactas, da antropologia), Van Eyck elevava a liminaridade a princípio fundamental de toda uma construção teórica e poética

---

17 Cf. Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, pp. 239-244).

18 Roy Kozlovsky, "A Criança Enquadrada no CIAM ", *In Si(s)tu*, n.º 7/ 8, Ago. 2004, p. 72.

19 Alison Smithson e Peter Smithson, "Uppercase", *in* Alison Smithson (ed.) *Team 10 Primer*, 1962 (1968, p. 98).

da arquitectura e do lugar. Em seu entender, a noção de '*doorstep*' dos Smithsons tinha um sentido demasiado prosaico, quase limitado ao 'lugar para pôr a garrafa do leite' à porta de casa[20]. Para Van Eyck, o limiar era algo que tinha capacidade para reestabelecer a ligação entre todas as polaridades da realidade, todos aqueles aspectos ambivalentes e complementares que o arbitrário cultural transforma em falsas antinomias. Em Dubrovnik lançou o mote "*la plus grande réalité du seuil*" - o limiar como símbolo da essência da arquitectura.

'*In-between*', lugares intermédios

Tomando o sentido literal do limiar, Van Eyck sublinhava o carácter humano, relacional, da porta, lugar de "um gesto humano maravilhoso: a entrada e a saída conscientes"; a porta "enquadra-nos à chegada e à partida, é uma experiência vital não apenas para aqueles que a transpõem mas também para aqueles que encontramos ou deixamos atrás dela. A porta é um lugar feito para uma ocasião. A porta é o lugar feito para um acto que é repetido milhões de vezes numa vida, entre a primeira entrada e a última saída"[21]. Defendia que a porta não deve ser uma fronteira abrupta, uma simples superfície dividindo dois domínios. Nem, tão-pouco um contínuo espacial, onde a articulação entre uma realidade e a outra se dilui; onde o interior se funde no exterior, gradualmente, de modo insensível. A porta, dizia, deve ser um lugar articulado que pertence tanto ao interior como ao exterior, um lugar onde os aspectos significantes de ambos os lados estão simultaneamente presentes. A porta devia expandir-se e adoptar uma forma capaz de evocar as boas-vindas, de constituir um convite à pausa, à permanência.

Todos os limiares deviam constituir lugares intermédios articulados - *in-betweens* –, nos quais as polaridades espaciais pudessem encontrar-se e ser reconciliadas num composto binário fundamental. Esses "lugares intermédios claramente definidos" seriam responsáveis por articular as transições, de modo a induzir "o conhecimento simultâneo daquilo que é significativo do outro lado". Na proposta, estava implicada uma oposição clara ao "conceito

---

[20] Cf. Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 355).

contemporâneo (chamemos-lhe doença) da continuidade espacial e a tendência para eliminar todas as articulações entre espaços, isto é, entre o exterior e o interior, entre um espaço e o outro (entre uma realidade e a outra)"[22]. Os intermédios/ *in-betweens* deviam ligar as polaridades deixando lugar para o imponderável, para "as múltiplas actividades, desejos, necessidades e fraquezas do homem"[23]. Estes intermédios deviam ser concretizados em todos os níveis da realidade construída, tanto na forma como na estrutura, e criar aquilo a que Van Eyck chama uma 'paisagem da reciprocidade', um ambiente construído no qual todas as coisas são simultaneamente pequenas e grandes, parte e todo, casa e cidade, simples e complexas, unitárias e distintas[24].

Como 'princípio básico', tanto para a arquitectura como para o urbanismo, Van Eyck recomendava que o arquitecto reestabelecesse sempre o equilíbrio de cada conceito através da introdução do pólo que lhe era oposto (como interior e exterior, pequeno e grande, parte e todo, simples e complexo, unidade e diversidade, aberto e fechado, muito e pouco, movimento e repouso, perto e longe, ordem e caos, claro e labiríntico, massa e espaço, passado e futuro, orgânico e inorgânico, claro e escuro, individual e colectivo, arquitectura e urbanismo, casa e cidade, antigo e novo). Desse modo, criando um 'fenómeno dual' ou 'fenómeno gémeo', os dois pólos em tensão seriam reconciliados. "O melhor modo de proporcionar uma realidade básica é proporcionando a realidade gémea da qual ela foi arbitrariamente dividida. Apontem sempre à imagem gémea, ao oposto aparente! Se é de um verdadeiro fenómeno de divisão que se trata, apontem a esta metade se não querem falhar aquela – façam isto nas duas direcções, ao mesmo tempo. (Não é o mesmo que apontar algures entre as duas – vão falhar ambas se fizerem isso)"[25].

---

21 Aldo Van Eyck, "Doorstep", *in* Alison Smithson (ed.) *Team 10 Primer*, 1962 (1968, p. 96).

22 Idem, *Ibidem*, p. 104.

23 Idem, *Carta para Alison Smithson e Peter Smihson* [Set. 1954], *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 260).

24 Cf. Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 417).

25 Aldo Van Eyck, "Is Architecture Going to Reconcile Basic Values?", *in* Oscar Newman, *CIAM '59 in Otterlo*, 1961, p. 33.

A noção de 'fenómeno gémeo' de Van Eyck não corresponde a uma 'síntese dos opostos' na tradição hegeliana. Não se trata da resolução de um conflito entre uma tese e uma antítese através da geração de uma categoria superior. Num fenómeno gémeo, os pólos opostos não se anulam; confrontam-se numa relação não-hierárquica, mantém-se reconhecíveis como opostos e enriquecem-se mutuamente; o seu sentido será reforçado quando são observados a partir do outro extremo[26]. "Estou interessado na ambivalência, não na equivalência. Não estou interessado na unidade dos opostos"[27], dizia. As imagens usadas para ilustrar esta ideia são esclarecedoras. Trata-se de dar forma concreta a uma ligação paradoxal, de gerar "um lugar onde os dois pólos estão simultaneamente presentes e onde as suas tendências opostas, como se fossem cores complementares, se activam mutuamente"; as forças em oposição devem estar afinadas entre si "de tal modo que encaixem umas nas outras como rodas dentadas"; ou, numa imagem tomada a Heraclito, deverão encontrar-se na tensão certa, como aquela que, numa lira, junta o arco e a corda e faz deles uma unidade harmoniosa[28].

Uma arquitectura à imagem do homem

Aldo Van Eyck entendia que uma arquitectura capaz de reconciliar as polaridades ('os valores básicos') com as quais se confronta no domínio espacial-formal era uma arquitectura estruturada como uma analogia do homem. Porque a existência humana é, também ela, marcada por uma série de dualidades (consciente e inconsciente, sonho e realidade, realidade e mito, imaginação e senso comum, mente e corpo, razão e emoção, bem e mal, vida e morte, homem e deus, individual e colectivo) que importa reconciliar para garantir a harmonia[29].

Antes de mais, a imagem da 'respiração' servia para evocar uma complementaridade essencial à vida - interior e exterior. Por isso perguntava:

---

26 Cf. Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 397).

27 "Aldo Van Eyck", in Alison Smithson (ed.), *Team 10 Meetings, 1953-1984*, 1991, p. 76.

28 Aldo Van Eyck, *The Child, the City and the Artist*, 1962, *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 417).

29 Cf. Idem, "Is Architecture Going to Reconcile Basic Values?", *in* Oscar Newman, *CIAM '59 in Otterlo*, 1961, pp. 26-35.

"quando é que a arquitectura vai inspirar e expirar – isto é, apenas respirar?". Porque, tal como na respiração – inspiração e expiração -, existem "dois tipos fundamentais de sensações espaciais que são compatíveis com a natureza primordial do homem. Eles devem estar de alguma maneira presentes naquilo que fazemos – ambos ao mesmo tempo. [...] Há a sensação espacial que nos faz ter inveja das aves em vôo, há também o tipo que recorda o fechamento protector da nossa origem. A arquitectura negará a sua própria finalidade se renunciar a um ou ao outro destes aspectos humanos superiores. [...] O Domínio Intermédio proporciona ambos em simultâneo"[30].

A ideia de um 'intermédio' concebido 'à imagem do homem' que inspira e expira, conduziria também à noção de 'medida certa' [*right-size*], não como uma quantidade absoluta, mas em sentido qualitativo e relativo, dependendo do significado de cada um desses termos em relação ao outro, aos olhos do homem. "Aquilo que tem a medida certa é tanto grande como pequeno, pouco e muito, perto e longe, simples e complexo, aberto e fechado; para além disso, será sempre tanto a parte como o todo e compreenderá tanto a unidade e como a diversidade. A medida certa irá florescer assim que as engrenagens suaves da reciprocidade comecem a trabalhar – no clima da relatividade, na paisagem dos fenómenos gémeos"[31].

A noção, poética, de 'mente' pressupõe uma outra instância intermédia no homem; reúne emoção e intelecto, espírito e desejo, o sujeito individual e o colectivo. A mente liga os sujeitos no espaço - "aquilo que está aqui e aquilo que está ali" - e no tempo - "este e o momento seguinte"[32], quando existem as condições adequadas. O meio condutor, um intermédio, deve ser ambivalente como a própria mente. Não deve ser inequivocamente aberto ou fechado, espaço ou massa; deve ser ambos ao mesmo tempo e conformar o espaço à imagem da mente, criar lugares "onde a mente é bem-vinda por polaridades reconciliadas"[33].

---

30 Idem, *The Child, the City and the Artist*, 1962, p. 77, *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 357).

31 Idem, *Forum*, 1962, n.º 3, p. 81-82, *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 370).

32 Idem, "There is a Garden in Her Face", *Forum*, n.º 3, 1960, pp. 107-117.

33 Idem *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 359).

O 'bando maravilhoso'

Na origem desta perspectiva, Van Eyck apontava aqueles que no início do século XX tinham sido responsáveis pela eliminação da "patina determinista" e euclidiana no modo de pensar ocidental. Nomeia Picasso, Klee, Mondrian, Brancusi, Joyce, Le Corbusier, Schönberg, Bergson, Einstein. Pintores, escultores, poetas, filósofos e cientistas: eram eles o *wonderful gang* - *o* 'bando maravilhoso'[34]. Na diversidade dos seus pressupostos e resultados, essas vanguardas tinham contribuído para a revelação de uma nova visão do mundo, cujos fundamentos e coerência Van Eyck referia à ideia de 'relatividade'. Esse seria o valor fundamental da cultura contemporânea, algo que a distinguia de todo o passado. Esse seria o verdadeiro mito do nosso tempo, do qual importava tirar consequências em termos arquitectónicos[35].

Martin Buber (1878-1965), escritor e filósofo judeu austríaco, iria ser, neste contexto, uma das referências recorrentes de Van Eyck. Um trecho de Buber, citado no relatório do grupo suíço apresentado na reunião preparatória dos CIAM, em Sigtuna (1952), terá estado na origem da ideia de limiar como intermédio. Nas palavras de Buber, "a arte não é nem a impressão da objectividade natural, nem a expressão da subjectividade emotiva; é o trabalho e testemunha da relação entre a *substantia humana* e a *substantia rerum*, o intermédio que ganhou forma [*das Gestalt geworden Zwinchen*]"[36]. Alguns anos depois, um outro texto de Buber seria extensamente citado na edição que a revista *Forum* dedicou ao 'limiar'[37], então publicada sob a orientação de Van Eyck e do grupo que em seu torno gravitava. Buber definia a essência do homem através da noção de 'encontro'. "A condição fundamental de se ser humano é o homem com o seu semelhante. Radica no facto de que um ser

---

34 Cf. Idem, "Is Architecture Going to Reconcile Basic Values?", *in* Oscar Newman, *CIAM '59 in Otterlo*, 1961, p. 26.

35 Cf. Francis Strauven, "The Dutch Contribution: Bakema and Van Eyck", *Rassegna*, ano 14, n.º 52, Dez. 1992, p. 51. Para um estudo alargado e detalhado das relações entre Van Eyck e a relatividade, nas suas múltiplas acepções veja-se Idem, *Aldo Van Eyck*, 1994.

36 Martin Buber, *Urdistanz und Beziehung*, *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 243). Esta citação integrava a comunicação dos arquitectos suíços Rolf Gutmann e Theo Manz apresentada na reunião de Sigtuna, em 1952, para preparação do CIAM 9, a ocorrer no ano seguinte.

37 "Threshold and Encounter: the Shape of Transition", *Forum*, n.º 8, 1959. A revista *Forum* fora fundada em 1946, pela associação 'Architectura et Amicitia'. A equipa editorial foi constituída, em 1959-63, por Aldo Van Eyck, Dick Apon, Jaap Bakema, Gert Boon, Joop Haardy, Herman Hertzberger e Jurriaan Schrofer.

considera outro como um outro, como um ser claramente distinto, sendo capaz de comunicar com ele numa esfera que é comum a ambos e que transcende as esferas individuais de ambos. A esta esfera, que surge da existência do homem como homem, mas que não está ainda definida como conceito, eu chamo 'esfera do intermédio' ['*sphere of the in-between*']. É uma categoria primária da realidade humana. Será o ponto de partida para o verdadeiro terceiro [*das echte Dritte*]"[38].

Van Eyck entendia que "o verdadeiro terceiro é o verdadeiro diálogo, o verdadeiro abraço, o verdadeiro duelo entre pessoas reais"; o verdadeiro terceiro não era "algo que acontece a uma pessoa ou a uma outra pessoa separadamente num mundo neutro contendo todas as coisas, mas algo que acontece entre ambas, numa dimensão que é acessível a ambas. Do outro lado do subjectivo, deste lado do objectivo, na estreita fronteira onde tu e eu nos encontramos reside o domínio do intermédio"[39]. Mais concreto, Martin Buber referia-se a um intermédio situado, não no interior dos sujeitos, mas realmente entre eles, nas "formas arquitectónicas através das quais e nas quais o homem se encontra a si próprio e ao seu semelhante": a porta, a janela, a varanda, o limiar. É nesses lugares liminares que toma forma o encontro entre dois domínios que se sobrepõem sem perderem a sua autonomia, presentes em simultâneo[40].

A experiência e o tempo. Lugar e ocasião

A experiência da arquitectura no tempo, do ponto de vista do utilizador, daquele que a percepciona e que nela se envolve pelo uso, constituía, segundo Van Eyck, a essência da construção do lugar. Esta noção de experiência envolve uma dimensão do tempo que deriva das reflexões de Bergson sobre a 'duração' [*durée*] e da ideia de 'relatividade': é o tempo da

---

38 Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, 1943, *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 355).

39 Aldo Van Eyck, *The Child, the City and the Artist*, 1962, p. 57, *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, pp. 416-17).

40 Martin Buber, *Forum*, n.º 8, 1959, *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 356).

consciência, a duração experimentada pela mente consciente[41]. O enunciado de Van Eyck para essa relação do homem no espaço-tempo seria particularmente feliz: "o que quer que signifiquem o espaço e o tempo, lugar e ocasião significam mais. Porque o espaço na imagem do homem é o lugar e o tempo na imagem do homem é a ocasião". O homem deve, portanto, procurar "o lugar certo para a ocasião certa"[42], através de uma arquitectura que seja o reflexo da nova filosofia do tempo.

Uma vez que "lugar e ocasião implicam a participação naquilo que existe, a falta de lugar – e portanto de ocasião – causará a perda de identidade, o isolamento e a frustração"[43]. Por isso, "uma casa deve ser como uma pequena cidade para ser uma verdadeira casa; uma cidade como uma grande casa para ser uma verdadeira cidade"[44]. A tarefa do arquitecto é a de "oferecer a todos um regresso-ao-lar construído [*built homecoming*], apoiar uma sensação de pertença [...], desenvolver uma arquitectura que estabeleça um lugar para cada ocasião"[45].

Este desígnio da arquitectura só será cumprido se esta for vivida, carregada de experiência e de memórias. Num dos ensaios que integraram o volume *The Child, the City and the Artist*[46], concluído em 1962, Van Eyck diria que "um edifício não é um edifício, um lugar não é um lugar até que tenha pessoas nele e em torno de si experimentando o seu potencial de significado positivo. São eles o corpo do espaço, não a construção, a forma ou os materiais. Se o espaço permite às pessoas estar vivas nele, ele tornar-se-á lugar". "Os lugares verdadeiros expressam tanto a humanidade que foi colocada na sua concepção como a humanidade que evocam e absorvem. [...] Um lugar representa a apreciação que dele se faz – sensorial, emocional e

---

41 Cf. Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 419).

42 Aldo van Eyck, "There is a Garden in Her Face", *Forum*, n.º 3, 1960, p. 121.

43 Idem, "Doorstep", *in* Alison Smithson (ed.) *Team 10 Primer*, 1962 (1968, p. 102).

44 Idem, "Is Architecture Going to Reconcile Basic Values?", *in* Oscar Newman, *CIAM '59 in Otterlo*, 1961, p. 28.

45 Idem, "Doorstep", *in* Alison Smithson (ed.) *Team 10 Primer*, 1962 (1968, pp. 102, 104).

46 O volume *The Child, the City and the Artist. An Essay on Architecture. The Inbetween Realm*, concluído em 1962, reunia os principais artigos anteriormente publicados na revista *Forum* e um conjunto de outros ensaios inéditos. Não teve publicação para além da edição inicial policopiada.

associativa"[47]. Os lugares verdadeiros "têm uma beleza que transcende o formal porque em conjunto eles coincidem com a gama completa de desejos humanos simples e imutáveis que estão aptos a estimular, acomodar e sustentar. É uma beleza fundada em significado adquirido, transportada na mente através do tempo e do espaço e recuperada através da associação mental, intensificando a marca da experiência de lugar anterior e posterior. [...] O passado e o futuro são percebidos no presente e o homem está em casa consigo mesmo"[48]. Por outras palavras, a experiência dos lugares é cumulativa; a cada momento, a experiência de cada lugar influencia a experiência de todos os outros, de modo que nunca entramos no mesmo lugar duas vezes. Os novos lugares podem ser carregados com memórias de antigos lugares; podem estabelecer-se ligações entre múltiplos lugares de tal forma que o potencial de experiência em cada um deles resulte reciprocamente reforçado.

É nesta relação do sujeito com o espaço, ao longo do tempo, que se concretiza a 'identidade'. De acordo com a filosofia do tempo de Bergson, esta é também uma noção com um sentido dinâmico, algo que permanece constante e que, ao mesmo tempo, é capaz de constante mudança, que adopta formas diferentes de acordo com o contexto espacio-temporal no qual ocorre[49].

Crescimento, mudança e identidade

Era a esta capacidade de gerar identidade que Aldo van Eyck referia as ideias de 'crescimento' e 'mudança' em arquitectura e não apenas à possibilidade de esta ser extensível ou modificável, de garantir ao utilizador liberdade para determinar a sua relação com o espaço. No caso da cidade, o tempo estaria intimamente relacionado com "o curso de mudança, incongruente e caprichoso dos [seus elementos] constituintes, uns em relação aos outros, e todos os problemas estéticos e de organização que daí decorrem"[50]: a mobilidade dos cidadãos, a sua experiência quotidiana do movimento pela cidade, em meios

---

47 Aldo Van Eyck, *The Child, the City and the Artist*, 1962, *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 418).

48 Idem, *Ibidem*, p. 422.

49 Cf. Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, pp. 211, 421).

diversos, com velocidades várias; as mutações formais e de uso dos elementos urbanos; a sucessão dos ciclos naturais e biológicos (Inverno e Verão, dia e noite, chuva e sol, frio e calor; juventude e velhice, princípio e fim). Sob este ponto de vista, a cidade 'funcional' do Movimento Moderno revelava a sua inadequação; ignorava a natureza e o tempo, não fora concebida para o uso à noite, em tempo de chuva, com neve, pelas crianças ou pelos idosos[51].

Van Eyck entendia que tomar a necessidade de mudança como um absoluto seria apontar à flexibilidade total e a uma neutralidade vazia, equivalente à "luva que serve em todas as mãos e por essa razão se torna mão nenhuma". Por essa razão, reclamava o desenvolvimento de "estruturas significativas arquetípicas" com "capacidade suficiente para terem significado múltiplo sem terem de ser alteradas continuamente", estruturas que, tal como os seres humanos, pudessem mudar a sua face sem a perderem[52]. Nas novas extensões urbanas, seria especialmente necessária a definição de 'dispositivos de identificação' [*identifying devices*], aos quais o bairro ou a cidade no seu conjunto pudessem ligar-se, marcas com as quais a comunidade pudesse identificar-se e através dos quais fosse identificada do exterior. Esses dispositivos - objectos, estruturas ou espaços, naturais ou construídos, facilmente memorizáveis – têm por objectivo enquadrar visual, física e simbolicamente a comunidade, conferir-lhe uma expressão distinta. Nas cidades existentes esse papel é preenchido pelos edifícios monumentais e de excepção (igrejas, palácios, muralhas, o porto, o canal, uma rua importante), por configurações geográficas singulares (um rio, o vale, uma colina, a frente de mar). Van Eyck propunha mesmo que os centros históricos fossem entendidos como 'doadores' [*donors*] de identidade, em relação aos subúrbios. Nas periferias de construção recente, estes dispositivos de identificação deviam ser concebidos como equipamentos públicos ou articulações entre eles, destacando-se das estruturas correntes - tanto pela forma como pela função e pelo significado - e distribuídos de modo a estabelecerem a base de uma cidade policêntrica. Os novos dispositivos iriam "perpetuar as experiências

---

50 Aldo Van Eyck, *Forum*, 1962, n.º 3.

51 Cf. Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 356).

52 Aldo Van Eyck, *Forum*, 1962, n.º 3.

humanas essenciais que os antigos tão bem ofereceram", ao mesmo tempo que proporcionariam "experiências igualmente essenciais que os antigos não já não oferecem ou nunca ofereceram". Eles seriam tanto um meio de orientação para os habitantes da cidade como referências para os próprios arquitectos durante o processo de projecto urbano. "Sem eles, uma casa não se tornará uma casa, uma aldeia não será uma aldeia e uma cidade uma cidade"[53]. Cada lugar teria, assim, a sua 'imagem identificadora' capaz de lhe conferir uma forma distintiva e reconhecível. A imagem urbana total passaria a ser representada por uma série de elementos cívicos relevantes para a comunidade, para além das referências estritamente pessoais.

As tradições e a História

Para Van Eyck, o conceito de 'fenómenos gémeos' não era apenas a base de uma poética da arquitectura; ele era a fonte da matéria-prima efectiva com a qual uma nova realidade seria construída, a base metodológica para a definição formal da arquitectura e da cidade. Neste campo, Van Eyck identificava não dois, mas três focos, correspondentes a três grandes tradições da arquitectura: a tradição Clássica (que caracteriza como "imutabilidade e repouso"), a tradição Moderna ("mudança e movimento") e a tradição da "construção espontânea" (o vernáculo do coração). Eram elas que alimentavam o seu '*musée imaginaire*', um repositório mental de exemplos de todas as origens que partilhava com os seus colegas da revista *Forum*; "enorme em tempo e espaço mas ao mesmo tempo totalmente simultâneo, porque está sempre presente no agora e nas nossas mentes, envolvendo-nos com as suas associações"[54].

Esta perspectiva assentava na convicção de que "o homem é sempre e essencialmente o mesmo. Usa o mesmo equipamento mental apesar de o usar de modo diferente de acordo com o seu fundo cultural ou social, de acordo com o padrão de vida particular do qual faz parte"[55]. A civilização ocidental, dizia Van Eyck, "é apenas um caso especial de um número enorme de casos

---

53 Idem, *Ibidem*.

54 Joop Hardy, *Forum*, 1960-61, n.º 3, pp. 103-04, *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 356).

especiais, cada um dos quais carrega as suas próprias possibilidades e as trata de um modo que é especificamente seu"[56]. Como tal, as diversas formas de habitação desenvolvidas por culturas diferentes não deviam ser vistas como mutuamente exclusivas, mas apenas como variantes das mesmas constantes humanas. À arquitectura contemporânea cabia a tarefa de reconciliar a essência dessas três tradições – os seus valores fundamentais não a sua forma –, reforçando-as mutuamente através da sua união. O que implicaria evitar o eclectismo e o regionalismo ("a atitude sentimental do antiquário em relação ao passado"), ao mesmo tempo que o modernismo ("a atitude tecnocrática em relação ao futuro")[57]. Aqueles que buscam de modo obcecado uma linguagem formal original, que insistem apenas naquilo que é diferente no nosso tempo, perdem contacto com aquilo que não é diferente, com aquilo que é sempre essencialmente idêntico[58]. Todos assentam numa semelhante "noção estática e mecânica do tempo", na qual se separa o passado do futuro. Como resultado, o presente converte-se "em algo emocionalmente inacessível – perde a sua dimensão temporal"[59].

Para van Eyck, a história não era "um armazém de memórias, mas um corpo cumulativo de experiências. A memória [...] não deve entender-se com uma noção determinista do passado. A memória transcende o relógio; é tempo humanizado [...]. Sem memória os edifícios não terão uma perspectiva temporal: algo que não podemos ir buscar a um armazém de memórias". Em suma, qualquer descoberta significativa "necessita da presença do passado. A história não está atrás de nós, porque o tempo já não funciona dessa maneira"[60].

---

55 Aldo Van Eyck, "Is Architecture Going to Reconcile Basic Values?", *in* Oscar Newman, *CIAM '59 in Otterlo*, 1961, p. 27.

56 Idem, *The Child, the City and the Artist*, 1962, p. 154, *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 420).

57 Idem, "The Interior of Time", 1968 (versão cast.: "La Interioridad del Tiempo", *in* Charles Jencks, G. Baird (ed.), *El Significado en Arquitectura*, 1975, pp. 187-88).

58 Cf. Idem, "Is Architecture Going to Reconcile Basic Values?", *in* Oscar Newman, *CIAM '59 in Otterlo*, 1961, p. 27.

59 Idem, "The Interior of Time", 1968 (versão cast.: "La Interioridad del Tiempo", *in* Charles Jencks, G. Baird (ed.), *Op. cit.*, pp. 187-88).

60 Idem, "Un Mesaggio a Mathias Ungers da un Altro Mondo", *Spazio e Società*, n.º 8, Dez. 1979, pp. 63-64.

O Orfanato de Amsterdão

O primeiro paradigma construído desta orientação seria o edifício do Orfanato de Amsterdão projectado por Aldo Van Eyck entre 1956 e 1960. Os princípios teóricos anteriormente enunciados tinham, na realidade edificada, uma correspondência tão directa e, ao mesmo tempo, unitária e equilibrada, que esta obra imediatamente se tornou um manifesto programático e recebeu uma atenção justificada por parte da imprensa especializada internacional. A primeira apresentação pública, antes ainda da obra estar concluída, ocorreu na reunião do Team 10, em Otterlo (1959). O contexto não podia ser mais significativo para a história da arquitectura da segunda metade do século XX. O encontro marcava o início da autonomia plena do grupo e, na prática, encerrava o ciclo dos CIAM e o protagonismo das figuras que os haviam dominado. O primeiro número da revista *Forum* editado sob a coordenação de Van Eyck e principal meio de divulgação das suas ideias foi distribuído na mesma ocasião.

O Orfanato destinava-se a servir de residência para 125 crianças e jovens, com idades que variavam entre os recém-nascidos e os vinte anos. Era assim particularmente adequado o princípio de organização como uma grande casa e uma pequena cidade. O programa é repartido por unidades funcionais independentes, dividindo os ocupantes por sexos e por grupos etários. As circulações interiores são organizadas como 'ruas' ziguezagueantes e pontuadas por 'praças', ligando as diversas unidades e permitindo a interacção dos habitantes entre elas. Esta articulação entre os domínios público e privado cruza-se em contínuo com uma articulação entre interior e exterior, em sequências de unidades (as salas comunicam com cobertos exteriores e daí para os pátios, os quais estão ligados também aos espaços de circulação). Há assim uma sobreposição e justaposição de limiares que funcionam não como barreiras de exclusão mas como articulações entre espaços e entre actividades. Pretende-se que possam ser estabelecidos múltiplos tipos de interacção; que sejam oferecidas condições para uma experiência de uso intensa, capaz de contribuir para tornar menos hierarquizados os padrões das relações entre os sujeitos.

Todo o conjunto está submetido a uma regra geométrica, modulada, de raiz clássica, na qual as partes e o todo estão ordenados numa inter-relação de

reciprocidade. Sobre uma grelha ortogonal, as unidades funcionais justapõem-se de acordo com uma ordem que deriva da sua própria agregação, enfatizando as diagonais. Módulo espacial, módulo estrutural e módulo funcional correspondem-se de modo estrito, articulados pela estrutura de vigas e colunas em betão aparente. Um módulo de cúpula em betão, com curvatura suave, repete-se ao longo de toda a cobertura, evocando as arquitecturas vernáculas que Van Eyck apreciava. Oito cúpulas de maiores dimensões pontuam esse ritmo; quatro delas, na periferia, correspondem a corpos com dois pisos. A administração está instalada num volume de excepção, uma banda longitudinal sobreelevada com cobertura plana que define a entrada na praça central, onde se localizam os acessos principais. Aparentemente labiríntica, a composição total tem uma clareza que é sublinhada pela unidade da matriz geométrica, das escalas e dos ritmos, dos materiais; pela integração entre as partes e o todo, tanto no interior como no exterior. As distintas unidades funcionais baseiam-se na repetição de um número reduzido de tipos, adequados a cada nível etário, mas têm uma concretização sempre distinta. Em cada unidade – no interior como no exterior – há grandes peças de equipamento construído que são como pequenas casas, especificando as relações grande e pequeno, lugar individual e lugar colectivo, lugar exterior num espaço interior e lugar interior num espaço exterior. De forma a garantir continuidade espacial, as paredes divisórias interiores são interrompidas à altura das colunas, sendo transparentes na parte superior.

Pretendia-se que o edifício fosse um parceiro activo do utilizador, que pudesse receber, mas também sugerir e provocar, um leque vasto de respostas. O habitante devia poder descobrir as características formais do edifício como um jogo, como uma série de factos estimulantes, aptos a ser explorados, interpretados e fruídos criativamente; aptos a oferecer diferentes possibilidades de uso que não se esgotam nas respostas previstas pelo arquitecto. A arquitectura não aspirava a uma resposta única, considerada a correcta em termos 'funcionalistas', nem se anulava numa posição neutra. Pelo contrário, afirmava a sua presença, pretendia interferir na vida dos seus ocupantes. Daí poder dizer-se que, neste caso, "a forma gera a função"[61].

---

[61] Peter Buchanan, "Forum Fellowship", *The Architectural Review*, n.º 1116, Fev. 1990, p. 33.

Contudo, essa seria a principal origem de desacertos na relação que viria a estabelecer-se entre o edifício e os seus ocupantes. A equipa técnica responsável pelo funcionamento do Orfanato iria reagir a uma alegada falta de flexibilidade do edifício, àquilo que entendiam ser autoritarismo e um excesso obstáculos ao "desenvolvimento expontâneo da criatividade pedagógica". A partir de 1968, sobretudo, iriam suceder-se as mutilações e alterações profundas, tanto no exterior como no interior[62]. Van Eyck viria a reconhecer que "o Orfanato nunca foi bem usado – ou tocado, como se toca um instrumento musical – por isso nunca foi afinado e reafinado. Em lugar disso foi continuamente maltratado – pode mesmo dizer-se destruído de um modo descuidado"[63].

Estruturalismo em arquitectura

O rótulo de 'estruturalismo holandês' viria a ser aplicado pela crítica internacional ao grupo de arquitectos que partilharam as ideias desenvolvidas e divulgadas por Aldo van Eyck, bem como às obras e projectos por elas informados[64]. Usado em relação à arquitectura, o termo 'estruturalismo' refere-se, em geral, ao tipo de estruturas físicas característico desses projectos: estruturas desenvolvidas sobre uma grelha geométrica, a partir do ordenamento sistemático e repetitivo de padrões de base idênticos entre si, correspondendo a uma abordagem 'configurativa', nos termos de Van Eyck[65]. Esta realidade é substancialmente distinta daquilo que, nas ciências sociais, foi teorizado sob a designação de 'estruturalismo'. Parece também poder

---

62 Cf. Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, pp. 319-20).

63 Aldo Van Eyck *apud* Herman Hertzberger, "Aldo Van Eyck", *Spazio e Società*, n.º 24, Dez. 1983, p. 85. Em 1986-87, estando abandonado e parcialmente arruinado, projectava-se a demolição de metade do conjunto e a sua substituição por construção nova. Na sequência de uma campanha internacional o salvamento do Orfanato, o atelier de Aldo e Hannie Van Eyck foi encarregado do projecto de restauro (1990-1995) e conversão em instalações destinadas ao Instituto Berlage. Em 2005 funciona como edifício de escritórios; está parcialmente desocupado.

64 Veja-se, nomeadamente, Arnulf Lüchinger, *Strukturalismus in Architectur und Städtebau*, 1981. O grupo, que nunca teria qualquer estrutura formal, seria também referido como "Nova Escola de Amsterdão", (cf. Oriol Bohigas, "Aldo Van Eyck or a New Amsterdam School", *Oppositions*, n.º 9, Verão 1977, pp. 21-36).

65 Cf. Aldo Van Eyck, "Steps Towards a Configurative Discipline", *Forum*, n.º 3, Ago. 1962, pp. 81-94. Veja-se Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, pp. 367-73).

demonstrar-se que a génese desta corrente arquitectónica não recebeu uma influência directa da teoria estruturalista. Van Eyck só terá entrado em contacto com os fundamentos da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss[66] depois de expor as suas próprias ideias de um modo sistemático em *The Child, the City and the Artist*, de 1962. Tão-pouco conhecia a teoria da linguagem de Ferdinand de Saussure (1858-1913), embora estivesse familiarizado com os trabalhos do linguista americano Benjamin Lee Whorf (1897–1941). Por essa razão, foi já afirmado que a abordagem de Van Eyck foi "espontaneamente estruturalista antes mesmo de ter encontrado o estruturalismo"[67].

Na realidade, é possível reconhecer algumas afinidades entre os 'fenómenos gémeos' de Van Eyck e o 'princípio da reciprocidade' que está na base da análise estrutural de Claude Lévi-Strauss (n. 1908). De acordo com Lévi-Strauss, os padrões de comportamento cultural, entre os quais se conta o ambiente construído, são gerados por estruturas mentais inconscientes e compostos a partir de oposições binárias - termos antitéticos, representando categorias universais do pensamento humano - ligadas reciprocamente. Tal como os estruturalistas, também Van Eyck atribuía mais importância aos padrões que emergem do curso da história do que aos próprios acontecimentos ou à sequência cronológica pela qual estes se sucedem; admitia a existência de uma essência perene na identidade do homem, para além da variedade das suas manifestações. Mas, ao contrário dos estruturalistas - ou melhor, tal como alguns daqueles que irão demarcar-se do estruturalismo, seus exactos contemporâneos -, Van Eyck não menosprezava o papel do sujeito. Pelo contrário, o seu princípio da reciprocidade implica uma perspectiva da realidade radicalmente imbuída de subjectividade. É a acção dos sujeitos, no espaço e ao longo do tempo, que promove o significado do ambiente construído; é ela o principal factor capaz de introduzir a constante mudança que o seu conceito de identidade admite.

---

66 Nomeadamente, Claude Lévi-Strauss, *Structures Élementaires de la Parenté* (1949) e Idem, *Anthropologie Structurale* (1958).

67 Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 452).

Arquitectura e antropologia

Na realidade, poderá falar-se em desenvolvimento paralelo a partir de raízes comuns. Van Eyck terá começado a interessar-se pelas culturas arcaicas e pelos valores vernáculos e ancestrais das culturas não ocidentais, nos anos da segunda guerra mundial. Foi então que conheceu os trabalhos do antropólogo francês Marcel Griaule (1898-1956)[68], um pioneiro do estudo do ambiente como expressão metafórica dos mitos dos seus construtores e habitantes. Mais tarde seria também determinante o contacto com a obra da antropóloga americana Ruth Benedict (1887-1948), com a qual descobriu o conceito de 'relatividade cultural'[69].

Ao longo dos anos, Van Eyck reuniu uma vasta bibliografia sobre a disciplina e formou uma colecção de artefactos etnográficos, incluindo cerâmicas e tecidos, estatuetas, máscaras e outros objectos votivos. Procurava compreender a relação entre a produção artística, as construções de natureza arquitectónica e a visão do mundo e da vida que lhes estavam associadas. Nos primeiros anos da década de 1950, fez três viagens ao norte de África[70]. Buscava, nos oásis do Sahara central, os aspectos essenciais e imutáveis da relação entre o homem e o seu ambiente. Depois, no início de 1960, regressou a África para conhecer em primeira mão a cultura Dogon, no sul da então colónia francesa do Sudão, que a obra de Griaule lhe revelara. No final do ano seguinte, visitou os Pueblos Zuñi do Novo México, sobre os quais escrevera Benedict.

Estas duas culturas tinham despertado a sua atenção de um modo particular. Ambas tinham uma identidade muito marcada, que se mantinha aparentemente imune às influências culturais exteriores, vivendo de um modo muito parco e essencial em ambientes caracterizados por condições naturais de uma extrema agressividade. Ambas eram sociedades estruturadas de modo não-hierárquico, sem autoridade central, vivendo em pequenos aglomerados onde a ordem social e religiosa era mantida por uma cosmologia partilhada que, tanto num caso como no outro, se caracterizava pela identificação entre a

---

68 Nomeadamente, Marcel Griaule, "Mission Dakar-Djiboniti", *Minotaure*, n.º 2, Jun. 1933.

69 Nomeadamente, Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, 1934.

70 Desta viagem resultou a publicação de Aldo van Eyck, "Bouwen in de Zuidelijke Oasen", *Forum*, VIII, Jan. 1953, pp. 28-38.

mente e a matéria, entre o sujeito e o universo, entre o pequeno e o grande. A harmonia entre o homem e o universo era assegurada tanto através de práticas rituais como da forma evocativa dos respectivos aglomerados construídos[71].

Cesto. Casa. Aldeia. Universo

A estada de Van Eyck entre os Dogon foi acompanhada por Paul Parin e Fritz Morgenthaler, dois psicólogos suíços que então se ocupavam do estudo da estrutura da personalidade desse grupo. Visitou as aldeias e as casas, lugares de culto e de reunião, contactou com os rituais e com os mitos, conheceu os habitantes e construtores, observou o seu quotidiano. Em muitos aspectos, Van Eyck encontrava ali uma confirmação quase literal das suas ideias fundamentais: os Dogon entendiam o seu ambiente e o mundo inteiro como um encadeado de estruturas (*emboitements succesifs*, nas palavras de Griaule), uma estratificação por níveis que, no seu conjunto, garantia a completa continuidade entre todos os domínio da natureza, da mais pequena semente à totalidade do universo. Na cosmologia Dogon, o princípio da dualidade desempenhava um papel equilibrador fundamental: a linha decorativa ziguezagueante nas paredes dos edifícios sagrados representava "a perpétua alternância de opostos – esquerdo e direito, alto e baixo, par e ímpar, masculino e feminino – reflectindo um princípio de gemeidade [*gemelliparité/ twinness*] que, idealmente, devia dirigir a proliferação da vida. Estes pares de opostos suportam-se mutuamente num equilíbrio que o ser individual conserva dentro de si próprio"[72]. A mesma perspectiva era aplicada a todo o ambiente, da geografia aos seres vivos, da aldeia à casa onde a família habita. "As suas cidades, aldeias e casas, até mesmo os cestos, eram considerados portadores, dentro dos seus confins limitados e através da sua forma simbólica e de um complexo ritual, daquilo que existia no além e que era incomensurável: as suas representações simbólicas. O objecto – fosse grande ou pequeno, um cesto ou uma cidade – era identificado com o universo, o

---

[71] Cf. Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 380).

poder ou a divindade, representando a ordem cósmica. Por conseguinte, convertia-se num lugar 'habitável', compreensível até ao último recanto, familiar e tangível"[73]. A sua perspectiva do mundo era, literalmente, humanizada, estabelecendo uma continuidade orgânica entre natureza e cultura: a aldeia era entendida como um órgão na paisagem-corpo; a casa era um órgão da aldeia e era construída, também ela, à imagem do corpo humano.

Van Eyck encontraria uma ilustração perfeita da identificação entre o homem e a sua casa, entre a casa e a aldeia, numa experiência ocorrida entre os Dogon e relatada por Morgenthaler[74]. Dommo, um dos habitantes da aldeia de Andiumbolo, manifestou ao investigador a intenção de lhe mostrar a sua casa. Durante mais de uma hora conduziu-o num percurso pelo aglomerado. Indicou-lhe todos os edifícios e todos os habitantes que de algum modo se relacionavam com a sua vida quotidiana. Por fim, regressaram ao ponto de partida. Só então entraram na casa que Dommo partilhava com a esposa e com os filhos. Cada um daqueles lugares era a 'sua casa', em certo sentido. Tal como Van Eyck, também Dommo podia dizer "a minha casa é a minha aldeia (cidade), a minha aldeia (cidade) é a minha casa", sendo certo que ao dizer aldeia ou cidade se referia "à gente que vive nela"[75].

Com este episódio, Van Eyck tomava consciência de que a imagem do ambiente construído ao qual se pertence implica "uma ligação polilocalizada (rede de afinidade-local emocional)" e que esta é diferente para todos os sujeitos. Não porque assente em ligações emocionais de tipo diferente, mas porque é "baseada numa sequência diferente (talvez em parte a mesma) de casas e lugares", variando de acordo com "a forma como cada um está relacionado com a sociedade (com a sua estrutura global)". Van Eyck admitia

---

72 M Griaule, e G. Dieterlin, "The Dogon" in Daryll Forde (ed.), *African Worlds*, 1954, p. 84, *apud* Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 383).

73 Aldo Van Eyck, "Design Only Grace. Open Norm. Disturb Order Gracefully. Outmatch Need", 1968 (versão cast.: "Un Diseño que es sólo Gracia; Norma Abierta; que Perturba el Orden Alegremente; que Vence a la Necessidad", *in* Charles Jencks, G. Baird (ed.), *Op. cit.*, p. 201).

74 Fritz Morgenthaler, "El Pueblo Dogon/ 2", *in* Charles Jencks; G. Baird (ed.); *Op. cit.*, pp. 223, 229.

75 Aldo Van Eyck, "Some Comments on a Significant Detour", 1968 (versão cast.: "Alguns Comentarios sobre un Recorrido Significativo", *in* Charles Jencks, G. Baird (ed.), *Op. cit.*, p. 230).

que no mundo urbano contemporâneo subsistem relações do mesmo tipo. Mas, se essa experiência não constitui uma realidade comum a todo o grupo, é porque não existe uma estrutura globalizadora equivalente à da cultura Dogon. "Para nós, a dita relação é algo de que cada indivíduo é consciente por motivos estritamente pessoais. [...] Existem tantos Londres como londrinos, tantos Parises como parisienses (e ainda tantos como os londrinos que visitam Paris) e, no entanto, Londres nunca será Paris. Uma aldeia (cidade ou metrópole) não é simplesmente um conjunto de lugares; é muitos conjuntos ao mesmo tempo, porque é um conjunto diferente para cada um dos seus habitantes"[76]. Em jeito de conclusão provisória, defendia então que "um homem que se encontra 'em casa' aconteça o que acontecer, leva as suas raízes sempre consigo, ele mesmo é a sua própria casa, habita o seu próprio espaço interior e o seu próprio tempo. Também será capaz de habitar, como se se encontrasse neles simultaneamente, todos os lugares aos quais está ligado emocionalmente – na memória e por antecipação, mas também através das suas associações mentais"[77].

O carácter universal das relações profundas entre os ambientes construídos e a cosmovisão dos grupos que os constróem e habitam seria confirmado, entretanto, no texto do historiador da arquitectura Joseph Rykwert (n. 1926), "The Idea of a Town"[78]. Publicado em 1963 na revista *Forum* com uma introdução do próprio Van Eyck, o trabalho de Rykwert estudava os rituais de fundação das cidades romano-etruscas, destinados a recriar a fundação original do mundo e a garantir a harmonia com o cosmos. A análise seria complementada com uma série de 'paralelos', ritos de fundação de outras civilizações - ameríndias, africanas, asiáticas. Rykwert concluíra que a cidade clássica era "mais semelhante a um sonho que a qualquer outra coisa". Van Eyck considerava que essa era uma formulação particularmente sugestiva,

---

76 Idem, *Ibidem*, pp. 230-31. Halbwachs atribuíra à permanência da componente física da cidade moderna de Paris a capacidade de conformar a memória colectiva dos parisienses, mantendo-os unidos e permitindo-lhes comunicar entre si (cf. Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective,* 1950).

77 Aldo Van Eyck, "Some Comments on a Significant Detour", 1968 (versão cast.: "Alguns Comentarios sobre un Recorrido Significativo", *in* Charles Jencks, G. Baird (ed.), *Op. cit.*, p. 233).

78 Joseph Rykwert, "The Idea of a Town", *Forum*, n.º 3, 1963; Idem, *The Idea of a Town: the Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*, 1976.

"porque a própria natureza dos sonhos implica que as coisas – todas as coisas – podem escapar-se dos rígidos significados que lhes são atribuídos, atravessar as suas próprias fronteiras, diluir-se e ser reorganizadas significativamente"; e, tal como o sonho, as cidades são, necessariamente, "caleidoscópicas, metamórficas e caóticas"[79].

Van Eyck acreditava que as contradições da arquitectura e da cidade modernas podiam ser resolvidas através da reconciliação dos valores permanentes do homem, da recuperação da sua essência 'humanista'. No seio do Team 10, esta seria a principal fonte de desacordo entre Van Eyck e o casal Smithson. Para estes, uma tal posição configurava uma demissão do momento histórico, das contingências da sociedade presente. Os Smithsons discordavam que as necessidades básicas do homem fossem constantes e que apenas os meios para as satisfazer fossem diferentes; queriam produzir novos conceitos adequados a uma condição cultural e social em constante mudança. No concreto, diziam, pela relação de forças físicas e ideológicas em presença, por influência da publicidade, pelo desejo de meios de expressão diferentes (da casa ao automóvel) no novo quadro social, as "necessidades (aspirações, desejos) mudam a todo o momento"[80].

PARALELOS

Robert Venturi: complexidade e contradição, ambiguidade

Em *Complexity and Contradiction in Architecture* (1966), Robert Venturi iria reclamar algumas afinidades entre as ideias de Van Eyck e os princípios gerais sobre os quais assenta sua própria abordagem[81]. Venturi valorizava uma arquitectura caracterizada pela complexidade e pela contradição, atribuindo

---

79 Aldo Van Eyck, "Design Only Grace. Open Norm. Disturb Order Gracefully. Outmatch Need", 1968 (versão cast.: "Un Diseño que es sólo Gracia; Norma Abierta; que Perturba el Orden Alegremente; que Vence a la Necessidad", *in* Charles Jencks, G. Baird (ed.), *Op. cit.*, p. 201).

80 Alison Smithson e Peter Smithson, *Carta aberta para J. L. Sert e Team 10* [Jan. 1956] *apud* Francis Strauven, "The Dutch Contribution: Bakema and Van Eyck", *Rassegna*, ano 14, n.º 52, Dez. 1992, p. 57. Cf. Roy Kozlovsky, "A Criança Enquadrada no CIAM", *In Si(s)tu*, n.º 7/8, Ago. 2004, p. 86.

81 Robert Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, 1966 (versão cast.: *Complejidad y Contradicción en la Arquitectura*, 1992). Veja-se, nomeadamente, as

uma especial importância às relações ambíguas. Defendia uma arquitectura capaz de promover a inclusão ('isto e aquilo') em lugar da exclusão ('isto ou aquilo'); com diversos níveis de significado em simultâneo, desencadeando conflitos e dúvidas de percepção e de interpretação. Uma arquitectura na qual estrutura e uso fossem assegurados por elementos de 'dupla função'[82]. De facto, também Van Eyck perseguia a transposição da ambiguidade para a arquitectura: uma ambiguidade, dizia, como aquela que existe numa imagem poética, capaz de transmitir "o tipo de claridade que não torna invisível o que também lá existe". Na sua abordagem das vanguardas e de todo o '*musée imaginaire*' Van Eyck propunha que se substituísse sempre o 'ou' pelo 'e' (porque, como afirmava, "o domínio do *in-between* inclui, nunca exclui"[83]). Tentava reconciliar aquilo que os outros consideravam ser oposições ou alternativas forçadas; descobrir, em obras aparentemente antagónicas, traços comuns de cuja existência nem os próprios autores estavam conscientes. Como afirmava, "em vez de Miró ou Mondrian, para mim é Miró e Mondrian"[84]. Porém, há entre ambos algumas diferenças fundamentais. Para Venturi, "a arquitectura produz-se no encontro entre as forças interiores e exteriores, de uso e de espaço". A parede existe e constitui "um facto arquitectónico" porque "o interior é diferente do exterior"[85]. A parede não é aquilo que une esses dois domínios, que os articula. Ela constitui um terceiro elemento que os separa e que deve a sua existência à tensão gerada entre eles. Quando defende a construção de uma linguagem a partir de polaridades, Venturi não procura reconciliar os pólos opostos nem estabelecer a harmonia entre eles. Pelo contrário, explora o carácter contraditório das polaridades, expõe-no através de formas disjuntas, de dualismos; procura a "dissonância dos opostos justapostos", não uma "simplicidade polisémica"[86]. Junta elementos

---

citações de textos de Aldo Van Eyck (pp. 20-21, 131, 134), que a referência na "Introdução", por Vincent Scully, vem sublinhar (p. 12).

82 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 33-39, 51-62.

83 "Aldo Van Eyck", *in* Alison Smithson (ed.), *Team 10 Meetings, 1953-1984*, 1991, p. 76.

84 Frederico Correa, "Aldo Van Eyck. Una Conversación Biografica", *Arquitecturas Bis*, n.º 19, Nov. 1977, p. 19.

85 Robert Venturi, *Op. cit.*, pp. 138-39.

86 Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 475).

heterogéneos de um modo ecléctico e garante a coerência da complexidade resultante, recorrendo à hierarquia.

Van Eyck, por seu lado, rejeitava o dualismo (a favor da dualidade), tanto quanto o eclectismo e a hierarquia. Buscava a clareza (labiríntica), não a confusão: "Miguel Ângelo trabalhava com conceitos confusos e reconciliava-os, não criava confusão"[87]. Quando Van Eyck apelava à integração do passado no futuro através do presente construído, não propunha o regresso à hierarquia inequívoca, ao centro dominante, à perspectiva central, à simetria estática[88].

A diferença entre as duas abordagens - e entre Van Eyck e toda a corrente pós-modernista em arquitectura, para a qual Venturi representou o papel de figura de referência - pode sintetizar-se na distinção entre relativismo e relatividade. O relativismo "vê a natureza como um conglomerado de sistemas separados, cada um sujeito às suas próprias leis sem qualquer ligação mútua, uma perspectiva que na sua versão pós-moderna conduz à fragmentação universal, à eliminação do sujeito e à glorificação do vazio". Pelo contrário, a relatividade (tal como Van Eyck a entendia) "defende que a realidade é fortemente coerente e que os sistemas que a compõem são ao mesmo tempo autónomos e mutuamente relacionados. Por outras palavras, a relatividade implica a noção de autonomia relativa"[89].

Aldo Rossi: elementos primários

Alguns autores[90] têm apontado a semelhança entre as perspectivas de Aldo Van Eyck e de Aldo Rossi, em *L'Architettura della Città* (1966). Rossi enfatiza a dimensão cultural do sítio e o papel dos tipos de edifícios, estabilizados ao longo da história, tanto na estrutura morfológica da cidade como na construção da sua identidade. Os 'dispositivos de identificação' de Van Eyck parecem ser coincidentes com aquilo que Rossi designa como 'elementos primários'. Nas palavras de Rossi, estes elementos urbanos de natureza singular e carácter

---

87 Frederico Correa, "Aldo Van Eyck. Una Conversación Biografica", *Arquitecturas Bis*, n.º 19, Nov. 1977, p. 20.

88 Cf. Francis Strauven, *Aldo Van Eyck*, 1994 (versão ingl.: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, 1998, p. 475).

89 Idem, *Ibidem*, p. 477).

90 Cf. William Weiller, "The Beleagered Ideals of Structuralism in Dutch Architecture", *Interieur & Design Gids*, Verão 1997, p. 28.

público "participam da evolução da cidade no tempo de maneira permanente, identificando-se com frequência com os factos que constituem a cidade"[91]; podem actuar como catalizadores, acelerando o processo de urbanização de uma cidade e conferindo carácter à transformação espacial do território. O próprio Van Eyck, contudo, recusava uma tal aproximação com o seu característico discurso veemente e empolgado. Argumentava que os 'elementos primários' propostos por Rossi seriam "edifícios tipo Aldo Rossi", enquanto os dispositivos de identificação "muito enfaticamente, não eram isso, mil vezes"[92].

Herman Hertzberger: flexibilidade, competência e desempenho

Seria sobretudo com Herman Hertzberger (n. 1932) que Aldo Van Eyck iria desenvolver uma cumplicidade intelectual cultivada desde os primeiros momentos na equipa da revista *Forum* e prolongada nos anos de docência que ambos partilharam na Faculdade de Arquitectura da Universidade de Delft[93]. De facto, Hertzberger iria encarregar-se de desenvolver alguns dos temas fundamentais discutidos na *Forum* para as aplicar e divulgar de modo sistemático.

Os lugares intermédios, liminares, seriam um dos seus temas de eleição. Nos edifícios que projectou, os espaços de circulação interiores com carácter colectivo oferecem, em geral, uma diversidade de situações espaciais que procura ser equivalente àquela que existe na cidade tradicional. Procura-se que os habitantes tenham à sua disposição a mais vasta gama de escolha, que tenham a possibilidade de aí reconstituir as oportunidades de relação de que disporiam num ambiente urbano. As zonas que promovem os encontros e os contactos sociais existem a par de recantos introvertidos, onde o refúgio é possível. Algumas áreas de estadia permitem, num relance, abarcar o conjunto do edifício ou olhar para a cidade lá fora; através de janelas interiores é possível aperceber as salas de função; existem múltiplos elementos que

---

91 Aldo Rossi, *L' Architettura della Città*, 1966 (versão cast.: *La Arquitectura de la Ciudad*, 1999, p. 155).

92 Aldo Van Eyck, "Uit de Tent Gelokt/ Lured from His Den", *Archis*, n.º 2, 1998, p. 23.

93 Aldo Van Eyck foi professor na Faculdade de Arquitectura da Universidade de Delft no período 1966-84; Herman Hertzberger entre 1970 e 1999.

podem ser usados como assentos (plintos, muretes, dispositivos de iluminação...).

No seu percurso de reelaboração teórica, Hertzberger iria aproximar-se deliberadamente do 'estruturalismo' tal como as ciências sociais o haviam definido. No âmbito da reflexão sobre 'mudança e crescimento', recusou a ideia de 'flexibilidade' – que definia como o "conjunto de todas as soluções inadequadas para um problema"[94] – substituindo-a pela noção de 'polivalência'. Com este conceito, sugeria que os edifícios se comportam não como uma ferramenta, mas como um instrumento musical. "Uma ferramenta que funcione correctamente faz o trabalho para o qual está programada; é isso o que esperamos dela, nem mais nem menos. Carregando nos botões certos obtemos o resultado esperado, o mesmo para todos, sempre o mesmo". Pelo contrário, "um instrumento contém essencialmente tantas possibilidades quantas formos capazes de extrair dele; um instrumento tem de ser tocado. Dentro dos limites do instrumento, cabe ao intérprete extrair dele aquilo que conseguir, dentro dos limites da sua própria capacidade. Assim sendo, instrumento e intérprete revelam as respectivas capacidades para se complementar e preencher mutuamente. A forma entendida como instrumento oferece a cada pessoa a oportunidade de fazer aquilo que mais deseja e, acima de tudo, de o fazer à sua maneira"[95].

Hertzberger baseia esta conceptualização na distinção que Ferdinand de Saussure introduziu, no estudo da linguística, entre 'língua' [*langue*] - a estrutura profunda que contém a possibilidade de expressar tudo aquilo que pode ser comunicado verbalmente - e 'fala' [*parole*] - o uso limitado desse potencial por parte de um indivíduo. O argumento saussuriano foi desenvolvido pela antropologia estrutural de Lévi-Strauss que o aplicou ao estudo dos mitos. Noam Chomsky adoptou-o como base da sua 'gramática generativa', introduzindo-lhe os conceitos de 'competência' ['*competence*'] e 'desempenho' ['*performance*']. Por competência refere-se ao conhecimento que um sujeito tem da sua língua; o desempenho é o uso que o sujeito faz da língua em

---

[94] Herman Hertzberger, *Lessons for Students in Architecure*, 1991 (versão port.: *Lições de Arquitetura*, 1999, p. 146).

situações concretas. Estabelecendo a ligação à arquitectura, Hertzberger entendeu por 'competência' o potencial de expressão da forma, a sua capacidade para ser interpretada; o 'desempenho' será a resposta específica do utilizador, a sua interpretação da forma numa situação determinada[96]. Assim sendo, a competência de uma forma permitirá que ela seja capaz de desempenhar funções diferentes sob circunstâncias diferentes. Hertzberger entende que esta competência, ou estrutura, será de natureza colectiva e essencialmente pública, relativamente estável no tempo; a maneira como pode ser interpretada representa as exigências individuais e está sujeita a variações sensíveis no tempo[97].

Hertzberger reconhece o carácter interactivo da relação entre língua e fala: "a fala não é apenas uma interpretação da língua, mas a língua, por sua vez, também é influenciada pelo que se fala, e, no devido tempo, a língua muda sob esta influência constante. Pode-se dizer então que a língua não apenas determina a fala, mas a própria língua é ao mesmo tempo determinada pela fala. A língua e a fala relacionam-se dialecticamente"[98]. No campo da arquitectura, a interacção entre o espaço e o sujeito desencadeará um semelhante processo cumulativo de estruturação e reestruturação mútuas. Tal como a língua, também o espaço (determinado pelo arquitecto) possibilita a acção e é, simultaneamente, uma fonte de constrangimento para a intervenção do actor. Daí as recomendações para que o arquitecto proponha soluções com mais margem para a interpretação, com o maior 'potencial de acomodação', tornando o espaço mais receptivo a diferentes situações. Deste modo será possível reconciliar o individual e o colectivo, suscitar o desenvolvimento do sujeito, a acumulação no tempo de significados e de afectos, acrescentar pelo uso identidade à estrutura e não destruí-la. Do seu ponto de vista, esta será a via para concretizar o tipo de intervenção social que a si próprio atribui enquanto arquitecto. "Projectar de modo a que sejam possíveis várias interpretações devia querer dizer não apenas que as coisas que fazemos

---

95 Idem, "Huiswerk for meer Herbergzame Vorm" *Forum*, n.º 3, 1973.

96 Cf. Idem, *Lessons for Students in Architecure*, 1991 (versão port.: *Lições de Arquitetura*, 1999, pp. 92-93).

97 Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 102-03, 106.

98 Idem, *Ibidem*, 1999, p. 92.

podem desempenhar diversos papéis, mas também que os próprios utilizadores são encorajados através delas a desempenhar mais papéis. Não somos apenas nós que interpretamos a forma; ao mesmo tempo, a forma interpreta-nos; mostra-nos algo daquilo que somos. [...] Quanto mais papéis o actor desempenha, mais facetas da sua identidade ele expressa; a sua identidade torna-se mais completa ou é ampliada, tal como a peça que, através de diferentes interpretações, oferece mais do seu ser. [...] Tudo aquilo que fazemos [como arquitectos] deve ser um catalizador que estimule o indivíduo a desempenhar os papéis através dos quais a sua identidade pode ser alargada"[99].

O difícil compromisso entre arquitectura do poder e arquitectura como referência colectiva deve, uma vez mais, ser resolvido pela dualidade: "um edifício deve ser essencialmente anti-monumental, no sentido em que a monumentalidade está ligada ao poder. Um edifício deve ser essencialmente monumental, no sentido em que a monumentalidade está ligada à democracia"[100].

Entre as obras projectadas por Herman Hertzberger, a sede da empresa Centraal Beheer (1968-72), em Apeldoorn, na Holanda, é exemplar enquanto resposta às suas preocupações. O edifício foi concebido como uma composição assente em regras sintácticas que derivam da geometria, da métrica e de um leque relativamente restrito de elementos formais que, com algumas variações, são usados de modo recorrente. Sobre uma grelha portante tridimensional, agrega-se um conjunto de unidades espaciais idênticas, embora destinadas a funções diferenciadas (núcleos com mesas de trabalho, zonas de reunião, recantos para café...). Estas deverão ser interpretadas, complementadas, apropriadas e personalizadas pelos seus utilizadores (desde logo, através da escolha de complementos funcionais, objectos, revestimentos). Os espaços verticais entre as diferentes unidades são vazados e iluminados por clarabóias superiores, definindo a periferia das

---

99 Idem, *Forum*, n.º 7, 1967, *apud* Idem, "Huiswerk for meer Herbergzame Vorm" *Forum*, n.º 3, 1973.

100 Idem, 1965 *apud* William Weiller, "The Beleagered Ideals of Structuralism in Dutch Architecture", *Interieur & Design Gids*, Verão 1997, p. 34.

áreas ocupadas. Deste modo, "a relação interior-exterior é fundamentalmente confundida; nunca se está nem no exterior nem no interior mas sim em permanente estado de transição. [...] A aparência de um exterior e a espacialidade de um interior são a transformação uma da outra, ilustrando a metamorfose de volume em espaço e vice-versa". O arquitecto acreditava que "esta circunstância de equidade espacial é um importante estímulo ao uso anti-hierárquico"[101]. Neste, como noutros casos, quatro décadas de uso têm demonstrado a capacidade de o edifício suportar sucessivas modificações programáticas e de apropriação, de resistir a agressões com alguma profundidade, sem perder a clareza que caracteriza a sua estrutura física primária[102].

Eco e Argan: estrutura ausente e *work in progress*

A mesma base conceptual servia entretanto como suporte de múltiplas propostas para uma ligação entre ciências sociais e arquitectura, formuladas em diferentes quadros académicos e geográficos, e com resultados, pelo menos em parte, coincidentes. Em 1968, Umberto Eco (n. 1932) empreendia, em *La Struttura Assente*, uma análise da arquitectura como comunicação, na sequência do seu trabalho docente nas faculdades de arquitectura de Milão, Florença e São Paulo nos anos imediatamente anteriores. Eco adoptava aí a distinção entre função utilitária primária (uma *utilitas*, denotada segundo códigos convencionais) e as funções secundárias (de natureza simbólica, múltiplas, comunicadas por denotação)[103]. Apontava, como um fenómeno típico das sociedades actuais, a obsolescência rápida das funções secundárias em relação à maior permanência relativa das funções primárias. Admitia

---

101 Idem, *Articulations*, 2002, p. 78. Veja-se uma apreciação crítica desta atitude em Oriol Bohigas, *Once Arquitectos*, 1976.

102 Veja-se Herman Hertzberger, *Articulations*, 2002, p. 78. Na residência de estudantes de Amsterdão (1959-66), também projectada Hertzeberger, foram mais profundas as alterações na estrutura física, no uso, no modelo de gestão dos espaços, o que, na prática, se traduz numa degradação evidente do edifício, sem que, no entanto, tal possa ser imputado à arquitectura (cf. Idem, *Ibidem*, p. 66; cf. visita pessoal em 2005). Veja-se algumas considerações sobre conjuntos edificados com esquemas espaciais equivalentes, mas diferentes funcionalidades, em Bryan Lawson, *The Language of Space*, 2001, pp. 184-87 e Roderick J. Lawrence, "Public, Collective and Private Space: a Study of Urban Housing in Switzerland", *in* Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space*, 1990.

103 Umberto Eco, *La Struttura Assente*, 1968 (2002, pp. 197-210).

também que aqueles que projectam o ambiente construído estavam conscientes de que a sua tarefa de determinar as formas era, por si só, insuficiente para determinar os modos como elas seriam apropriadas ao longo da história; que sabiam existir uma dissociação entre as formas e os usos que lhes são atribuídos, que estes são sujeitos a substituições. Deste modo, os profissionais deviam enunciar o problema para o qual procuravam soluções como "o projecto de 'funções primárias variáveis e funções secundárias abertas'". Segundo Eco, isto significaria "que o objecto não será 'vítima' da obsolescência e do consumo, e não será 'protagonista passivo' de uma recuperação; mas será o estímulo, a comunicação de operações possíveis, com vista a adequá-lo continuamente às situações mutantes do curso da história". Tratava-se de propor "objectos móveis e abertos que postulam [...] uma mudança do modo de pensar, de ver as formas no contexto mais vasto da actividade humana"[104].

Umberto Eco seguia assim a pista lançada por Giulio Carlo Argan (n. 1909) em *Progetto e Destino* (1964). Argan, tomando igualmente o modelo de De Saussure, entendia o projecto – e pode admitir-se que se referia tanto ao projecto de objectos para produção industrial, ao projecto em arquitectura e urbanismo, como às artes plásticas – como um "projecto de existência, [...] um princípio estrutural que se desenha e se constrói pela própria sucessão de acontecimentos vividos sem passividade". O modelo metodológico seria o do *work in progress*, da "obra de arte como obra da vida, inacabada, contínua suspensa e precária como o tempo da própria vida". Dessa maneira, o projecto, tal como a arte contemporânea, revelaria "a estrutura móvel da existência"; seria "uma defesa dirigida a partir da vida social e histórica no seu confronto quotidiano com a eventualidade e o acaso; e uma defesa contra a morte, eventualidade extrema e acaso último". O projecto seria a manifestação de "um sentido, um interesse, uma paixão pela vida"[105] que a concepção tecnocrática e a obsolescência programada, sobre as quais a produção industrial assentava as suas bases, tendiam a eliminar.

---

[104] Idem, *Ibidem*, p. 216.

[105] Giulio Carlo Argan, "Progetto e Destino", 1964, (versão fr.: *Project et Destin*, 1993, p. 56).

Amos Rapoport: projecto aberto

Quarenta anos depois do início dos debates de revisão da modernidade em arquitectura, as premissas sobre as quais estes assentavam, os diagósticos que então foram feitos revelam-se ainda operativos, válidos e estimulantes. Os caminhos que, a partir deles, são propostos para o projecto, não sendo embora coincidentes, podem ser entendidos como convergentes, na complementaridade que pressupõem entre neutralidade e pesquisa formal radical. Duas posições, tomadas em pontos bem distintos do panorama da cultura arquitectónica contemporânea, podem ilustrar esta continuidade e a multiplicidade de interpretações que lhe corresponde.

Amos Rapoport é, já o vimos, um pioneiro do estudo da arquitectura vernácula e primitiva, um empenhado investigador e divulgador da relação envolvente-comportamento humano, defensor de uma abordagem interdisciplinar do ambiente ancorada em fundamentos científicos sólidos. A sua recomendação para o projecto em contextos contemporâneos - caracterizados quer pela convivência entre grupos muito diversos quer pela mudança cultural acelerada - é sintetizada no conceito de 'projecto aberto' [*open-ended design*]. Neste caso, as suas referências concretas são tanto os padrões de ocupação de Manhattan como os extensos aglomerados não projectados dos países em vias de desenvolvimento. O projecto aberto será o resultado da atitude de 'abertura' [*open-endedness*], capaz de conduzir a uma resposta simultaneamente 'folgada' [*loose fit*], 'flexível', 'adaptável' e 'compreensiva' [*responsive*]. A intenção é a de criar condições para a definição de ambientes culturalmente específicos, de tal modo que a relação entre a cultura e o ambiente construído não resulte apertada ['*tight fit*'] e o ambiente construído possa manter-se adequado apesar de todas as mudanças. Um dos factores decisivos, será então a aposta na substituição da tendência para o excesso de projecto [*overdesign*] pelo défice de projecto [*underdesign*][106].

Andrea Branzi: para uma modernidade fraca

O arquitecto Andrea Branzi (n. 1939), por seu lado, é um protagonista do movimento do Nuovo Design italiano, fundador do grupo Archizoom Associatti (1966-74), considerado o iniciador do 'antidesign', participante de Alchimia (1976-) e Memphis (1981-). A partir de uma leitura pessoal da história da cultura italiana - de Pompeia ao design industrial, passando por Leon Battista Alberti e pelo Futurismo -, Branzi propõe uma orientação para as actividades do projecto na época contemporânea[107]. O atentado às *Twin Towers* de Nova Iorque, em 11 de Setembro de 2001, seria pretexto para reafirmar o essencial da sua perspectiva[108].

Branzi denuncia a existência de uma ortodoxia moderna empenhada na definição de valores fundamentais - uma suposta base comum a todas as sociedades - que se ergue como uma muralha contra a complexidade, a fragmentação e a diversidade. É aquilo que chama de 'fundamentalismo ocidental', assente num conjunto de oposições binárias (o bem e o mal, o tudo e o nada, a vida e a morte, o corpo e a alma, o belo e o feio), numa perspectiva da "história como lugar de conflito entre os justos e os injustos, ricos e pobres, servos e senhores"; uma "visão do mundo baseada no choque entre duas certezas elementares, empenhadas em batalhas épicas com o seu contrário. Uma bipolarização rígida, sempre de fileiras cerradas na busca de soluções definitivas, universais"[109].

Essa é, porém, uma modernidade em crise. O mundo contemporâneo encontra-se face a "um futuro no qual as categorias intermédias do medíocre, do genérico, do indefinido, do húmido, produzem as melhores condições ambientais para uma projectação híbrida, para as energias simbióticas da civilização electrónica"[110]. Extintas as vanguardas históricas, vivemos numa sociedade onde actua "uma vanguarda permanente e difusa, onde os únicos

---

106 Cf. Amos Rapoport, "Cultura, Arquitectura y Diseño", *Arquitectonics*, n.º 5, Fev. 2003, pp. 209-212. Veja-se também, com um sentido coincidente, Bryan Lawson, *The Language of Space*, 2001, pp. 31, 194-207.

107 Andrea Branzi, *Introduzione al Design Italiano*, 1999.

108 Idem, "Per una Modernità Debole. Il Dopo Twin Towers", *Interni*, n.º 518, Jan.-Fev. 2002, pp. 134-37.

109 Idem, *Ibidem*.

110 Andrea Branzi, *Introduzione al Design Italiano*, 1999, pp. 176-77.

critérios projectuais são os de uma contínua revisão dos estatutos consolidados e dos produtos existentes, para os adequar a novos cenários"[111]; uma pesquisa sem destino definido (sem perguntas e sem respostas), sem metafísica e sem tragédia[112]. A transição, afirma, "tornou-se uma condição permanente, uma estação histórica estável, um estatuto certo do nosso presente e do nosso futuro"; a transição "não está colocada entre dois sistemas de certezas, o velho e decadente, e o novo que em breve será formado: o termo transição indica hoje uma condição estável de pesquisa não de novos valores, mas de possibilidades operativas de actualização em ausência definitiva de valores"[113]. A recusa política do consumismo, sobre a qual tem sido baseada a essência ética do design industrial, começa a estar consumida, afirma; "o consumismo é hoje a única energia de transformação existente". Importa, pois, adoptar "os instrumentos do consumismo contra o próprio consumismo"[114].

Branzi propõe assim a elaboração de "um modelo diferente de modernidade: uma modernidade mais elástica, fraca [*debole*], imperfeita e incompleta, mas por isso mesmo capaz de adaptar-se ao novo, ao diferente [...]. Uma modernidade nascida do experimentalismo e até da incerteza, que não elabora projectos globais rígidos, definitivos e perfeitos que, por isso mesmo, produzem fragilidade e tensões inúteis. Uma modernidade reversível, fraca e difusa, que melhor corresponda à nossa época feita de tecnologia de baixa energia, de lógicas *fuzzy*, de morais flexíveis, extraordinariamente próxima da fisiologia humana e do seu relativismo absoluto"[115].

Branzi considera que existe um novo modelo urbano de referência que ganhou definição durante a década de 1990 – a metrópole genérica –composto por "um espaço relacional, novo e vazio". Defende que este 'espaço relacional' deve ser entendido "como um sistema difuso de incubadoras nas quais se possam desenvolver actividades indeterminadas: um espaço livre onde o público e o privado, a produção e o tempo livre, a residência e o trabalho se

---

111 Idem, *Ibidem*, p. 166.

112 Idem, *Ibidem*, p. 175.

113 Idem, *Ibidem*, p. 179.

114 Idem, *Ibidem*, p. 175.

115 Idem, "Per una Modernità Debole. Il Dopo Twin Towers", *Interni*, n.º 518, Jan.-Fev. 2002.

integram numa espécie de território desprovido de reconhecibilidade figurativa, mas rico em potencialidade de serviço. Um espaço [...] frio, imperfeito, que contém a complexidade, sem fazê-la emergir como categoria de referência: [...] capaz de deixar espaço à multiplicidade de linguagens sem passar nenhuma a segundo plano"[116]. Neste quadro, a transformação do ambiente deixará de seguir as leis da composição prescritas pela modernidade; irá recorrer a instrumentos novos que seguem "processos de montagem, desmontagem e remontagem; talvez aparentemente sem sentido, mas que na realidade criam condições para uma liberdade mais vasta, baseada não sobre o juízo absoluto, mas sobre veredictos provisórios, menos drásticos e mais intermédios, e sobre processos projectuais que não produzem estatutos definitivos de formas e linguagens, mas novas potencialidades de conhecimento"[117].

---

[116] Cf. Idem, *Introduzione al Design Italiano*, 1999, pp. 167-68.

[117] Idem, *Ibidem*, p. 180.

considerações finais

Do nosso inquérito terá ficado evidente a relação íntima que o Homem estabelece, sempre e inevitavelmente, com o espaço através do gesto, através do seu corpo em movimento (o corpo no espaço-tempo).

Vimos de que modo essa relação representa um acto de construção do espaço: classificamos, deliberamos o conveniente e o inconveniente, estabelecemos centros, fronteiras e pontes, regras de acesso. Vivemos o lugar e a ocasião.

Essa construção (das práticas e dos espaços, de umas através dos outros e reciprocamente) desenrola-se em processo dialéctico, contínuo, de interiorização (incorporação) e exteriorização (objectivação). É social, partilhada; inculcada, transmitida entre gerações; revista, questionada, contestada, conquistada, reconstruída.

Apropriamos o espaço, deixamos nele marcas, estendemos por ele o nosso corpo; encenamos o nosso mundo; definimos e reconhecemos identidades; negociamos poderes.

Alongamos, no espaço e no tempo, a nossa presença; tecemos redes de relação com outros sujeitos, com outros lugares, com outros tempos; cultivamos memórias, imaginários.

Repetimos os gestos e os espaços, de forma rotinizada. Pontuamos sequências de modo ritual; elegemos situações críticas, momentos de inflexão, espaços de mudança. Permitimos o improviso, a inovação. Entre a regra e a excepção, entre a réplica e a invenção, vivemos o drama do quotidiano.

A situação contemporânea torna este quadro mais complexo, fluido, indeterminado e imprevisível. Hoje como nunca, as várias escalas do espaço – do local ao global – podem justapor-se e sobrepor-se, em quase absoluta simultaneidade. Os processos de inovação, de difusão e de adopção decorrem em tempos cada vez mais curtos e em espaços cada vez mais vastos. O universo material e o virtual entrelaçam-se de um modo inextricável e obrigam-nos a reelaborar a relação que, através do corpo, com eles construímos. Novas fronteiras são traçadas; novos poderes ganham expressão; novas exclusões nos são impostas.

A transição é reconhecida como a condição que caracteriza os tempos que correm. Movimentos no espaço e mudanças de estado parecem-nos ter adquirido uma velocidade inédita. Sabemos agora que a crise é uma constante. Projectar o espaço no qual decorrem as práticas – isto é, antecipar, criar com sentido prospectivo das necessidades e das aspirações – implica procurar entender essa transformação em permanência, estar disponível para nela participar; nisso apostar toda a sensibilidade, a cultura e a inteligência.

Aldo Van Eyck mostra-nos uma via que será ainda das mais estimulantes.

Na Antropologia, na História, não encontra uma lição de imobilidade, mas de permanente mudança, de coexistência das diferenças.

Projecta contra as hierarquias fixas, as fronteiras rígidas, o dualismo. Projecta contra a neutralidade, equalizada e amorfa, onde se diluem as identidades; contra a continuidade sem articulação. Não nega as tensões, as oposições, as fronteiras. Antes provoca o confronto, para as reafirmar e reforçar, para as harmonizar e integrar, em complementaridade. Busca uma ambiguidade mais esclarecedora, uma clareza labiríntica.

A sua proposta não anula o sentido ritual das práticas do espaço. Pelo contrário, esse sentido deixará de ser excepção. Estará sempre presente, a todo o momento, em toda a parte. Todos os espaços se destinam à passagem e ao encontro. São intermédios e intermediários, articulados e articuladores. São isto e aquilo, sempre '*betwixt and between*'. Estarão abertos, disponíveis para receber este e aquele, nós e os outros, cada um e o seu oposto. Cabe-nos corresponder-lhes, interpretá-los, praticá-los; usá-los como pretextos, provocações; como geradores de afectos e depósitos de memórias.

A arquitectura poderá então confirmar-se como '*la plus grande realité du seuil*'.

São inúmeras as interrogações que desta investigação nos resultaram e que aqui enunciamos como vias para investigações futuras.

Importará aprofundar o modo como os processos de inculcação inicial do *habitus* (Bourdieu) e de estabelecimento de confiança básica (Giddens) se articulam, na criança, com a construção do real e a representação do espaço, tal como os estudou Jean Piaget. Especular sobre a relação com o princípio do *learning-by-doing* (Arrow) e com a teorização acerca do conhecimento tácito (Polanyi), a propósito dos processos de experiência e reprodução do espaço?

De que forma podemos explicar a reformulação dos *habitus* como processos de aculturação e de hibridação cultural, crioulização ou mestiçagem (Hannerz, Sachs, Laplantine e Nouss, Varela). Como caracterizar o processo de hibridação em arquitectura (Edwards)? E no design industrial? Quais os limites da hibridação (Canclini)?

Como ligar estes processos à conceptualização da adopção (Leroi-Gourhan) e da apropriação (Pinçon) como formas de consumo; e do consumo como produção secundária (De Certeau), como meio para a construção das identidades (Miller, Mackay)?

Como relacionar essa abordagem com a noção de 'agência secundária', como aquilo que os sujeitos investem nos seus objectos (Gell)?

De que modo participam os espaços das práticas quotidianas no processo de globalização, na génese das culturas de massas; como têm sido interpretados, no debate entre homogeneização e heterogeneização cultural (MIller, Hannerz)? De que modo participam essas práticas nos processos de identificação e de distinção, através dos quais se constroem os fenómenos de identidade e de alteridade (o mesmo e o outro). Como integrar num tal modelo uma forma de classificação politética (como aquela que é reclamada por Bourdieu)?

bibliografia

volumes

ALEXANDER, Christopher,
Notes on The Synthesis of Form
Cambridge: Harvard University Press, 1964

ALEXANDER, Christopher; ISHIKAWA, Sara; SILVERSTEIN, Murray,
A Pattern Language: Towns, Buildings, Construction.
Nova Iorque: Oxford University Press, 1977
(versão castelhana: *Un Lenguage de Patrones. Ciudades, Edificios, Construcciones.* Barcelona: Gustavo Gili, 1980).

ALTMAN, Irwin; CHEMERS, Martin
Culture and Environment
Wadsworth, 1980 (reimpr. Cambridge: Cambridge University Press, 1989)

AMERLINCK, Mari-Jose; BONTEMPO, Fernando
El Entorno Construido y la Antropología: Introducción a su Estudio Interdisciplinar
Mexico DF: Ciesas, 1994

AMERLINCK, Mari-Jose
"Hacia una Antropologia Arquitectónica"
in Mari-Jose Amerlinck (ed.), *Hacia una Antropologia Arquitectónica.* Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 13-21

AMERLINCK, Mari-Jose
"The Meaning and Scope of Architectural Anthropology"
in Mari-Jose Amerlinck (ed.), *Architectural Anthropology*, Westport: Berguin & Garvey, 2001, pp. 1-26

ANDERSON, Benedict
Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism
Londres: Verso, 1983 (ed. rev.: 1991, 9ª reimpr. 1999)

ARGAN, Giulio Carlo
"Progetto e Destino" (1964)
in Idem, *Progetto e Destino*
Milão: Saggiatore, 1965
(versão francesa: *Project et Destin*, s/l: Éditions de la Passion, 1993)

ARÍS, Carlos Martí
Las Variaciones de Identidad. Ensayo sobre el Tipo en Arquitectura
Barcelona: Ediciones del Serbal, 1993

AUGE, Marc
Non-Lieux. Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité.
Paris: Seuil, 1992
(versão castelhana: *Los No Lugares. Espacios del Anonimato.* Barcelona: Gedisa, 2001, 6ª reimpr.)

BACHELARD, Gaston
La Poetique de l'Espace
Paris: Presses Universitaires de France, 1957
(versão portuguesa: *A Poética do Espaço*, São Paulo: Martins Fontes, 1989, 5ª reimpr. 2000)

BARDI, Lina Bo; VAN EYCK, Aldo
Museu de Arte Moderna de São Paulo, Brasil, 1957-1968
São Paulo, Lisboa: Instituto Lina Bo e Pietro Maria Bardi, Blau, 1997

BENEDICT, Ruth
Patterns of Culture
1934
(versão portuguesa: *Padrões de Cultura*. Lisboa: Livros do Brasil, 2000)

BERLEANT-SCHILLER, Riva
"Mahican-Moravian Mission Settlements and Their Built Environments, 1740-1772"
in Mari-Jose Amerlinck (ed.), *Architectural Anthropology*, Westport: Berguin & Garvey, 2001, pp. 121-44

BLIER, Suzanne Preston
The Anatomy of Architecture: Ontology and Metaphor in Batammaliba Architectural Expression
Cambridge: Cambridge University Press, 1987

BOHIGAS, Oriol
Once Arquitectos
Barcelona: La Gaya Ciencia, 1976

BOURDIEU, Pierre
"Postface"
in Erwin Panofsky, *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*. Paris: Minuit, 1967, pp. 135-67
(versão portuguesa: "Estrutura, Habitus e Prática" *in* Pierre Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 5ª ed., 1ª reimpr., 2003, pp. 337-61)

BOURDIEU, Pierre
"Reproduction Culturelle et Reproduction Sociale"
comunicação apresentada ao Colóquio da Associação Britânica de Sociologia, Durham, Bril 1970
(versão portuguesa: "Reprodução Cultural e Reprodução Social" *in* Pierre Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 5ª ed., 1ª reimpr., 2003, pp. 295-336)

BOURDIEU, Pierre
Esquisse d'une Théorie de la Pratique Precedée de Trois Études d'Éthnologie Kabyle
Genebra: Droz, 1972
(versão portuguesa: *Esboço de uma Teoria da Prática. Precedido de Três Estudos de Etnologia Cabila*. Oeiras: Celta, 2002)

BOURDIEU, Pierre
La Distinction: Critique Sociale du Jugement
Paris: Minuit, 1979 (reimpr. 1985)

BOURDIEU, Pierre
Le Sens Pratique
Paris: Minuit, 1980

BRANZI, Andrea
Introduzione al Design Italiano
Milão: Baldini & Castoldi, 1999

BUCAILLE, Richard; PESEZ, Jean-Marie
"Cultura Material"
in Ruggiero Romano (dir.), *Enciclopédia Einaudi*,
(versão portuguesa: *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1989, vol. 16
"Homo-Domesticação / Cultura Material", pp. 11-47)

CABRAL, João de Pina
Os Contextos da Antropologia
Lisboa: Difel, 1991

CANCLINI, Néstor García
La Globalización Imaginada
Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 1999 (2ª reimpr. 2001)

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen
"Introduction"
in Janet Carsten; Stephen Hugh-Jones (ed.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*
Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 1-46

CASANOVA, José Luís
Posições e Disposições: Trajectórias Sociais e Recomposição do Habitus
Lisboa: ISCTE, 1993 (dissertação de Mestrado)

CASTELLS, Manuel
The Rise of the Network Society
Oxford: Blackwell, 1996, 2000 (2ª ed. Rev.)
(versão portuguesa: *A Sociedade em Rede. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, 2ª ed.)

CASTELLS, Manuel
The Power of Identity
Oxford: Blackwell, 1997, 2001 (2ª ed. Rev.)
(versão portuguesa: *O Poder da Identidade. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003)

CASTELLS, Manuel
The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business and Society
Oxford: Oxford University Press, 2001
(versão portuguesa: *A Galáxia Internet. Reflexões sobre Internet, negócios e Sociedade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004)

CHERMAYEFF, Serge; ALEXANDER, Christopher
Community and Privacy. Towards a New Architecture of Humanism
Nova Iorque: Doubleday, 1963
(versão francesa: *Intimité et Vie Communautaire: Vers un Nouvel Humanisme Architectural*, Paris: Dunot, 1972).

CLIFFORD, James
"Of Other Peoples: Beyond the 'Salvage' Paradigm"
in Hal Foster (ed.), *Discussions in Contemporary Culture*,
Seatle: Bay Press, 1987 (3ª reimpr. 1994, pp. 121-30)

CLIFFORD, James
The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art
Cambridge: Harvard University Press, 1988

CUIN, Charles-Henry; GRESLE, François
Histoire de la Sociologie
Paris: Découverte, 1992
(versão portuguesa: *História da Sociologia*. Lisboa: Dom Quixote, 1995)

DA MATTA, Roberto
"Apresentação"
in Arnold Van Gennep, *Os Ritos de Passagem*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1978, pp. 11-21

DE CERTEAU, Michel
L'Invention du Quotidien. Vol. 1, "Arts de Faire"
Paris: Union Génerale d'Éditions, 1980

DOMINGUEZ, Virginia R.
"Of Other Peoples: Beyond the 'Salvage' Paradigm"
in Hal Foster (ed.), *Discussions in Contemporary Culture*,
Seatle: Bay Press, 1987 (3ª reimpr. 1994, pp. 131-38)

DOUGLAS; Mary
Purity and Danger
1966
(versão portuguesa: *Pureza e Perigo: Ensaio sobre as Noções de Poluição e Tabu*, Lisboa: Edições 70, 1991)

DURAND, Gilbert
Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire
Paris: Bordas, 1980
(versão portuguesa: *As Estruturas Antropológicas do Imaginário. Introdução à Arquetipologia Geral*, Lisboa: Presença, 1989)

DURKHEIM, Émile
Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse
(ed. original 1912)
Paris: PUF, 1968

ECO, Umberto
La Struttura Assente. La Ricerca Semiotica e il Metodo Strutturale
Milão: Bompiani, 1968 (5ª ed., 2002)

EDWARDS, Jay D.
"Architectural Creolization: The Importance of Colonial Architecture"
in Mari-Jose Amerlinck (ed.), *Architectural Anthropology*, Westport: Berguin & Garvey, 2001, pp. 83-120

EGENTER, Nold
Architectural Anthropology. The Present Relevance of the Primitive in Architecture
Lausane: Structura Mundi, 1992

EGENTER, Nold
"Antropologia Arquitectónica: un Nuevo Enfoque Antropológico"
in Mari-Jose Amerlinck (ed.), *Hacia una Antropologia Arquitectónica*. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 23-128

EGENTER, Nold
"The Deep Structure of Architecture: Constructivity and Human Evolution"
in Mari-Jose Amerlinck (ed.), *Architectural Anthropology*, Westport: Berguin & Garvey, 2001, pp. 43-81

ELIADE, Mircea
Traité d'Histoire des Religions
Paris: Payot, 1949
(versão portuguesa: *Tratado de História das Religiões*, Lisboa: Cosmos, 1977, ed. rev. e corrigida)

ELIAS, Norbert
Uber den Prozess der Zivilization. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchung
1939
(versão portuguesa: *O Processo Civilizacional*, 2. vol., Lisboa: D. Quixote, 1989-90)

FEATHERSTONE, Mike (ed.)
Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity
Londres, Thousand Oaks, Nova Deli: Sage Publications, 1990 (reimpr. 1997)

FEATHERSTONE, Mike
Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity
Londres: Sage, 1995

FEATHERSTONE, Mike; LASH, Scott; ROBERTSON, Roland (ed.)
Global Modernities
Londres: Sage, 1995

FEATHERSTONE, Mike; LASH, Scott
"Globalization, Modernity and the Spatialization of Social Theory: an Introduction"
in MikeFeatherstone, Scott Lash, Roland Robertson (ed.), *Global Modernities*, Londres: Sage, 1995, pp. 1-24

FISKE, John
Understanding Popular Culture
Nova Iorque: Routledge, 1989 (reimpr. 1990)

FISKE, John
Introduction to Communication Studies
Nova Iorque: Routledge, 1990
(versão portuguesa: *Introdução ao Estudo da Comunicação*, Porto: Asa, 1993, 2ª ed. 1995)

FOCILLON, Henri
Vie des Formes
Paris:Presses Universitaires de France, 1934
(versão portuguesa: *A Vida das Formas. Seguido de Elogio da Mão*, Lisboa: Edições 70, 1988)

FORTY, Adrian
Objects of Desire: Design and Society since 1750
Londres: Thames and Hudson, 1986 (reimpr. 1995)

FORTY, Adrian
"Design Industrial e Próteses"
in *Design em Aberto. Uma Antologia*, Lisboa: Centro Português de Design, 1993, pp. 82-92

FOUCAULT, Michel
Surveiller et Punir: Naissance de la Prison
Paris: Gallimard, 1975 (reimpr.1984)

FRAMPTON, Kenneth
Historia Crítica de la Arquitectura Moderna
Barcelona: Gustavo Gili, 1981

FRANGENBERG, Thomas
"Posfácio"
in Erwin Panofsky, *Arquitetura Gótica e Escolástica*, São Paulo: Martins Fontes, 1991 (2ª ed., 2001)

FREITAS, Manuel da Costa
"Hábito"
in João Bigotte Chorão (dir.), *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura, Edição Século XXI*, Lisboa, São Paulo: Editorial Verbo, 2000, vol. 14, col. 296-97

FRIEDMAN, Jonathan
"Being in the World. Globalization and Localization"
in Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Thousand Oaks, Nova Deli: Sage Publications, 1990 (reimpr. 1997, pp. 311-28)

GELL, Alfred
Art and Agency. An Anthropological Theory
Oxford: Claredon Press, 1998

GIDDENS, Anthony
Central Problems in Social Theory: Action and Contradiction in Social Analysis
Londres: Macmillan, 1979 (reimpr. 1986)
(e versão portuguesa parcial: *Dualidade da Estrutura. Agência e Estrutura*. Oeiras: Celta, 2000)

GIDDENS, Anthony
The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration
Cambridge: Polity Press, 1984
(e versão portuguesa: *A Constituição da Sociedade*, São Paulo: Martins Fontes, 1989)

GIDDENS, Anthony
"Time, Space and Regionalisation"
in Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, Londres: Macmillan, 1985 (reimpr. 1987, pp. 265-95)

GIDDENS, Anthony
"A Reply to my Critics"
in David Held, John B. Thompson (ed.), *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989

GIDDENS, Anthony
The Consequences of Modernity
Oxford: Basil Blackwell, 1989
(versão portuguesa: *As Consequências da Modernidade*, Oeiras: Celta, 1992)

GIDDENS, Anthony
Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Modern Age
Cambridge: Polity Press, 1991

GINEX, Gaetano
Aldo Van Eyck. L'Enigma della Forma
Turim: Testo & Immagine, 2002

GOFFMAN, Erving
The Representation of Self in Everyday Life
Nova Iorque: Doubleday, 1959
(versão portuguesa: *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Lisboa: Relógio d'Água, 1993)

GOFFMAN, Erving
Interaction Ritual
(versão francesa: *Les Rites d'Interaction*, Paris: Minuit, 1974, reimpr. 1984)

GREGORY, Derek, URRY, J. (ed.)
Social Relations and Spatial Structures
Londres: MacMillan, 1985 (reimpr. 1987)

GREGORY, Derek
"Presences and Absences: Time-space Relations and Structuration Theory"
in David Held, John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 185-214

GUERRA, Isabel
"Tensões no Urbanismo Contemporâneo"
in Nuno Portas, Álvaro Domingues, João Cabral (dir.), *Políticas Urbanas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, pp. 236-54

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James
"Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era"
in Akhil Gupta; James Ferguson (ed.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*
Duke University Press, 1997, pp. 1-29.

HALBWACHS, Maurice
La Mémoire Collective
Paris: PUF, 1968 (ed. original 1950)

HALL, Edward T.
The Silent Language
Greenwich, 1959
(versão portuguesa: *A Linguagem Silenciosa*, Lisboa: Relógio d'Água, 1994)

HALL, Edward T.
The Hidden Dimension
Garden City: Doubleday, 1966
(versão portuguesa: *A Dimensão Oculta*, Lisboa: Relógio d'Água, 1986)

HANNERZ, Ulf
"Scenarios for Peripheral Cultures",
in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Londres: Macmillan, 1991, pp. 107-28

HERTZBERGER, Herman
Lessons for Students in Architecure
Roterdão: Uitgevers 010, 1991
(versão portuguesa: *Lições de Arquitetura*, São Paulo: Martins Fontes, 1996, 2ª ed. 1999)

HERTZBERGER, Herman
Articulations
Munique, Berlim, Londres, Nova Iorque: Prestel, 2002

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence O. (ed.)
The Invention of Tradition
Cambridge: Cambridge University Press, 1983
(versão portuguesa: *A Invenção das Tradições*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984)

HUGHES-FREELAND, Felicia; CRAIN, Mary, M.
"Introduction"
in Felicia Hughes-Freeland; Mary, M. Crain, *Recasting Ritual. Performance, Media, Identity,* London, Nova Iorque: Routledge, 1998, pp. 1-20

ITTELSON, William; PROSHANSKY, Harold; RIVLIN, Leanne; WINKEL, Gary (ed.)
An Introduction to Environmental Psychology
Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1974 (2ª ed. 1976)

JACOBS, Jane
The Death and Life of the Great American Cities
1961 (Nova Iorque: Penguin, 1994)

KENT, Susan (ed.)
Domestic Architecture and the Use of Space. An Interdisciplinary Cross-Cultural Study
Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (reed. 1993)

KENT, Susan
"A Cross-cultural Study of Segmentation, Architecture, and the Use of Space"
in Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space. An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (reed. 1993, pp. 127-52)

KING, Anthony D.
"Architecture, Capital and the Globalization of Culture"
in Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Thousand Oaks, Nova Deli: Sage Publications, 1990 (reimpr. 1997, pp. 397-411)

KING, Anthony D. (ed.)
Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity
Londres: Macmillan, 1991

KUBLER, George
The Shape of Time. Remarks on the History of Things
New Haven: 1962
(versão portuguesa: *A Forma do Tempo. Observações sobre a História dos Objectos*, Lisboa: Vega, 1990)

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre
Ethnologie-Anthropologie
Paris: Presses Universitaires de France, 1993
(versão portuguesa: *Etnologia-Antropologia*, Petrópolis: Editora Vozes, 1997, 2ª ed.,1999)

LAMPUGNANI, Vittorio M. (ed.)
Hatje Lexikon der Architektur des 20. Jahrhunderts
Estugarda: Gerd Hatje, 1983
(versão inglesa ampliada: *The Thames and Hudson Encyclopaedia of 20th-Century Architecture*, Londres: Thames and Hudson, 1986, reimpr. 1989)

LAPLANTINE, François; NOUSS, Alexis
Le Métissage
Paris: Flammarion, 1997
(versão portuguesa: *A Mestiçagem*, Lisboa: Instituto Piaget, 2002)

LAWRENCE, Roderick J.
"Public, Collective and Private Space: a Study of Urban Housing in Switzerland"
in Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space. An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (reed. 1993, pp. 73-91)

LAWRENCE-ZUÑIGA, Denise
"From Bourgeois to Modern: Transforming Houses and family Life in Rural Portugal"
in Mari-Jose Amerlinck (ed.), *Architectural Anthropology*, Westport: Berguin & Garvey, 2001, pp. 171-200

LAWSON, Bryan
The Language of Space
Oxford: Architectural Press, 2001

LEACH, Edmund
"Ritual"
in David Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nova Iorque, Londres: Macmillan, Free Press, Collier-Macmillan, 1968 (reimpr. 1972, vol. 13, pp. 520-26)

LEACH, Edmund
"Anthropos"
in Ruggiero Romano (dir.), *Enciclopédia Einaudi*,
(versão portuguesa: *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985, vol. 5 "Anthropos-Homem", pp. 11-66)

LEFEBVRE, Henri
La Production de L'Espace
Paris: Anthropos, 1974 (reed. 2000)

LEROI-GOURHAN, André
Évolution et Techniques: L'Homme et la Matière; Milieu et Techniques.
Paris: 1943-45
(versão portuguesa: *Evolução e Técnicas*; vol. 1, "O Homem e a Matéria"; vol.2, "O Meio e as Técnicas", Lisboa: Edições 70, 1984)

LEROI-GOURHAN, André
Le Geste et la Parole: Technique et Langage; La Mémoire et les Rythmes
Paris: Albin Michel, 1964-65
(versão portuguesa: *O Gesto e a Palavra*; vol. 1, "Técnica e Linguagem"; vol.2, "Memória e Ritmos", Lisboa: Edições 70, 1985-87)

LÉVI-STRAUSS, Claude
Tristes Tropiques
Paris: Plon, 1955
(versão portuguesa: *Tristes Trópicos*, Lisboa: Edições 70, 1993)

LLOBERA, Josep R.
La Identidad de la Antropologia
Barcelona: Anagrama, 1990 (2ª ed. ampl. 1999)

LOW, Setha M. (ed.)
Theorizing the City: the new Urban Anthropology Reader
New Brunswick: Rutgers University Press, 1999

LOW, Setha M.; LAWRENCE-ZUÑIGA, Denise (ed.)
The Anthropology of Space and Place: Locating Culture
Oxford: Blackwell, 2003

LYNCH, Kevin
The Image of the City
Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960
(versão portuguesa: *A Imagem da Cidade*, Lisboa: Edições 70, 2000)

MACKAY, Hugh (ed.)
Consumption and Everyday Life
Londres: Sage, Open University, 1997

MARÇANO, Isabel
"Habitus de Classe"
in João Bigotte Chorão (dir.), *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura, Edição Século XXI*, Lisboa, São Paulo: Editorial Verbo, 2000, vol. 14, col. 305

MARTINS, João Paulo
"Cottinelli Telmo. 1897-1948. A Obra do Arquitecto" (Dissertação de Mestrado em História da Arte)
Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1995

MARTINS, João Paulo; SPENCER, Jorge
"O Ofício e o Método"
in Daciano da Costa, *Design e Mal-estar*, Lisboa, Porto: Centro Português de Design, Porto Editora, 1998, pp. 104-07

MARTINS, João Paulo (ed.)
Daciano da Costa, Designer [catálogo da exposição]
Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

MARTINS, João Paulo
"Daciano da Costa: para uma Arquitectura de Interiores"
in Ana Tostões (coord.), *Biblioteca Nacional: Exterior / Interior*, Lisboa: Biblioteca Nacional, 2004, pp. 24-29

MÄRTSIN, Mariann; NIIT, Toomas
"The Home as a Territorial System (II)"
in Ricardo García-Mira, David L. Uzzell, J. Eulogio Real, José Romay (eds.), *Housing, Space and Quality of Life*, Aldershot, Burlington: Ashgate, 2005, pp. 151-70

MICELI, Sergio
"Introdução: a Força do Sentido"
in Pierre Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva (5ª ed., 1ª reimpr., 2003, pp. VII-LXI)

MILLER, Daniel
Material Culture and Mass Consumption
Oxford: Basil Blackwell, 1987 (ed. ampliada 1995)

MINH-HA, Trinh T.
"Of Other Peoples: Beyond the 'Salvage' Paradigm"
in Hal Foster (ed.) *Discussions in Contemporary Culture*,
Seatle: Bay Press, 1987 (3ª reimpr. 1994, pp. 138-41)

MONTANER, Josep Maria
Después del Movimiento Moderno. Arquitectura de la Segunda Mitad del Siglo XX
Barcelona: Gustavo Gili, 1993

MONTANER, Josep Maria
La Modernidad Superada. Arquitectura, Arte y Pensamiento del Siglo XX
Barcelona: Gustavo Gili, 1997

MORGENTHALER, Fritz
"El Pueblo Dogon. 2"
in Charles Jencks; G. Baird (ed.), *El Significado en Arquitectura*, Madrid: Hermann Blume, 1975, pp. 214-29

MUMFORD, Lewis
The City in History. its Origins, its Transformation and its Prospects
Londres: Penguin Books, 1961 (reimpr. 1991)

NEWMAN, Oscar
CIAM '59 in Otterlo. Documente der Modernen Architektur
Estugarda: Karl Kramer Verlag, 1961

NORBERG-SCHULTZ, Christian
Intensjoner i Arkitekturen
Oslo: Universitetsforlaget, 1967
(versão castelhana: *Intenciones en Arquitectura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979, 2ª ed. 1998)

NORBERG-SCHULTZ, Christian
Existence, Space and Architecture
Londres: Studio Vista, 1971
(versão castelhana: *Existencia, Espacio y Arquitectura*, Barcelona, Blume, 1975, reimpr. 1980)

NORBERG-SCHULTZ, Christian
Architettura Occidentale. Archiettura come Storia di Forme Significative
Milão: Electa, 1979
(versão castelhana: *Arquitectura Occidental*, Barcelona, Gustavo Gili, 1983)

OZAKI, Ritsuko
"House Design as a Representation of Values and Lifestyles: The Meaning of Use of Domestic Space"
in Ricardo García-Mira, David L. Uzzell, J. Eulogio Real, José Romay (eds.), *Housing, Space and Quality of Life*, Aldershot, Burlington: Ashgate, 2005, pp. 97-111

PANOFSKY, Erwin
Gothic Architecture and Scholasticism
1951
(versão francesa: *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*, Paris: Minuit, 1967, 2ª ed. rev. e corrigida, 1992, com Posfácio de Pierre Bourdieu; Versão portuguesa: *Arquitetura Gótica e Escolástica*, São Paulo: Martins Fontes, 1991, 2ª ed., 2001, com Posfácio de Thomas Frangenberg

PARKIN, David
"Ritual as Spatial Direction and Bodily Division"
in Daniel De Coppet (ed.), *Understanding Rituals*, Londres e Nova Iorque: Routledge, 1992, pp. 11-25

PAUL-LÉVY, Françoise; SEGAUD, Marion
L'Anthropologie de l'Espace
Paris: Centre Georges Pompidou, CCI, 1983

PETERS, John Durham
"Seeing Bifocally: Media, Place, Culture"
in Akhil Gupta, James Ferguson (ed.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*
Duke University Press, 1997. pp. 75-92

PELLOW, Deborah (ed.)
Setting Boundaries: the Anthropology of Spatial and Social Organization
Westport: Bergin and Garvey, 1996

PIETERSE, Jan Nederveen
"Globalization as Hybridization"
in Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson (ed.), *Global Modernities*, Londres, Thousand Oaks, Nova Deli: Sage Publications, 1995, pp. 45-68

PINÇON, Michel
Besoins et Habitus. Critique de la Notion de Besoin et Theorie de la Pratique
Paris: Centre de Sociologie Urbaine, 1979

PRED, Allan
"The Social Becomes the Spatial, The Spatial Becomes the Social: Enclosures, Social Change and the Becoming of Place in the Swedish Province of Skane"
in Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, Londres: Macmillan, 1985
(reimpr. 1987, pp. 337-65)

RAPOPORT, Amos
House Form And Culture
Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1969
(versão castelhana: *Vivienda y Cultura*. Barcelona: Gustavo Gili, 1972. versão francesa: *Pour une Anthropologie de la Maison*. Paris: Dunod, 1972. trad. e prefácio de Anne de Meistersheim).

RAPOPORT, Amos
Human Aspects of Urban Form: Towards a Man-Environment Approach to Urban Form and Design
Oxford: Pergamon Press, 1977
(versão castelhana: *Aspectos Humanos de la Forma Urbana: Hacia una Confrontación de las Ciencias Sociales con el Diseño de la Forma Urbana*. Barcelona: Gustavo Gili, 1978, trad. e introd. de Josep Muntañola i Thornberg)

RAPOPORT, Amos
"On Regions and Regionalism"
in Nicholas C. Markovich; Wolfgang F. E. Preiser; Fred G. Sturm (ed.), *Pueblo Style and Regional Architecture*. Nova Iorque: Van Nostrand Reinhold, 1990, pp. 272-88

RAPOPORT, Amos
"Systems of Activities and Systems of Settings"
in Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space. An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (reed. 1993, pp. 9-20)

RAPOPORT, Amos
"Architectural Anthropology or Environment-Behavior Studies"
in Mari-Jose Amerlinck (ed.), *Architectural Anthropology*, Westport: Berguin & Garvey, 2001, pp. 27-41

RIVIÈRE, Claude
"Structure et Contre-structure dans les Rites Profanes"
in Monique Segré (ed.), *Mythes, Rites, Symboles dans la Société Contemporaine*, Paris: L'Harmottan, 1997, pp. 99-122

ROBERTSON, Roland
"Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity"
in Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson (ed.), *Global Modernities*, Londres, Thousand Oaks, Nova Deli: Sage Publications, 1995, pp. 25-44

RODRIGUES, Maria João M.; Sousa, Pedro F.; Bonifácio, Horácio M. P.
Vocabulário Técnico e Crítico de Arquitectura
Coimbra: Quimera, 1996 (2.ª ed. rev.)

ROSSI, Aldo
L' Architettura della Città
1966
(versão castelhana: *La Arquitectura de la Ciudad*, Barcelona: Gustavo Gili, 1971, 10.ª ed., 1999)

RUDOFSKY, Bernard
Architecture Without Architects: an Introduction to Non-Pedrigeed Architecture
Nova Iorque: MoMA, 1964

RYKWERT, Joseph
The Idea of a Town: the Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World
Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1976 (reed. 1988)

SACHS, Ignacy
"Aculturação"
in Ruggiero Romano (dir.), *Enciclopédia Einaudi*,
(versão portuguesa: *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999, vol. 38 "Sociedade - Civilização", pp. 416-29)

SAUNDERS, Peter
"Space, the City and Urban Sociology"
in Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, Londres: Macmillan, 1985 (reimpr. 1987, pp. 67-89)

SAUNDERS, Peter
"Space, Urbanism and the Created Environment"
in David Held; John B. Thompson, *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 215-34

SEGALEN, Martine
Rites et Rituels Contemporains
Paris: Nathan, 1998
(versão portuguesa: *Ritos e Rituais*, Mem-Martins: Europa-América, 2000)

SCHECHNER, Richard
The Future of Ritual. Writings of Culture and Performance
Londres e Nova Iorque: Routledge, 1993

SIGNORELLI, Amalia
Antropologia Urbana
Milão: Guerini Studio, 1996
(versão castelhana: *Antropología Urbana*, Barcelona, Iztapalapa: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1999)

SILVANO, Filomena
Antropologia do Espaço: uma Introdução
Oeiras: Celta, 2001

SIMMEL, Georg
"Die Grosstadte und das Geistesleben"
in Die Grosstadt: Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden (Band IX), Dresden: v. Zahn and Jaensch, 1903
(versão portuguesa: "A Metrópole e a Vida do Espírito" *in* Carlos Fortuna, *Cidade, Cultura e Globalização: Ensaios de Sociologia*, Oeiras: Celta, 1997, pp. 31-43)

SMITH, Anthony D.
"Towards a Global Culture?"
in Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Thousand Oaks, Nova Deli: Sage Publications, 1990 (reimpr. 1997, pp. 171-91)

SMITHSON, Alison (ed.)
"Team 10 Primer"
Architectural Design, Dez. 1962
(ed. rev. e ampl. em livro: Londres: Studio Vista, 1968)

SMITHSON, Alison (ed.)
Team 10 Meetings (1953-84)
Nova Iorque: Rizzoli, 1991

SMITHSON, Alison; SMITHSON, Peter
Changing the Art of Inhabitation
Londres: Artemis, 1994
(versão castelhana, *Cambiando el Arte de Habitar*, Barcelona: Gustavo Gili, 2001)

SOJA, Edward
"The Spatiality of Social Life: Towards a Transformative Retheorisation"
in Derek Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, Londres: Macmillan, 1985
(reimpr. 1987, pp. 91-127)

STEADMAN, Philip
The Evolution of Designs
Cambridge: Cambridge University Press, 1979
(versão castelhana: *Arquitectura y Naturaleza. Las Analogías Biológicas en el Diseño*, Madrid: Herman Blume, 1982)

STOREY, John
Cultural Studies & the Study of Popular Culture. Theories and Methods
Athens: The University of Georgia Press, 1996 (reimpr. 2002)

STOREY, John
Inventing Popular Culture
Malden: Blackwell, 2003

STRAUVEN, Francis
Aldo Van Eyck: Relativiteit en Verbeelding
Amsterdão: Meulenhof, 1994
(versão inglesa: *Aldo Van Eyck. The Shape of Relativity*, Amsterdão: Architectura & Natura, 1998)

SUMMERSUON, John
The Classical Language of Architecture
Londres. Thames and Hudson, 1963
(versão castelhana: *El Lenguage Clásico de la Arquitectura. De L. B. Alberti a Le Corbusier*, Barcelona: Gustavo Gili, 1974, 6ª ed. 1985)

TITIEV, Mischa
Introduction to Cultural Anthropology
Holt, Rinehart and Winston, 1959
(versão portuguesa: *Introdução à Antropologia Cultural*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, 7ª ed. 1991)

TURNER, Victor
The Forest of Symbols: Aspects of Ndembo Ritual
Ithaca & Londres: Cornell University Press, 1967
(versão castelhana: *La Selva de los Simbolos: Aspectos del Ritual Ndembo*, Madrid: Siglo XXI, 1980)

TURNER, Victor
The Ritual Process: Structure and Anti-Structure
1969
(Nova Iorque: Aldine De Gruyer, 1995)

TZONIS, Alexander
Towards a Non-Opressive Environment
Boston: 1976
(versão castelhana: *Hacia un Ambiente No Opresivo*, Madrid: Hermann Blume, 1977)

TZONIS, Alexander; LEFAIVRE, Liane; BILODEAU, Denis
De Taal van de Klassicistiese Architektuur
(versão castelhana: *El Clasicismo en Arquitectura. La Poética del Orden*, Madrid: Hermann Blume, 1984)

URRY, John
"Time and Space in Giddens' Social Theory"
in Chistopher G. A. Bryant; David Jary (orgs.), *Giddens' Theory of Structuration. A Critical Appreciation*, Londres: Routledge, 1991, pp. 160-175

VAN EYCK, Aldo
"Is Architecture Going to Reconcile Basic Values?"
In Oscar Newman, *CIAM '59 in Otterlo. Documente der Modernen Architektur*
Estugarda: Karl Kramer Verlag, 1961, pp. 26-35, 216-17

VAN EYCK, Aldo
[diversas passagens]
In Alison Smithson (ed.), "Team 10 Primer"
Architectural Design, n.º 12, Dez. 1962
(ed., rev. e ampl. em livro: Londres: Studio Vista, 1968, pp. 6, 12, 15, 20, 21, 22, 27, 30, 31, 32, 33, 35, 41, 43, 44, 45, 51-53, 59, 73, 83, 89, 95, 96, 98, 99, 100-04)

VAN EYCK, Aldo
"The Interior of Time", "A Miracle of Moderation", "Design Only Grace. Open Norm. Disturb Order Gracefully. Outmatch Need", "Basket. House. Village. Universe", "Some Comments on a Significant Detour", "Lacking the Spirit of Ecology"
[1968]
(versão castelhana: "La Interioridad del Tiempo", "Un Milagro de Moderación", "Un Diseño que es sólo Gracia; Norma Abierta; que Perturba el Orden Alegremente; que Vence a la Necessidad", "Cesto-Casa-Poblado-Universo", "Alguns Comentarios sobre un Recorrido Significativo", "La Carencia del Espíritu de la Ecologia", *in* Charles Jencks; G. Baird (ed.), *El Significado en Arquitectura*, Madrid: Hermann Blume, 1975, pp. 187-92, 201-13, 230-35).

VAN GENNEP, Arnold
Les Rites de Passage. Étude Systématique des Rites de la Porte et du Seuil, de l'Hospitalité, de l'Adoption, de la Grossesse et de l'Acouchement, de la Naissance, de l'Enfance, de la Puberté, de l'Initiation, de l'Ordination, du Couronnement, des Fiançailles et du Mariage, des Funérailles, des Saisons
Paris: Émile Nourry, 1909
(versão portuguesa: *Os Ritos de Passagem*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1978, apresentação por Roberto Da Matta)

VENTURI, Robert
Complexity and Contradiction in Architecture
Nova Iorque: The Museum of Modern Art, 1966
(versão castelhana: *Complejidad y Contradicción en la Arquitectura*, Barcelona: Gustavo Gili, 1972, 7.ª ed. 1992)

VIEGAS, Susana
Ritos de Nascimento na Etnografia Portuguesa: uma Interpretação a partir da Teoria de Victor Turner sobre Rituais de Passagem
Coimbra: Universidade de Coimbra, 1995 (Relatório de Aula, Provas de Aptidão Científica e Capacidade Pedagógica)

VITRÚVIO, Marco Lúcio
De Architectura
[séc. I a.C.]
(versão castelhana: *Los Diez Libros de Arquitectura*, Barcelona: Editorial Iberia, 1980, trad. de Agustín Blánquez)

WILK, Richard
"The Built Environment and Consumer Decisions"
in Susan Kent (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space. An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (reed. 1993), pp. 34-42

WOLF, Eric R.
Europe and the People Without History
Berkley: Regents University of California, 1982
(versão castelhana: *Europa y la Gente sin Historia.* Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1987, reimpr. 1994)

WOLFF, Janet
"The Global and the Specific: Reconciling Conflicting Theories of Culture"
in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Londres: Macmillan, 1991, pp. 161-73

periódicos

ALEXANDER, Christopher,
"A City is not a Tree", *Architectural Forum*, ano CXXII, n.º 1, Abr. 1965, pp. 55-62; *Idem*, ano CXXII, n.º 2, Maio 1965, pp. 58-61; republicado em *Design*, CCVI, Fev. 1966, pp. 46-55
(versão portuguesa: "A Cidade não é uma Árvore", *Arquitectura*, n.º 95, Jan.-Fev. 1967, pp. 22-29).

APPADURAI, Arjun
"Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory"
Cultural Anthropology, vol. 3, n.º 1, Fev. 1988, pp. 16-20

APPADURAI, Arjun
"Putting Hierarchy in Its Place"
Cultural Anthropology, vol. 3, n.º 1, Fev. 1988, pp. 36-49

APPADURAI, Arjun
"Disjuncture and Difference in the Global Economy"
Public Culture, vol. 2, n.º 2, Primavera 1990, pp. 1-24

AUGE, Marc
"About Non-Places"
Architectural Design ("Architecture and Anthropology"), vol. 66, n.º 11-12, Nov.-Dez. 1996, pp. 82-83

BEKKAR, Rabia
"Lieux de l'Habiter et Sentiers de Vie Quotidienne des Maghrébins"
Ethnologia, n.ºs 9-11, 1999, pp. 85-103
(publicação original *in* Y. Grafmeyer; F. Dansereau (eds.), *Trajectoires Familiales et Espaces de Vie en Milieu Urbain*, Lyon: PUL, 1998)

BOHIGAS, Oriol
"Aldo Van Eyck or a New Amsterdam School"
Oppositions, n.º 9, Verão 1977, pp. 21-36

BORDEN, Iain
"Thick Edge: Architectural Boudaries and Spatial Flows"
Architectural Design ("Architecture and Anthropology"), vol. 66, n.º 11-12, Nov.-Dez. 1996, pp. 84-87

BORDEN, Iain
"La Città senza Censura / The Uncensored City"
Cluster, n.º 5, 2005, pp. 183-87

BOURDIEU, Pierre
"Une Interprétation de la Théorie de la Réligion selon Max Weber"
Archives Européennes de Sociologie, vol. XII, n.º 1, 1971, pp. 3-21
(versão portuguesa: "Apêndice I: Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber" *in* Pierre Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 5ª ed., 1ª reimpr., 2003, pp. 79-98)

BOURDIEU, Pierre
"Genèse et Structure du Champ Religieux"
Revue Française de Sociologie, vol. XII, n.º 3, Jul.-Set. 1971, pp. 295-334
(versão portuguesa: "Gênese e Estrutura do Campo Religioso" *in* Pierre Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 5ª ed., 1ª reimpr., 2003, pp. 27-78)

BRANDOLINI, Sebastiano
"La Semplicità dell'Avanguardia"
Casabella, n.º 517, Out. 1985, pp. 16-19

BRANZI, Andrea
"Per una Modernità Debole. Il Dopo Twin Towers / Towards a Weak Modernity"
Interni, n.º 518, Jan.-Fev. 2002, pp. 134-37

BUCHANAN, Peter
"Modern Action"
The Architectural Review, n.º 1021, Mar. 1982, pp. 23-24

BUCHANAN, Peter
"New Amsterdam School"
The Architectural Review, n.º 1055, Jan. 1985, pp. 14-17

BUCHANAN, Peter
"The Current Situation of a Man-made Land. New Mouvements in Tranquil Holland"
A&V / Monografias de Arquitectura y Vivienda, n.º 19, 1989, pp. 81-83

BUCHANAN, Peter
"Forum Fellowship"
The Architectural Review, n.º 1116, Fev. 1990, pp. 31-34

BUCHANAN, Peter
"Architect Ludens. Aldo & Annie Van Eyck"
The Architectural Review, n.º 1116, Fev. 1990, pp. 35-57

BURKHARDT, François
"Editoriale / Editorial"
Domus, n.º 795, Jul.-Ago. 1997, pp. 2-3

CASANOVA, José Luís
"A 'Teoria da Prática' – uma Prática Menos Teorizada?"
Sociologia – Problemas e Práticas, n.º 17, Jun. 1995, pp. 61-73

CASANOVA, José Luís
"Uma Avaliação Conceptual do *Habitus*"
Sociologia – Problemas e Práticas, n.º 18, Out. 1995, pp. 45-68

CASCIATO, Maristella
"'Forum': Architettura e Cultura nei Primi Anni Sessanta"
Casabella, n.º 606, 1993, pp. 48-53

COLE, John W.
"Anthropology Comes Part-Way Home: Community Studies in Europe"
Annual Review of Antropology, vol. 6, 1977, pp. 349-78.

CORREA, Frederico
"Aldo Van Eyck. Una Conversación Biografica"
Arquitecturas Bis, n.º 19, Nov. 1977, pp. 1, 17-21

CORREA, Frederico
"Memoria Personal del Team 10"
El Croquis, n.º 36, 1988, pp. 5-13

COSTA, António Firmino da
"Alfama: Entreposto de Mobilidade Social"
Cadernos de Ciências Sociais, n.º 2, 1984, pp. 3-35

COSTA, António Firmino da
"Novos Contributos para Velhas Questões da Teoria das Classes Sociais"
Análise Social, n.º 98, vol. XXIII, 1987, pp. 635-86

CURULLI, Irene
"Come, Quanto, Quale Blu?"
Spazio e Società, n.º 87, Jul.-Set. 1999, pp. 24-34

DA MATTA, Roberto
"Individualidade e Liminaridade: Considerações sobre os Ritos de Passagem e a Modernidade"
(conferência em 9 Ago. 1999, Museu Nacional, UFRJ)
Mana. Estudos de Antropologia Social, vol. 6, n.º 1, Abr. 2000, pp. 7-29
versão online:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=csi_arttext&pid=S0101-93120000001000001&lng=pt&nrm=iso>

DE BOER, Mattijs; DE CARLO, Livio; MASOERO, Eliana
"I Nuovi Edifici dell'Estec"
Spazio e Società, n.º 47-48, Jul.-Set. 1989, pp.8-27

DI MAGGIO, Paul
"Classification in Art"
American Sociological Review, vol. 52, Ago. 1987, pp. 440-55

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel
"Quelques Formes Primitives de Classification: Contribution à l'Étude des Répresentations Collectives"
L'Année Sociologique, n.º 6, pp. 1-72, 1903
(in Marcel Mauss, *Oeuvres*, vol. II, Paris: Minuit, 1969, pp. 13-89)

FERNANDES, António Teixeira
"Espaço Social e suas Representações"
Sociologia, n.º 2, 1992, pp. 61-99

FOUCAULT, Michel
"Des Espaces Autres"
(conferência 1967)
(versão italiana:"Spazi Altri. I Principi dell'Eterotropia", *Lotus International*, n.º 48-49, 1985/4-1986/1, pp. 9-17)

GLEYSE, Jacques e VALETTE, Muriel
"Rites Initiatiques et Rituels de Passage ou de Purification, dans l'École, l'Éducation Physique et le Sport"
Corps et Culture
(versão online: <http://corpsetculture.revues.org/document562.html>)

GREGOTTI, Vittorio
"Un Amico Indisciplinato"
Casabella, n.º 517, Out. 1985, p. 6

GUERRA, Paula
"A Cidade na Encruzilhada do Urbano: Elementos para uma Abordagem de um Objecto Complexo"
Sociologia, n.º 13, 2003, pp. 69-119

HANNERZ, Ulf
"The World in Creolisation"
Africa. Journal of the International African Institute, vol. 54, n.º 4, 1987, pp. 546-59

HENK, Engel
"Irritatie, Grondslag van Vernieuwing / The Irritant Principle of Renewal"
Archis, n.º 2, 1998, pp. 26-29

HERTZ, Robert
"Contribution à une Étude sur la Répresentation Collective de la Mort"
(ed. original, *Année Sociologique*, 1.ª série, tomo X, 1907)
in Idem, *Sociologie Religieuse et Folklore*, pp. 1-83, Paris: PUF, 1970

HERTZBERGER, Herman
"Huiswerk for meer Herbergzame Vorm / Homework for more Hospitable Form"
Forum, n.º 3, 1973

HERTZBERGER, Herman
"Aldo Van Eyck"
Spazio e Società, n.º 24, Dez. 1983, pp. 80-97

HERTZBERGER, Herman
"SOS per l'Orfanotrofio di Aldo Van Eyck"
Casabella, n.º 534, 1987, pp. 32-34

HOLSTON, James
"Spaces of Insurgent Citizenship"
Architectural Design ("Architecture and Anthropology"), vol. 66, n.º 11-12, Nov.-Dez. 1996, pp. 54-59

JONES, Peter Blundell
"The Sustaining Ritual"
Architectural Review, Nov. 1990, pp. 93-95

JONES, Peter Blundell
"An Anthropological View of Architecture"
Architectural Design ("Architecture and Anthropology"), vol. 66, n.º 11-12, Nov.-Dez. 1996, pp. 22-25

KENT, Susan
"Partitioning Space: Cross-Cultural Factors Influencing Domestic Spatial Segmentation"
Environment and Behavior, vol. 23, n.º 4, 1991, pp. 438-73

KOZLOVSKY, Roy
"A Criança Enquadrada no CIAM / The Child Grilled at CIAM"
In Si(s)tu, n.º 7-8, Ago. 2004, pp. 62-105

LAWRENCE, Denise; LOW, Setha M.
"The Built Environment and Spatial Form"
Annual Review of Anthropology, n.º 19, 1990, pp. 453-505.

LEFAIVRE, Liane; TZONIS, Alexander
"Dragon in the Dunes. Aldo and Hannie Van Eyck's Estec"
Architecture and Urbanism, n.º 247, Abr. 1991, pp. 66-126

LIVESAY, Jeff
"Struturation Theory and the Unacknowledged Conditions of Action"
Theory, Culture & Society, vol. 6, 1989, pp. 263-92

LOPES, João Teixeira
"Estruturas Espaciais e Práticas Sociais: a Inexistente Opção entre o Local e o Global"
Sociologia, n.º4, 1994, pp. 219-29

LOW, Setha M.
"Cultural Aspects of Design / Les Aspects Culturels de l'Aménagement de l'Environnement: une Introduction"
Architecture & Comportement / Architecture & Behaviour, vol. 4, n.º 3, 1988, pp. 191-95

MARCUS, George
"Ethnography in/ of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography"
The Annual Review of Anthropology, n.º 24, 1995, pp. 95-117

MATTEONI, Dario (ed.)
"The Last CIAMs"
Rassegna, ano 14, n.º 52, Dez. 1992

MELHUISH, Clare
"Editorial: Why Anthropology?"
Architectural Design ("Architecture and Anthropology"), vol. 66, n.º 11-12, Nov.-Dez. 1996, pp. 7-8

MONEO, Rafael
"On Typology"
Oppositions, n.º 13, 1978
(versão castelhana: "Sobre la Nocion de Tipo", *in* Rafael Moneo et all. (eds.), *Sobre el Concepto de Tipo en Arquitectura*, Madrid: ETSAM, Textos de Arquitectura, s/d, pp. 188-211)

MONTEIRO, Paulo Filipe
"Os Usos das Artes na Era da Diferenciação Social: Críticas e Alterativas a Pierre Bourdieu"
Revista de Comunicação e Linguagens, n.º 12-13, 1991, pp. 117-41

PADER, Ellen J.
"Inside Spatial Relations"
Architecture & Comportement / Architecture & Behaviour, vol. 4, n.º 3, 1988, pp. 251-67

NICOLIN, Pierluigi
"Aldo Van Eyck. La Trama e il Labirinto"
Lotus International, n.º 11, Jan. 1976, pp. 105-108

ORTNER, Sherry B.
"Theory in Anthropology Since the Sixties"
Comparative Studies in Society and History, vol. 26, 1984, pp. 126-66.

PEREIRA, Virgílio Borges
"Os Índios e a Vida Selvagem"
Sociologia, n.º 4, 1994, pp. 231-353

PIRES, Rui Pena
"Uma Teoria dos Processos de Integração"
Sociologia – Problemas e Práticas, n.º 30, 1999, pp. 9-54

PITT-RIVERS, Julian
"La Culture Metisse: Dynamique du Statut Ethnique"
L' Homme, n.º 122-124, 1992, pp. 133-48

PRAGNELL, Peter
"Chechi Magici e Foreste Incantate"
Spazio e Società, n.º 61, Jan.-Mar. 1993, pp. 18-27

RAPOPORT, Amos
"Cultura, Arquitectura y Diseño"
Arquitectonics, n.º 5, Fev. 2003

RENDELL, Jane
"Gendered Space: Encountering Anthropology, Architecture and Feminism in the Burlington Arcade"
Architectural Design ("Architecture and Anthropology"), vol. 66, n.º 11-12, Nov.-Dez. 1996, pp. 60-63

RODMAN, Margaret C.
"Empowering Place: Multilocality and Multilocality"
American Anthropologist, vol. 93, n.º 3, 1992, pp. 640-56

ROSALDO, Renato
"Ideology, Place, and People without Culture"
Cultural Anthropology, vol. 3, n.º 1, Fev. 1988, pp. 77-87

ROSTAS, Susanna
"The Dance of Architecture: From Ritualisation to Performativity and... Back Again?"
Architectural Design ("Architecture and Anthropology"), vol. 66, n.º 11-12, Nov.-Dez. 1996, pp. 19-21

RYKWERT, Joseph
"Preface"
Architectural Design ("Architecture and Anthropology"), vol. 66, n.º 11-12, Nov.-Dez. 1996, p. 6

SALOMONS, Izak
"Het 'Moederhuis': Licht en Ruimte"
Forum voor Architectuur, ano 27, Jul. 1981, p. 20

SASSEN, Saskia
"La Città nell'Era Digitale Globale / The City in a Global Digital Age"
Cluster, n.º 5, 2005, pp. 116-30

SIGNORELLI, Amalia
"Sogetti e Luoghi: un Percorso di Formazione alla Practica Intredisciplinare tra Antropologia Urbana e Urbanística" [comunicação oral]
III Congrès Internacional Arquitectura 3000. L'Arquitectura de la In-Diferència, Barcelona: ETSAB, Julho 2004 (resumo em *Khôra II*, n.º 2, Junho 2004, pp. 134-35)

SILVANO, Filomena
"Lugares em Trânsito"
Jornal Arquitectos, n.º 206, Maio-Jun. 2002, p. 15

SILVANO, Filomena
"Proposition pour un Module de Cours d'Anthropologie de l'Espace"
Arquitectonics, n.º 10, Jan. 2004

STRAUVEN, Francis
"Un Luogo di Reciprocità. Casa per Genitori Singoli ad Amsterdam di Aldo Van Eyck"
Lotus International, n.º 28, 1980/ III, pp. 22-44

STRAUVEN, Francis
"The Dutch Contribution: Bakema and Van Eyck"
Rassegna, "The Last CIAMs", ano 14, n.º 52, Dez. 1992, pp. 48-57

TAYLOR, Brian Brace
"Team 10+20"
L'Architecture d'Aujourd'hui, n.º 177, Jan.-Fev. 1975, pp. 1-65

TILL, Jeremy
"Architecture in Space, Time"
Architectural Design ("Architecture and Anthropology"), vol. 66, n.º 11-12, Nov.-Dez. 1996, pp. 9-13

TZONIS, Alexander; LEFAIVRE, Liane
"Kevin Lynch e la Teoria Cognitiva della Città"
Casabella, n.º 600, Abr. 1993, pp. 46-50

VAN EYCK, Aldo
"Casa dei Ragazzi ad Amsterdam"
L'Architettura-Cronache e Storia, n.º 72, Out. 1961, pp. 386-402

VAN EYCK, Aldo
"En Quete d'une Clartè Labyrinthienne"
L'Architecture d'Aujourd'hui, Jan.-Fev. 1975, pp. 14-30

VAN EYCK, Aldo
"Immaginazione e Competenza"
Spazio e Società, n.º 8, Dez. 1979, pp. 43-78

VAN EYCK, Aldo
"Quello che è e quello que non è l'Architettura / What is and what isn't Architecture"
Lotus International, n.º 28, 1980/ III, pp. 15-19

VAN EYCK, Aldo
"Milano, Atene, Amsterdam"
Spazio e Società, n.º 52, Out.-Dez. 1990, pp. 6-17

VAN EYCK, Aldo
"Omtrent die Massieve Theepot..."
Forum voor Architectuur, ano 27, Jul. 1981, pp. 25-29

VAN EYCK, Aldo
"Lumière, Couleurs et Transparence"
L'Architecture d'Aujourd'hui, n.º 217, Out. 1981, pp. 72-79

VAN EYCK, Aldo
"Un Mesaggio a Mathias Ungers da un Altro Mondo / A Message to Mathias Ungers from a Different World"
Spazio e Società, n.º 8, Dez. 1979, pp. 63-64

VAN EYCK, Aldo
"Uit de Tent Gelokt / Lured from His Den"
Archis, n.º 2, 1998, pp. 19-25

VAN VEGGEL, Rob J. F. M.
"Where the Two Sides of Ethnography Collide"
Design Issues, vol. 21, n.º 3, Verão 2005, pp. 3-16

VARELA, Maria Helena
"Mestiçagens em Português: Heterologias, Heteronímias e Antropofagias"
Cultura, vol. 15, 2002, pp. 271-88

VOLEGOVA, Alexandra
"Anthropology of Space: 'Space, Identity and Culture'" [comunicação oral]
III Congrès Internacional Arquitectura 3000. L'Arquitectura de la In-Diferència, Barcelona: ETSAB, Julho 2004 (resumo em *Khôra II*, n.º 2, Jun. 2004, p. 149)

WEILLER, William
"The Beleagered Ideals of Structuralism in Dutch Architecture"
Interieur & Design Gids, Verão 1997, pp. 16-35

bibliotecas consultadas

Biblioteca de Arte da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa
Biblioteca Nacional, Lisboa
Colegio Oficial de Arquitectos de Cataluña, Barcelona
Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid
Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa
Instituto de Promoção Ambiental. Ministério do Ambiente, Lisboa
Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa
Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa
Faculdade de Arquitectura da Universidade Técnica de Lisboa
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Hemeroteca Municipal, Lisboa
Laboratório Nacional de Engenharia Civil, Lisboa
Museu de Antropologia, Madrid
Museu de Etnologia, Madrid
Museu Nacional de Etnologia, Lisboa
Nederlands Architectuur Instituut, Roterdão
Ordem dos Arquitectos, Lisboa
Universidad Pompeu Fabra, Barcelona