

Filomena Silvano

ANTROPOLOGIA  
DO ESPAÇO

DOCUMENTA

#### NOTA DE EDIÇÃO

O livro que agora se publica retoma e completa a versão correspondente à edição feita pela Assírio & Alvim em 2010. No essencial, manteve-se a mesma estrutura, tendo sido feita uma actualização que pretende dar conta do impacto que o estudo das comunicações digitais poderá ter sobre o património conceptual e etnográfico da Antropologia do Espaço. Ambas as edições se deveram à atenção que Manuel Rosa deu a este livro e à sua vontade de o publicar. Estou-lhe por isso muito grata.

# ANTROPOLOGIA DO ESPAÇO



Filomena Silvano

ANTROPOLOGIA  
DO ESPAÇO

DOCUMENTA

© FILOMENA SILVANO, 2017

© SISTEMA SOLAR CRL (DOCUMENTA)  
RUA PASSOS MANUEL, 67B, LISBOA

OUTUBRO DE 2017  
ISBN 978-989-8834-84-3

REVISÃO: ANTÓNIO D'ANDRADE

## Apresentação

Concebido como um guia para um possível percurso de leitura, este pequeno livro foi organizado de forma a tentar responder a três objectivos: primeiro, transmitir aos leitores a informação teórica e etnográfica que constitui o património mais clássico da Antropologia do Espaço; segundo, pô-los em contacto com obras que foram fundamentais para a afirmação académica do referido campo disciplinar; e, terceiro, enunciar algumas das propostas que se mostraram mais eficazes na abordagem dos espaços contemporâneos.

No primeiro bloco, os textos «clássicos» são enquadrados nas suas genealogias conceptuais e, ao mesmo tempo, apresentados na sua especificidade de textos que contribuíram para a criação de um pensamento antropológico sobre o espaço. Nesta categoria entram os textos da escola durkheimiana (Durkheim; Halbwachs; Mauss), de Evans-Pritchard e de Lévi-Strauss, e também os textos de Simmel, de Park e de Wirth. O entendimento dos autores contemporâneos só é possível a partir de uma reflexão em torno do pensamento destes autores, porque é neles que encontramos não só o início da autonomização conceptual e metodológica do objecto espaço, como a origem das diferentes linhas de abordagem que depois se vão delinear de forma mais clara. Segue-se a apresentação de autores mais recentes que, em contexto francófono, e em liga-

ção estreita com a revista *Espaces et Sociétés*, contribuíram para a construção de um pensamento em que o espaço se autonomizou enquanto objecto de estudo das ciências sociais: Lefebvre, Ledrut, Rémy e Voyé.

No segundo bloco apresentam-se três obras que, em tempos e em contextos diferentes, preconizaram a criação do campo disciplinar da Antropologia do Espaço: *The Hidden Dimension*, de Edward Hall (EUA, 1966), *Anthropologie de l'Espace*, de Paul-Lévy e Segaud (França, 1983), e *The Anthropology of Space and Place, Locating Culture*, editado por Low e Lawrence-Zúñiga (EUA, 2003).

O terceiro bloco pretende aproximar os leitores de problemáticas contemporâneas a partir da discussão de quatro propostas de modalidades de espaço que se tornaram referências inspiradoras e incontornáveis: as *Heterotopias* de Foucault, os *Não-Lugares* de Augé, as *multilocalidades* de Rodman e as *Ethnoscapes* de Appadurai. A incorporação destas propostas no pensamento antropológico foi feita em articulação com um movimento crítico que, a partir do fim da década de 1980, levou a cabo uma progressiva e minuciosa desmontagem dos contextos de produção do pensamento antropológico. Nesse contexto de discussão intelectual, a ideia de «lugar» (ou, mais exactamente, a desconstrução da ideia de lugar) tornou-se central e, ao mesmo tempo, o espaço foi reconhecido como uma componente essencial da teoria antropológica.

Essa transformação, por vezes denominada *spatial turn*, conduziu à realização de trabalhos que passaram a ter, de forma sistemática, em linha de conta as múltiplas interacções entre o local e o

global. Algumas das etnografias realizadas nesse novo quadro conceptual deram importância à questão do uso das tecnologias digitais, demonstrando a sua presença significativa na construção das múltiplas relações que as pessoas estabelecem, a diferentes escalas, com o espaço (que passou a incluir novas formas de relação entre o real e o virtual, entre o material e o imaterial).



# O PATRIMÓNIO DISCIPLINAR



Neste ponto pretende-se apresentar algumas das propostas de trabalho fundadoras da Antropologia do Espaço. Trata-se de uma selecção que tenta responder, no essencial, a dois objectivos. Primeiro, apresentar textos fundamentais e de importância indiscutível; segundo, cobrir diferentes posturas conceptuais e disciplinares. Num primeiro momento («O espaço na obra de alguns clássicos», p. 12), serão estudados textos de autores clássicos, nos quais, de forma mais ou menos explícita, surgem formuladas ideias relativas à construção conceptual e metodológica do espaço enquanto objecto das ciências sociais. São autores que não elegeram o espaço como seu objecto de trabalho central, mas que, num momento ou noutro, se dedicaram a ele, produzindo textos que possibilitaram o aparecimento posterior de obras em que o espaço surge como um objecto autónomo. As três propostas de trabalho apresentadas num segundo momento («A autonomização do espaço», p. 45) são representativas dessa segunda dinâmica, que teve início nos anos de 1960 e que foi conduzindo o espaço para o centro das preocupações teóricas de diferentes ciências sociais. A organização obedece, em parte, a uma ordem cronológica, o que permite dar conta de algumas das filiações conceptuais que organizam o pensamento dos autores apresentados.

## O espaço na obra de alguns clássicos

**Émile Durkheim, Marcel Mauss  
e Maurice Halbwachs**

Émile Durkheim, Marcel Mauss e Maurice Halbwachs, três autores da denominada «Escola Sociológica Francesa», abordaram o espaço em diferentes textos publicados no final do século XIX e na primeira metade do século XX. Se os seus trabalhos permitiram desde logo definir a especificidade do espaço enquanto realidade social, afirmando o laço indissociável que este estabelece com a sociedade que o habita, a riqueza dos estudos produzidos conduziu ainda à definição de duas construções conceptuais e metodológicas que ainda hoje podem ser tidas como referência: o espaço pensado como representação e o espaço pensado como realidade material. Desde esses textos iniciais que o espaço se desenha como um objecto complexo, que só se deixa ler na sua totalidade se forem desenvolvidas perspectivas que integrem as suas diferentes dimensões.

## O espaço enquanto categoria do entendimento

Em *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1.<sup>a</sup> ed. 1912), Durkheim aborda a questão do espaço, definindo-o, à semelhança do tempo, como uma *categoria do entendimento*. Segundo ele, ambos são

*coisas sociais, produtos do pensamento colectivo.*

(Durkheim, 2002: 13)

O que é que esse ponto de vista implica? Ou seja, quando fala de *representação colectiva do espaço*, de que é que Durkheim fala?

*A representação espacial consiste essencialmente numa primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível, mas tal coordenação seria impossível se as partes do espaço se equivalessem quantitativamente, se fossem realmente substituíveis entre si. Para podermos dispor espacialmente as coisas, precisamos de as poder situar diferentemente: pôr umas à direita, as outras à esquerda, estas em cima, aquelas em baixo, a norte ou a sul, a leste ou a oeste, etc., etc.* (Idem: 14-15)

Como o texto torna claro, para Durkheim, representar o espaço é, no essencial, ordenar o heterogéneo. Ou, dito de uma forma mais próxima da linguagem actual, produzir, espacialmente falando, sentido. Mas ainda no mesmo texto, o autor continua o seu raciocínio com uma interrogação que o conduzirá a uma das ideias mais fortes e produtivas do seu pensamento:

*Mas estas divisões, que lhe [ao espaço] são essenciais, donde lhe vêm? Por si só, o espaço não tem nem direita nem esquerda, nem alto nem baixo, nem norte nem sul, etc. Todas estas distinções vêm evidentemente do facto de valores afectivos diferentes terem sido atribuídos às regiões, e como todos os homens de uma mesma civilização se representam o espaço da mesma maneira é preciso evidentemente que esses valores afectivos e as distinções que deles dependem lhes sejam igualmente comuns, o que implica quase necessariamente que sejam de origem social. (Idem: 15)*

O espaço é, para Durkheim, indissociável da sociedade que o habita, e é na relação que se estabelece entre ambos que se deve procurar a explicação para os tipos de organização que manifesta:

*Assim, a organização social foi o modelo da organização espacial, que é como que um decalque da primeira. (Idem: 15)*

A mesma ideia é desenvolvida, mais adiante, no mesmo texto:

*[...] se, como pensamos, as categorias [entre as quais o espaço] são representações essencialmente colectivas, traduzem antes de mais estados da colectividade: dependem da maneira como esta está constituída e organizada, da sua morfologia, das suas instituições religiosas, morais, económicas, etc. (Idem: 19)*

Num texto assinado em conjunto com Mauss — *Quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représen-*

*tations collectives* (1903) —, os dois autores já haviam ilustrado, através do exemplo etnográfico dos Zunis do Sudoeste dos Estados Unidos, a proposta durkheimiana de correspondência entre a organização social e a representação do espaço. Os Zunis organizam o universo a partir de uma divisão do espaço em sete regiões (Norte, Sul, Oeste, Este, Zénite, Nadir e Meio), e essa organização corresponde à organização clânica da sociedade<sup>1</sup>.

## O espaço enquanto substrato material das sociedades

Mas a visão durkheimiana do espaço não se limita à dimensão das representações. O espaço tem também uma dimensão material que é preciso estudar. Em 1899, Durkheim faz uma entrada na revista *Année Sociologique* intitulada «Morfologia social»<sup>2</sup> e, em 1904-1905, Mauss, remetendo para um texto anterior, define-a como sendo a

*ciência que estuda, não apenas para descrevê-lo, como também para explicá-lo, o substrato material das sociedades, isto é, a forma que elas assumem ao estabelecerem-se no solo, o volume e a densidade da população, a maneira como esta se distribui, bem como o conjunto de coisas em que se assenta a vida coletiva.* (Mauss, 1974: 237)

---

1 O mesmo exemplo etnográfico é retomado por Durkheim em *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1.<sup>a</sup> ed. 1912).

2 Em 1895, já Durkheim havia incluído a «morfologia social» num dos pontos do seu *Les règles de la méthode sociologique*.

Essa definição é acompanhada de uma proposta de trabalho integradora (e nesse sentido ambiciosa) que Mauss resume da seguinte forma:

*A vida social, em todas suas formas, moral, religiosa, jurídica, etc., é função de seu substrato material e varia com esse substrato, isto é, com a massa, a densidade, a forma e a composição dos grupos humanos.* (Idem: 325)

Com este estudo sobre as variações sazonais, dedicado à etnografia inuíte, Mauss exemplifica a sua proposta de trabalho: os Esquimós vivem em dois espaços com uma organização material completamente diferente, correspondendo cada um deles a uma estação do ano. A essa dupla organização correspondem também dois tipos de organização da economia, da vida social e das crenças e práticas religiosas. É evidente que estamos perante uma comunidade que tem uma relação com o espaço excepcional; não é comum encontrarem-se sociedades que reproduzam dois espaços radicalmente diferentes todos os anos, mas, tal como Mauss os apresenta, os Inuítes ilustram na perfeição a validade dos princípios preconizados pela escola da Morfologia Social<sup>1</sup>.

---

1 A obra de Halbwachs publicada em 1938 e denominada *Morphologie sociale* pode ser considerada uma tentativa de autonomização do campo de trabalho que foi sendo construído pelos seus antecessores.

## O espaço enquanto realidade dinâmica

A questão das transformações do espaço (o que acontece às representações quando a materialidade muda? Mudam automaticamente, ou poderá haver desfasamentos que fazem que uma comunidade represente o espaço a partir de uma forma que já não tem materialidade?) levou Durkheim a complexificar as suas ideias iniciais. A morfologia (a materialidade), as práticas e as representações passam a surgir como três dimensões mediadas pelo espaço, mas independentes e não necessariamente coincidentes, e, nessa perspectiva, o espaço torna-se um objecto mais complexo, que passa a exigir a presença de múltiplos níveis de análise. Num texto sobre o pensamento de Durkheim, Jean Remy resume essa problemática:

*A noção de espaço coloca, em Durkheim, o problema das relações entre morfologia espacial — quer dizer, plano objectivo ou material — e simbólica social — quer dizer, plano subjectivo ou cultural —, concretizado nas representações colectivas ou no sagrado das sociedades. Assim, o espaço social encontra-se na interface entre causalidades materiais, por um lado, e relações funcionais, por outro. Se o plano morfológico se pode analisar em termos de densidade material, o outro plano pode dizer-se em termos de densidade dinâmica ou moral. Quando o primeiro se modifica, as transformações repercutem-se pouco a pouco nas representações colectivas; dotadas de autonomia, estas reestruturam-se no longo prazo e induzem, por sua vez, um outro equilíbrio no espaço social.*

[...] *A estabilização do espaço social depende então da compatibilidade de dois planos, sendo a anomia característica dos períodos de transformação de um de entre eles ou de incompatibilidade entre eles.* (Remy, 1991: 3)

## O espaço enquanto suporte das memórias

Em 1950 foi publicada uma obra póstuma de Halbwachs, denominada *La mémoire collective*, em que o autor dedicou um capítulo à relação entre memória colectiva e espaço. Partindo das características estáveis do espaço —

*Auguste Comte observava que o equilíbrio mental resulta em boa parte, e antes de tudo, do facto de os objectos materiais com que estamos em contacto diário não mudarem ou mudarem pouco e nos oferecerem uma imagem de permanência e estabilidade* (Halbwachs, 1969: 130)

— Halbwachs defende que este é o suporte ideal para as nossas memórias, tanto colectivas como individuais. A organização material do espaço aparece assim como uma espécie de garante da manutenção e da transmissão da memória do grupo. Primeiro, porque o grupo «molda» o espaço, ao mesmo tempo que se deixa «moldar» por ele:

*Logo que o grupo é inserido numa parte do espaço, transforma-a à sua imagem, mas ao mesmo tempo submete-se e adapta-se a coisas materiais que lhe resistem.* (Idem: 132)

Segundo, porque o espaço fixa as características do grupo:

*Assim, não há memória colectiva que não se desenvolva num quadro espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: as nossas impressões afastam-se umas às outras, nada fica no nosso espírito e não compreenderíamos que pudéssemos rever o passado se ele não se conservasse com efeito pelo meio material que nos envolve.* (Idem: 146)

## Bibliografia

- DURKHEIM, E., 1987, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF (1.<sup>a</sup> ed. 1895).
- , 2002, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Oeiras, Celta (1.<sup>a</sup> ed. 1912).
- HALBWACHS, M., 1970, *Morphologie sociale*, Paris, A. Colin (1.<sup>a</sup> ed. 1938).
- , 1968, *La mémoire collective*, Paris, PUF (1.<sup>a</sup> ed. 1950).
- MAUSS, M. e DURKHEIM, E., 1969, *Oeuvres 2*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- MAUSS, M., 1974, *Sociologia e Antropologia*, vol. 2, São Paulo, EPU (1.<sup>a</sup> ed. 1950).

## Outras referências bibliográficas

- RÉMY, J., 1991, «Morphologie sociale et représentations collectives: le statut de l'espace dans la problématique durkheimienne», *Recherches Sociologiques*, XXII (3), pp. 33-52.

## Claude Lévi-Strauss

Na obra de Lévi-Strauss é possível encontrar alguns textos em que o espaço aparece como o objecto principal. No seguimento das propostas de Durkheim, o autor trabalha o espaço na sua dupla realidade: material e de representação. Associa-o à organização social do grupo e, por essa via, à problemática das identidades colectivas, dando consistência a uma linha de trabalho que se tornou central, senão mesmo fundadora, para a Antropologia do Espaço.

### O espaço e a estrutura do grupo

Num dos capítulos mais importantes da obra *Anthropologie Structurale — La notion de structure en Ethnologie* (tradução de um texto publicado em inglês em 1953) — surge um ponto dedicado à questão da morfologia social. Durkheim e Mauss aparecem aí referenciados como sendo os primeiros a estudar o espaço do ponto de vista das ciências sociais —

*os primeiros a descrever as propriedades variáveis que lhe devemos reconhecer para poder interpretar a estrutura de um grande número de sociedades ditas primitivas* (Lévi-Strauss, 1974: 318)

— tornando assim evidente que Lévi-Strauss inscreve o seu próprio trabalho na linha de sucessão desses dois autores. A questão

da relação entre a morfologia social e a denominada *estrutura do grupo* aparece sempre, quando se trata de trabalhar o espaço, no centro das preocupações de Lévi-Strauss.

*Essas dimensões de espaço e de tempo não se confundem com aquelas que utilizam as outras ciências. Consistem num espaço «social» e num tempo «social», o que significa que elas não têm outras propriedades que não sejam as dos fenômenos sociais que as povoam. Segundo as suas estruturas particulares, as sociedades humanas conceberam essas dimensões de formas muito diferentes.* (Idem: 318)

No entanto, e como veremos mais adiante com a apresentação de alguns exemplos, essa relação não é pensada de forma simplista.

*Eu não pretendo afirmar que a configuração espacial das aldeias reflecte sempre a organização social como um espelho, nem que a reflecte na sua totalidade. Isso seria uma afirmação gratuita para um grande número de sociedades. Mas não há qualquer coisa de comum a todas aquelas — muito diferentes noutros sentidos — em que constatamos uma relação (mesmo que obscura) entre configuração espacial e estrutura social? E, mais ainda, entre aquelas em que a configuração espacial «representa» a estrutura social, como o faria um diagrama desenhado num quadro de escola? Na realidade, raramente as coisas são tão simples como parecem.* (Idem: 321)

A complexidade «das coisas» vai aparecer em textos que têm por base o estudo de dados etnográficos. À questão da organização empírica do espaço e da sua relação com a organização social, vai ainda acrescentar-se, numa linha de pensamento que continua próxima da herança de Durkheim, a da *representação do espaço*.

## A diversidade das representações

Para Lévi-Strauss, tal como para Durkheim, a unidade do social depende de uma conformidade nas representações. No entanto, as sociedades, mesmo as tradicionais, não são homogêneas: diferenciam-se a partir de vários factores de definição de subgrupos, e Lévi-Strauss demonstrou que a essa diferenciação social corresponde uma diferenciação das *representações do espaço*.

Em *Tristes Tropiques* (1955), Lévi-Strauss descreveu uma aldeia bororo, fazendo corresponder a sua estrutura física, complexa, mas baseada numa primeira oposição definida por um diâmetro que separa as suas duas metades, à estrutura dualista da sociedade em questão, também ela complexa, mas numa primeira abordagem dividida em duas metades exogâmicas.

Posteriormente, num texto incluído em *Anthropologie Structurale* — «Les organisations dualistes existent-elles?» (1956) — Lévi-Strauss parte de um reparo de Paul Radin sobre as aldeias winnebago, relativo à discordância entre as representações do espaço das antigas aldeias feitas pelos seus informadores mais velhos (que levavam Radin a não saber quais correspondiam à verda-

deira estrutura das aldeias), para formular a hipótese da existência de duas representações diversas, correspondentes a duas formas de descrever uma organização (social e espacial) demasiado complexa para ser formalizada a partir de um modelo único. A «escolha» de uma ou outra das representações depende, entre outros factores, da posição que o indivíduo ocupa na estrutura social e, consequentemente, no espaço físico da aldeia. Lévi-Strauss assinala mais tarde — «La notion de structure en Ethnologie» (1953) — que existe uma distância entre o modelo (presente na organização física da aldeia e nas representações que permitem a sua reprodução) e a *estrutura social*, que é muito mais complexa e sofisticada.

[...] *o plano da aldeia bororo não exprime a verdadeira estrutura social, mas um modelo presente na consciência indígena, apesar de ser de natureza ilusória e de contradizer os factos.* (Lévi-Strauss, 1974: 321)

## O espaço enquanto garante da identidade

As relações descritas entre as formas de organização física das aldeias e as estruturas sociais e simbólicas dos grupos estudados justificam que se afirme que existe um laço indissociável entre a estrutura do espaço e as *identidades colectivas*. Segundo Lévi-Strauss, os missionários salesianos utilizaram esse saber de uma forma pragmática: para obterem a conversão dos índios, começavam por lhes destruir a organização espacial das aldeias. Acabavam fre-

quentemente por conseguir mais do que isso. Destruíam o «espelho» que lhes permitia, apesar das imagens deformadas, olharem-se na sua própria cultura, e conduziam-nos por conseguinte a processos violentos de perda da identidade.

*A distribuição circular das palhotas em torno da casa dos homens é de tal importância, no que diz respeito à vida social e à prática do culto, que os missionários salesianos da região do Rio das Graças rapidamente descobriram que a maneira mais segura de converter os Bororo consistia em obrigá-los a abandonar a sua aldeia, trocando-a por outra, onde as casas são dispostas em filas paralelas. Desorientados, relativamente aos pontos cardeais, privados da planta que fornece um argumento para o seu saber, os indígenas perdem rapidamente o sentido das tradições, como se os seus sistemas social e religioso [...] fossem muito complicados para passarem sem o esquema, tornado patente pela planta da aldeia e cujos contornos são perpetuamente refrescados pelos gestos quotidianos.*

(Lévi-Strauss, 1979: 215)

Os textos até agora apresentados referem-se, no essencial, ao estudo de «espaços tradicionais»<sup>1</sup>. Por esse motivo, mas também pelo tipo de postura conceptual dos autores, correspondem a formulações que podem ser criticadas pelo seu carácter fixista. Não

---

<sup>1</sup> Refiro-me aqui ao sentido corrente da expressão «espaços tradicionais», ou seja, espaços associados a comunidades de pequena dimensão e com poucas relações com o exterior.

deixam por isso de ser fundamentais para a compreensão de um certo tipo de espaços e das culturas que lhes estão associadas. Hoje encontramos, em qualquer meio — mesmo no interior das cidades mais cosmopolitas — espaços que se tornam legíveis se tivermos como referência os modelos apresentados.

Os autores que apresentaremos em seguida permitem-nos uma abordagem de outro tipo, mais ligada às questões do movimento e da transformação do espaço e da cultura.

## Bibliografia

LÉVI-STRAUSS, C., 1979, *Tristes Trópicos*, Lisboa, Edições 70 (1.<sup>a</sup> ed. 1955).  
—, 1974, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon (1.<sup>a</sup> ed. 1958).

## Georg Simmel e Walter Benjamin

Nas obras de Simmel e de Benjamin encontram-se algumas das propostas de trabalho mais estimulantes para a constituição de uma Antropologia do Espaço. Benjamin foi um leitor atento de Simmel e, em parte talvez por isso, podemos identificar no pensamento de ambos algumas problemáticas comuns. A preocupação em compreender um mundo emergente a partir de uma observação entusiasta da cidade levou-os a formular ideias que ainda hoje respondem bem a questões do mundo contemporâneo. Como veremos, elas estiveram na base de alguns dos autores que vieram a integrar a denominada «Escola de Chicago», tendo ressurgido como referência no interior das problemáticas mais centrais do pensamento das últimas décadas.

### A mobilidade enquanto factor de organização da cultura e do espaço da cidade

A noção de *mobilidade* aparece, no pensamento de Simmel, sob duas formas diversas. A primeira associa-se à figura do estrangeiro. Num texto de 1908, Simmel desenvolve algumas ideias que permitem uma conceptualização conjunta do espaço e da cultura:

*Se a errância é a libertação relativa a todos os pontos dados no espaço e se opõe conceptualmente ao facto de se estar fixado num ponto, a forma sociológica do estrangeiro apresenta-se como a unidade dessas duas características.* (Simmel, 1990b: 53)

Mais à frente, no mesmo texto, a definição da figura do estrangeiro vai articular, espacial e culturalmente, a *proximidade* e a *distância*:

*Assim, o estrangeiro de que falamos aqui não é essa personagem que foi frequentemente descrita no passado, o viajante que chega um dia e volta a partir no dia seguinte; é, antes, a pessoa chegada hoje e que ficará amanhã, o viajante potencial, de alguma forma: embora não tenha prosseguido o seu caminho, não abandonou completamente a liberdade de ir e vir. Está ligado a um grupo espacialmente determinado, ou a um grupo cujos limites evocam limites espaciais, mas a sua posição no grupo é essencialmente determinada pelo facto de ele não fazer parte desse grupo desde o início, de ele lhe ter introduzido características que não lhe são próprias e que não podem sê-lo. A unidade da distância e da proximidade, presente em toda a humanidade, organiza-se aqui numa constelação cuja fórmula mais curta seria a seguinte: a distância no interior da relação significa que o próximo é longínquo, mas o próprio facto da alteridade significa que o longínquo está próximo. (Idem: 53-54)*

*O estrangeiro, por definição, não tem raízes — entendendo-se este termo, não só no seu sentido material, mas também no seu sentido metafórico, como existência substancial enraizada em qualquer parte, se não é no espaço, ao menos num ponto do meio social. [...] Reduzido ao comércio intermediário, e frequentemente à pura finança, como se esta fosse a sua forma sublimada, ele adquire a sua característica*

*específica: a mobilidade. Se a mobilidade se introduz num grupo fechado, ela arrasta com ela essa síntese de proximidade e de distância que constitui a posição formal do estrangeiro.* (Idem: 55)

A forma particular de o estrangeiro articular a proximidade e a distância é organizadora de uma cultura singular, que, segundo Simmel, é indissociável do meio onde se desenvolve: a *cidade*, pensada a partir das características que a distinguem dos outros meios. Num texto denominado «A Metrópole e a Vida do Espírito», de 1903, a *multidão*, outra figura do pensamento de Simmel, surge associada ao indivíduo (que por vezes será de facto um estrangeiro, mas que na cidade assume sempre algumas das características daquele), ao possível sofrimento, mas, sobretudo, à noção de *liberdade*. De alguma forma, podemos dizer que encontramos nesse texto a formulação de uma concepção ética da cidade.

*A importância de que se reveste, para a independência do indivíduo, a atitude de reserva e de indiferença, bem como as condições mentais da vida dos grandes aglomerados, só é realmente apreciada nas densas multidões das metrópoles, em que o limitado espaço de movimento e a proximidade física dos indivíduos justificam de imediato o seu distanciamento mental. É apenas por oposição a esta liberdade que, naturalmente, em determinadas condições, nunca nos sentimos tão solitários e isolados como no bulício das grandes cidades. Porque aqui, como noutros lugares, não é de modo algum neces-*

*sário que a liberdade dos indivíduos se reflita na sua vida emocional como experiência agradável.* (Simmel, 1997: 38)

Nos textos de Walter Benjamin sobre a poesia de Baudelaire (Benjamin, 1979) surge a figura do *passeante*, uma personagem que na sua relação de proximidade/distância com o meio envolvente se aproxima do estrangeiro de Simmel, e que, tal como este, é pensado em conjunto com a figura da multidão: o *passeante* ama a solidão, mas quer vivê-la no meio de desconhecidos. Em 1982, data da publicação da sua obra póstuma e inacabada *Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle*, foi possível reencontrar, em formulações mais complexas e sofisticadas, o tema da relação entre a cidade, os seus habitantes e a cultura que lhe é específica.

A cultura material como reflexo da cultura de uma época

Num texto que pretende pensar a relação entre a produção artística e a cultura do início do século, Simmel defende que a escultura de Rodin criou uma nova *forma*, um estilo que significou uma outra possibilidade de expressão. Ao inscrever a *mobilidade* do corpo no centro da sua representação, Rodin deu, segundo Simmel, forma plástica a uma consciência cultural emergente:

*Nessa tendência para a mobilidade encontra-se a relação mais profunda da arte moderna em geral com o realismo; a mobilidade crescente da vida real não se manifesta só na*

*mobilidade idêntica da arte, mas o estilo da vida e o da arte provêm os dois da mesma raiz profunda.* (Simmel, 1990a: 126)

A possibilidade de olhar para a cultura material de forma a encontrar nela elementos organizadores da cultura de uma época corresponde a uma das vertentes de trabalho da Antropologia do Espaço. A publicação da obra de Benjamin *Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle* revelou-se, tal como havia acontecido com os textos de Simmel, inspiradora para os autores cujas preocupações se situam nessa linha de trabalho. Benjamin concedeu aí à arquitectura um papel muito especial: o de «testemunha da mitologia latente de uma determinada época». Elegeu as *galerias* (ruas comerciais cobertas por estruturas de vidro e ferro) como a arquitectura mais importante do século XIX e, por isso, considerou-as reveladoras do espírito da época. No seguimento do trabalho de Simmel, procurou a especificidade do espaço da cidade e tentou associá-la a um estilo de vida. Encontrou-a no carácter transitório, efémero e movente das práticas sociais que percorrem as galerias (e aqui reaparece a personagem do passeante), no papel sedutor e mágico da mercadoria exposta (tornada mais atraente pela recente iluminação a gás), na moda como afirmação moderna do mito do eterno retorno.

*Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle* deixa ainda propostas de trabalho estimulantes, relativas às formas possíveis de abordar — do ponto de vista da escrita — o espaço da cidade. O texto, na sua forma fragmentada, acaba por corresponder ao olhar do passeante e, por isso, àquilo que será uma escrita possível para dar conta do olhar dos habitantes das cidades contemporâneas. Para lá da questão da

fragmentação do texto, podemos isolar uma outra — a da escala de abordagem — que se reveste de implicações metodológicas importantes: a mobilidade do sujeito narrador conduz a uma multiplicação das escalas de abordagem, saltando da escala global para escalas mais reduzidas e acabando na valorização epistemológica do pormenor:

*Descobrir na análise do pequeno momento singular o cristal do acontecimento total.* (Benjamin, 1989: 12)

## Bibliografia

- BENJAMIN, W., 1989, *Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle — le livre des passages*, Paris, Cerf (1.<sup>a</sup> ed. 1982).
- 1979, *Charles Baudelaire*, Paris, Payot (1.<sup>a</sup> ed. 1955).
- SIMMEL, G., 1997, «A Metrópole e a Vida do Espírito», in C. Fortuna (org.), *Cidade, Cultura e Globalização*, Oeiras, Celta, pp. 31-43.
- , 1990a, *Philosophie de la modernité II*, Paris, Payot.
- , 1990b, «Digressions sur l'étranger», in Y. Grafmeyer e I. Joseph (orgs.), *L'école de Chicago*, Paris, Aubier, pp. 53-59 (1.<sup>a</sup> ed. 1952).
- , 1989, *Philosophie de la modernité I*, Paris, Payot.
- , 1988, *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Rivages.

## Robert Park e Louis Wirth

No final do século XIX, a cidade de Chicago tinha mais de um milhão de habitantes. Três quartos eram emigrantes. Europeus, mas de muitas nacionalidades: alemães, escandinavos, ucranianos, húngaros, polacos, italianos, ingleses, escoceses, irlandeses. Para as ciências sociais, foi um observatório privilegiado, que deu origem, no início do século XX, a um importante movimento científico, a que se convencionou chamar «Escola de Chicago». O seu fundador — Robert Park — foi jornalista antes de entrar, em 1913 e já com 49 anos, para a carreira universitária. Numa nota biográfica escrita em 1950, confessava que para ele um sociólogo foi sempre uma espécie de super-repórter. Um pouco mais preciso e distanciado do que os jornalistas, mas prosseguindo o mesmo objectivo: «dar conta do que se passa realmente, quer dizer, das tendências a longo prazo e não dos pequenos fenómenos de superfície».

Conhecedores dos autores europeus do início do século, os sociólogos americanos de Chicago vão preocupar-se com a questão do espaço da cidade, continuando sobretudo as propostas de trabalho de Simmel, mas tentando também transpor para o terreno urbano as propostas da escola francesa da Morfologia Social.

## A herança de Simmel: o estrangeiro, a mobilidade e o cosmopolitismo

Numa tentativa de pensar a cidade como um meio percorrido por uma forma de vida específica, Robert Park e Louis Wirth vão buscar a Simmel a figura do *estrangeiro*. A partir da ideia de *mobilidade*, tentam definir um tipo de sociabilidade próprio da cidade e, mais do que isso, uma mentalidade. No dizer de Yves Grafmeyer e de Isaac Joseph (1984),

*a naturalização da cidade-meio apoia-se primeiro numa figura que lhe serve de suporte e de objecto de análise. O «estrangeiro» de Simmel, a figura do judeu ou do comerciante-nómada, ou ainda a do vagabundo, servem duplamente nos textos de Park: introduzem um factor de desestabilização num meio que é suposto não reagir à sua presença, como o faria uma comunidade tradicional; sublinham características de mobilidade, de heterogeneidade, de valorização da excentricidade, que opõem globalmente — estruturalmente — o rural ao urbano. (Idem: 10)*

O acto físico de se movimentar no espaço, relaciona-se, do ponto de vista sociológico, com a diminuição dos constrangimentos sociais, e, como havia proposto Simmel, com a experiência da liberdade dos *indivíduos*. Veja-se um extracto de um texto de Park, publicado em 1926, em que a cidade é percebida como um fenómeno natural:

*É porque a comunicação tem um papel fundamental na existência de uma sociedade que os factores geográficos, e, num sentido mais geral, todos os factores que limitam ou facilitam a comunicação, fazem parte, a nosso ver, da sua estrutura e da sua organização. É assim que os conceitos de posição, de distância e de mobilidade ganharam uma nova importância. Do ponto de vista sociológico, a mobilidade só tem importância na medida em que permite novos contactos sociais, e a distância física só tem significado para as relações sociais na medida em que a interpretamos como distância social.*

*O organismo social tem isso de particular e de desconcertante, é composto de unidades capazes de locomoção. O facto de qualquer indivíduo ser susceptível de se deslocar no espaço assegura-lhe uma experiência particular que lhe é própria, e essa experiência — adquirida durante as suas aventuras no espaço — concede-lhe, na medida em que é única, um ponto de vista independente: torna-se o ponto de partida de uma acção individual. Para um indivíduo, é o facto de ter uma experiência única e de ter disso consciência, é a sua disposição para pensar e agir em função dessa experiência, que o constitui, finalmente, como pessoa. (Park, 1990: 209)*

Como havia feito Simmel, Park e Wirth associam a figura do indivíduo ao *cosmopolitismo*, pensado como um estilo de vida positivamente valorizado e exclusivamente urbano.

O gueto enquanto suporte espacial de um  
«ciclo de relações raciais»

Na sua obra sobre o gueto de Chicago (publicada em 1928), Wirth retoma de Park a noção de *aculturação* (tida como um «ciclo de relações raciais»).

*As relações raciais caracterizam-se por um ciclo de acontecimentos que tende a repetir-se em todo o lado [...] o ciclo de relações raciais que toma a forma — para falar em abstracto — do contacto, da competição, da acomodação e finalmente da assimilação é aparentemente progressivo e irreversível.* (Park, citado por Pierre-Jacques Rojzman na introdução à edição francesa de *The Ghetto*) (Wirth, 1980: 10)

O referido ciclo de relações tem, no trabalho de Wirth, uma clara transcrição espacial. É o tipo de organização espacial do gueto, isolado do exterior mas obrigatoriamente em relação com ele, que lhe vai permitir o desenvolvimento das formas de relação propostas por Park.

*O gueto pode ser considerado [...] como uma forma de acomodação entre grupos diferentes, através da qual um deles esteve efectivamente subordinado ao outro. Ele representa, no mínimo, um exemplo historicamente verificável das diversas maneiras possíveis de abordar o problema de uma minoria diferente no seio de uma população mais importante. Cons-*

*titui, ao mesmo tempo, uma forma de tolerância através da qual um modus vivendi se estabelece entre grupos que estão em conflito sobre questões fundamentais. (Wirth, 1980: 26)*

*[O gueto] ilustra, de forma pitoresca, os meios através dos quais um grupo cultural exprime a sua antiga herança quando é transplantado para um habitat diferente, a filtração permanente e renovada dos seus membros e as forças graças às quais a comunidade mantém a sua integridade e a sua continuidade. Enfim, o gueto revela como, de forma subtil, essa comunidade cultural se transforma pouco a pouco, até se fundir na comunidade envolvente, reaparecendo, ao mesmo tempo, sob diversas formas, mais ou menos alteradas relativamente ao seu aspecto primitivo, mas ainda claramente identificáveis. (Idem: 27)*

A saída do gueto e a ocupação de novos lugares na cidade resulta, segundo Wirth, da *mobilidade dos indivíduos*.

*Parece que a mobilidade é um fenómeno cumulativo e que, no caso dos judeus, ela ganha amplitude à medida que estes deixam o gueto e se deslocam para a área da segunda residência. O movimento migratório torna-se mais frequente e tende a cobrir sectores mais vastos à medida que os judeus se afastam do gueto. Este movimento permite medir o estado incessante de agitação, que se traduz, de um ponto de vista subjectivo, pela velocidade e pelo grau de transformação das atitudes do grupo. (Idem: 259)*

Uma «definição minimal da cidade»:  
dimensão, densidade e heterogeneidade

A preocupação em encontrar critérios de definição da cidade levou Wirth a fazer aquilo a que Yves Grafmeyer e Isaac Joseph chamaram uma «definição minimal de cidade». Os critérios utilizados são três e inspiram-se nas propostas da Morfologia Social: dimensão, densidade e heterogeneidade. A partir da sua combinação, Wirth concebeu um modelo que, apesar de discutível, porque não aplicável à generalidade das cidades e dos seus habitantes, se revela ainda, enquanto modelo de referência, produtivo. Os seus traços essenciais são os seguintes:

*Carácter anónimo, superficial e efêmero das relações sociais, que tendem a tornar-se essencialmente segmentares, utilitárias e racionais; multiplicação dos papéis e das pertenças em que o indivíduo não investe senão uma parte de si próprio; substituição dos laços comunitários primitivos pela associação de base racional, pelos mecanismos de delegação e de representação; realização do indivíduo cujas singularidades são valorizadas, mas também nivelamento e massificação das opiniões e dos comportamentos.* (Grafmeyer e Joseph, 1990: 32)

A abordagem da cidade feita por Simmel e pelos autores da Escola de Chicago introduz, no estudo do espaço, uma dimensão dinâmica que deverá ser concebida em articulação com as visões mais fixistas de Durkheim, Mauss, Halbwachs e Lévi-Strauss.

## Bibliografia

- PARK, R., 1990, «La ville, phénomène naturel», in Y. Grafmeyer e I. Joseph (orgs.), *L'école de Chicago*, Paris, Aubier, pp. 185-196 (1.<sup>a</sup> ed. 1952).
- WIRTH, L., 1997, «O Urbanismo como Modo de Vida», in C. Fortuna (org.), *Cidade, Cultura e Globalização*, Oeiras, Celta, pp. 45-65 (1.<sup>a</sup> ed. 1938).
- , 1980, *Le ghetto*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble (1.<sup>a</sup> ed. 1928).

## Outras referências bibliográficas

GRAFMEYER, Y. e JOSEPH, I. (orgs.), 1990, *L'école de Chicago*, Paris, Aubier.

## Evans-Pritchard

Na primeira obra que escreveu sobre os Nuer do Sudão (publicada em 1937), Evans-Pritchard dedicou um longo capítulo ao estudo das suas estruturas políticas. Intituiu-o «Time and Space». Esse texto corresponde a uma das abordagens do espaço mais estimulantes que o pensamento antropológico produziu. A introdução da ideia de escalas de pertença, cara aos estudos contemporâneos, aparecia já aí a organizar o sistema descritivo da organização social e espacial dos Nuer, tal como a afirmação do relativismo dos mecanismos de definição das pertenças sociais e espaciais dos indivíduos e dos grupos.

### Distância ecológica e distância estrutural

No início do referido capítulo, Evans-Pritchard anuncia as suas temáticas centrais. Uma refere-se à importância que os Nuer dão ao gado e ao ambiente físico que os rodeia (a sua ecologia), e outra às estruturas políticas da sua sociedade. Essas duas problemáticas vão dar origem à formulação de duas importantes noções, a de *distância ecológica* e a de *distância estrutural*. A primeira define-se, como o nome indica, a partir de factores de ordem ecológica. Uma cintura de moscas tsé-tsé, por exemplo, constitui uma barreira inultrapassável e produz uma enorme distância ecológica entre os grupos que ela separa. A presença ou a ausência de gado nos grupos vizinhos dá também forma a barreiras ecológicas. De um modo geral, Evans-Pritchard refere que

*a distância ecológica é uma relação entre comunidades definida pelos dados da densidade e da distribuição, nas suas relações com a água, a vegetação, a vida dos animais e dos insectos, e assim por diante.*

Por seu lado, a distância estrutural

*é a distância que separa grupos de pessoas num sistema social e que se exprime em valores.* (Evans-Pritchard, 1994: 134)

Os dois sistemas de definição de distâncias são independentes. Ou seja, uma tribo pode, por razões que se prendem com a natureza, estar ecologicamente próxima de uma outra e, no entanto, encontrar-se estruturalmente distante da mesma.

*Uma aldeia nuer pode ser equidistante de duas outras aldeias, mas se uma destas pertence a uma tribo diferente e outra à mesma tribo, uma das duas distâncias será estruturalmente mais longa.* (Idem: 134)

O espaço estrutural encontra-se assim dividido em diferentes segmentos (que mantêm entre si posições relativas) organizados em função de diferentes valores, associados à residência, ao parentesco, à linhagem, ao sexo ou à idade. A distância entre dois grupos de pessoas depende do valor que for convocado no momento em que ela se define, ou seja, é algo de relativo, que depende da situação e do contexto. A organização formal do espaço a partir do par pró-

ximo/distante é por isso também relativa, visto que depende do valor que for convocado para a estabelecer.

Uma organização social/espacial «escalonada»  
e a relatividade da pertença espacial (o *cieng*)

Evans-Pritchard refere a dificuldade de descortinar os valores sociais atribuídos às delimitações locais, visto que também aí se manifesta o relativismo nuer. As valorizações dependem do contexto em que se desenvolvem os discursos. Avança no entanto com um esquema descritivo dos recortes espaciais correspondentes à sociedade nuer. O referido esquema faz uma apresentação escalonada, que começa na simples habitação (palhota), passa pela quinta, pela aldeia, por um escalonamento de secções tribais, depois pela tribo, pelas outras tribos nuer, pelo país nuer, pelos outros países e, finalmente, pelo governo e diferentes centros de operação.

O que torna interessante este modelo é a sua associação à noção de *cieng* ou, numa tradução possível, de «ser de» (o *cieng* de alguém, precisa Evans-Pritchard, é o *home* inglês). A ideia de se «ser de» algum sítio é estruturalmente relativa. Mais uma vez depende do contexto. Dito de outro modo, depende da escala a que, num determinado contexto de interacção social, o sujeito (ou o grupo de pessoas) se coloca. Sou da minha palhota, da minha aldeia, da minha tribo... tudo depende da escala a que me coloco. A pertença e, conseqüentemente, a não-pertença são estruturalmente relativas. Nesse sentido, o sistema político nuer configura-se como

um sistema que vive do equilíbrio entre duas tendências opostas: a de cisão, e conseqüentemente de segmentação, e a de fusão, e conseqüentemente de combinação (isto entre segmentos da mesma ordem). A configuração estrutural do espaço segue, logicamente, a mesma tendência.

## Bibliografia

EVANS-PRITCHARD, 1994, *Les Nuer*, Paris, Gallimard (1.<sup>a</sup> ed. 1937).

## A autonomização do espaço

### Henri Lefebvre: *A produção do espaço*

Henri Lefebvre produziu uma obra vasta (estendeu-se de 1934 a 1986), ao mesmo tempo que manteve uma presença constante (quase até à sua morte, em 1991) nos debates intelectuais e políticos da sociedade francesa. Abordou múltiplas temáticas, tendo vivido o tempo suficiente para que pelo menos uma das suas obras tenha sido, depois de quase esquecida, relida e elogiada. *La production de l'espace*, publicada pela primeira vez em 1974, tornou-se, depois da sua tradução para inglês (em 1991), uma das obras de referência do pensamento anglo-saxónico sobre o espaço. Por um lado, porque importantes filósofos e geógrafos (Frédéric Jameson e David Harvey, Allan Scott e Edward Soja) reconheceram nela propostas estimulantes e inovadoras do universo teórico marxista, que influenciou os seus próprios trabalhos, e, por outro, porque antropólogos e investigadores do campo dos estudos culturais (Arjun Appadurai, Clifford Geertz, Margaret Rodman) aí encontraram ideias inspiradoras, não só para o entendimento mais global da relação do espaço com a cultura contemporânea, mas também para estudos ligados às dimensões mais discretas ou, por vezes, mais marginais, das sociabilidades urbanas.

## O espaço (social) enquanto produto social

Com *La production de l'espace*, Lefebvre pretende deslocar — no interior de um pensamento que se reclama do marxismo, mas que se propõe inová-lo — o centro de organização do saber das ciências sociais do tempo para o espaço. Essa deslocação implica necessariamente uma nova concepção do espaço, mais complexa e abrangente, que lhe permita impor-se enquanto objecto esclarecedor do conjunto dos fenómenos de sociedade. Assim, Lefebvre propõe uma nova forma de estudar o espaço, distanciada das leituras fragmentadas que as diferentes disciplinas (Filosofia, Matemática, Geografia, Linguística) foram realizando.

*É quando o espaço social se deixa de confrontar com o espaço mental (definido pelos filósofos e matemáticos), com o espaço físico (definido pelo prático-sensível e pela percepção da «natureza»), que a sua especificidade se revela.* (Lefebvre, 1986: 36)

Como o título da obra indica, no centro desse projecto encontra-se o conceito de *produção do espaço*. O acto de *produzir o espaço* passa assim a ser sujeito às interrogações do sociólogo, que vai focalizar a questão nas práticas sociais. Observar o espaço significa observar as práticas sociais que o constituem.

*A deslocação da análise, em relação aos especialistas neste domínio, é clara: em vez de insistir sobre o rigor formal dos códigos, «dialectizaremos» a noção. Ela situar-se-á numa rela-*

*ção prática e numa interação dos sujeitos com o seu espaço, com a sua envolvente. Tentaremos mostrar a génese e o desaparecimento das codificações-descodificações. Revelaremos os conteúdos: as práticas sociais (espaciais) inerentes às formas.*

(Idem: 26)

Trata-se de uma proposta que tem pontos de contacto com toda a conceptualização que, desde Durkheim, a sociologia francesa vinha fazendo, mas que se distancia das anteriores pelos níveis de complexidade e de sofisticação que propõe. Por exemplo, no que diz respeito à relação entre o social e o espacial, Lefebvre afasta, logo de início, a hipótese de encontrar correspondências directas:

*Um esquema simplista afasta-se desde já, o da correspondência termo a termo (pontual) entre os actos e os lugares sociais, entre as funções e as formas espaciais. Esse esquema «estrutural», porque é grosseiro, não deixou ainda de estar presente nas consciências e no saber.*

*Gerar (produzir) um espaço social apropriado, no qual a sociedade geradora toma forma apresentando-se e representando-se, embora esta não coincida com ele e o seu espaço seja tanto a sua cova como o seu berço, não se faz num dia. É um «processo». (Idem: 43)*

## Três dimensões em interacção dialéctica

O projecto de trabalho de Lefebvre sustenta-se na elaboração de três conceitos — *prática social*, *representação do espaço* e *espaço de representação* —, concebidos enquanto realidades que se encontram em permanente interacção dialéctica.

A *prática social* engloba a produção e a reprodução dos lugares e dos conjuntos espaciais próprios a cada formação social. Cada membro de uma sociedade é dotado de uma *competência* — espacial — e de uma *performance* — espacial — (no sentido que a linguística dá a estes termos) específicas, que organizam as suas práticas sociais.

As *representações do espaço* estão ligadas às relações de produção e à «ordem» que estas impõem. Implicam a existência de conhecimentos, signos e códigos específicos. Nesse sentido, a teoria reproduz o processo generativo do espaço. Se este é tido como um produto, então os conhecimentos que temos sobre ele estão associados, na medida em que o reproduzem, ao processo de produção do espaço de uma dada sociedade. A prática dos planificadores, dos urbanistas, dos tecnocratas e, por vezes, de artistas mais ligados ao pensamento «científico», está associada a esta dimensão, visto que conceber o espaço pressupõe representá-lo a partir de um determinado sistema de signos. É nesse sentido que o autor — no que foi seguido por uma corrente crítica que, na década de 1990, foi reabilitada por alguns geógrafos americanos pós-modernos<sup>1</sup> — vai des-

---

1 David Harvey, 1989, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Basil Blackwell; e Edward Soja, 1989, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, Verso.

montar as condições de produção do território contemporâneo e acusar o urbanismo — dependente de uma forma específica de representar o espaço, que surge associada a um modo de produção (sociedade) também específico — de homogeneizar o território e de, conseqüentemente, destruir as especificidades locais, dependentes de outras formas de representar o espaço e de outras formas de o produzir.

Os *espaços de representação* estão, para Lefebvre, associados ao cotidiano e ao vivido, ao lado clandestino e subterrâneo da vida social. É aqui que o autor abre espaço para o estudo de dimensões menos evidentes — para Lefebvre o espaço é vivido antes de ser percebido — e, no entanto, absolutamente essenciais, visto que nos permitem chegar a um espaço que se produz e reproduz à margem das grandes obras e que, por isso, também fica à margem das teorias mais globalizantes.

*Os espaços de representação, quer dizer o espaço vivido através das imagens e símbolos que o acompanham, portanto espaço dos «habitantes», dos «utentes», mas também de certos artistas e talvez daqueles que descrevem e crêem só descrever: os escritores, os filósofos. É o espaço dominado, portanto submetido, que tenta modificar e apropriar a imaginação.* (Idem: 49)

A relação entre as três dimensões propostas não é apresentada através de uma qualquer fórmula definitiva, mas antes como uma realidade dependente das sociedades e por isso só perceptível quando investigada.

*Podemos supor que a prática espacial, as representações do espaço e os espaços de representação intervêm de forma diferente na produção do espaço: segundo as suas qualidades e propriedades, segundo as sociedades (modo de produção), segundo as épocas. As relações entre estes três momentos — o percebido, o concebido, o vivido — nunca são nem simples nem estáveis [...]. (Idem: 57)*

## Mudar o espaço é mudar o modo de produção

Para Lefebvre, cada sociedade, cada modo de produção, cria um espaço dominante que lhe é próprio e que se sobrepõe a todos os outros. O espaço social contém — porque lhes atribui lugares específicos — as relações de produção e de reprodução de uma dada sociedade. A passagem de um modo de produção a outro implica assim o aparecimento de novos espaços. Como é que esse processo se desenrola, como é que podemos identificar o aparecimento de novas formas de produção do espaço? Haverá espaços dominados que se vão produzindo, discretamente, nos lugares deixados vagos pelo espaço dominante? Quais são os códigos utilizados para representar e produzir esses novos espaços? Para poder responder a essas questões, Lefebvre avança com a conceptualização de quatro espaços possíveis: o *espaço absoluto*, essencialmente natural até ser ocupado e transformado pelo homem; o *espaço abstracto*, resultante de uma separação entre os processos de produção e de reprodução e em que o espaço ganha uma função instrumental; o *espaço contra-*

*ditório*, que surge das contradições que resultam do espaço abstracto e que revela, por um lado, a sua desintegração e, por outro, o surgimento de novos espaços; o *espaço diferencial*, aquele que realmente temos e que resulta da composição de diferentes lugares.

## Bibliografia

LEFEBVRE, H., 1986, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos (1.<sup>a</sup> ed. 1974).

### Outras referências bibliográficas

COONAERT, M. e GARNIER, J.P., 1994, «Présentation», *Espaces et Sociétés — Actualités de Henri Lefebvre*, 76: 5-11.

DEAR, M., 1994, «Les aspects postmodernes de Henri Lefebvre», *Espaces et Sociétés — Actualités de Henri Lefebvre*, 76: 31-39.

HAMEL, P. e POITRAS, C., 1994, «Henri Lefebvre, penseur de la post-modernité», *Espaces et Sociétés*, 76: 41-58.

## Raymond Ledrut: *Os modos de espacialização*

O trabalho de Raymond Ledrut surge na continuidade das propostas dos autores da escola da Morfologia Social, que ele retoma, critica e desenvolve. Ao propor a noção de *modo de espacialização*, abandona a ideia da existência de uma relação linear entre a organização do espaço e a sociedade e, ao mesmo tempo, introduz, tal como o havia feito Lefebvre, novas dimensões na formulação conceptual do espaço.

### Interrogar a Morfologia Social

Num texto intitulado «Espace et sociétés» (publicado em 1980), Ledrut parte da proposta de trabalho da Morfologia Social — que afirma a existência de uma relação entre as colectividades humanas, o espaço que habitam e as suas identidades colectivas, e que, para ele, corresponde a um dado adquirido —, para depois interrogar as formulações, demasiado simplistas dessa mesma proposta. É essa interrogação que o vai conduzir a uma abordagem que é mais complexa do que as anteriores e que, de algum modo, faz delas uma síntese. Primeiro, introduz a ideia da existência, não de uma sociedade, mas de múltiplas sociedades, ou colectividades, referindo a necessidade de entender o social a partir da observação dessa multiplicidade. Segundo, propõe-se

*distinguir e associar de uma maneira nova a forma (o corpo dos grupos, diria a Morfologia Social), o espaço e as representações*

*espaciais. [...] Não vemos mais as colectividades tendo certas formas espaciais. Não se trata de partir de uma corporalidade, de uma forma material bem determinada, mas de considerar, pelo contrário, esta forma como «produzida» através de processos de constituição da estrutura colectiva que observamos.* (Ledrut, 1980: 5)

A ideia de que o espaço é uma forma produzida está na base da proposta de trabalho de *La révolution cachée* (Ledrut, 1979). Sendo o espaço, tal como o tempo, realidades que não têm existência fora do comportamento dos homens, trata-se então de estudar os mecanismos que os constituem.

*Não há nem espaço nem tempo por si só, quer dizer, existindo fora do comportamento dos homens [...]. O espaço e o tempo são produzidos. Os movimentos a partir dos quais são produzidos — ao mesmo tempo que a sociedade, ela própria, se produz — podem ser chamados espacializações e temporalizações.* (Idem: 122)

*[Estes processos] obedecem a condições gerais tais que podemos falar de Espaço e de Tempo como elementos que aparecem em todas as sociedades, e que têm por todo o lado qualquer coisa de comum.* (Idem: 123)

Trata-se de conceber o espaço como algo inseparável de um conteúdo, sendo este tido como um sistema de operações que integra diferentes dimensões.

*É impossível considerar separadamente os espaços, as suas representações e as individualidades sociais. Eles estão em interação constante.* (Ledrut, 1980: 65)

## As modalidades de produção do espaço

A universalidade da espacialização (enquanto processo comum a todas as sociedades) transcreve-se na particularidade dos *modos de espacialização*, que são próprios de cada sistema social. Segundo ele, um modo de espacialização

*encontra-se no cruzamento antropológico entre o modo concreto dominante das práticas sociais, o modo dominante das representações colectivas e o modo dominante da realização do desejo.* (Idem: 88)

Os diferentes espaços — que, como vimos, resultam por um lado de uma dinâmica processual universal e, por outro, da aplicação de modalidades particulares — distinguem-se pela presença ou ausência de uma série de pares de categorias: forma *vs.* matéria; finito *vs.* infinito; homogêneo *vs.* heterogêneo; interior *vs.* exterior; aberto *vs.* fechado; contínuo *vs.* descontínuo.

## Dois «modos de espacialização» em confronto

O *modo de espacialização contemporâneo* engendra, segundo Ledrut, um espaço formal, infinito, homogêneo, exterior, fechado e contínuo. Estas categorias traduzem-se numa prática social específica. O espaço é tratado como qualquer coisa vazia — em que as coisas estabelecem entre si relações de exterioridade — e por isso é passível de sofrer todas as modificações desejadas: pensamos o espaço como qualquer coisa a que devemos dar forma, e as nossas práticas sociais orientam-se nesse sentido. Num espaço homogêneo e infinito pode-se fazer qualquer coisa em qualquer lugar. É essa a lógica do plano de gabinete, que opera com o apoio de mapas, instrumento de homogeneização por excelência.

*O espaço é para nós a expressão das nossas possibilidades coletivas: simboliza o poder do homem, é ao mesmo tempo o signo e o instrumento de uma capacidade infinita. O espaço reenvia-nos, a cada instante, a imagem do poder, do poder nu, portanto formal e vazio, também.* (Ledrut, 1990: 113)

O espaço «arcaico», por contraponto, era heterogêneo e estabelecia com a comunidade um laço indissociável. Uma casa, um templo ou uma fonte eram coisas materiais que possuíam os seus lugares próprios. Deslocá-los seria interferir na estrutura da própria comunidade. O plano de uma aldeia estava sujeito a constrangimentos profundos que se relacionavam com a representação do cosmos, da sociedade e do espaço, realidades interpenetráveis

(não exteriores) que não podiam ser pensadas isoladamente. Essa relação define outra das suas características: tal como a comunidade, o espaço arcaico era fechado e, portanto, finito.

No texto atrás citado, publicado em 1990, já depois da sua morte, Ledrut aplica o mesmo modelo analítico a mais uma série de espaços possíveis. O carácter demasiado sistemático das propostas é talvez criticável, mas enquanto referência para estudos etnográficos localizados elas revelam-se muito produtivas. Hoje sabemos que a sociedade contemporânea articula múltiplas modalidades espaciais e que o carácter exclusivo dos modos de espacialização de Ledrut não é um facto. Mantém-se no entanto a necessidade de, pelo menos ao nível da abstracção analítica, os isolar, mesmo que a observação etnográfica venha depois a revelar espacialidades muito mais complexas e baseadas na interacção dos modelos propostos. Como veremos, a obra de Jean Rémy e Liliane Voyé avança com propostas que dão conta, justamente, dessas novas espacialidades.

## Bibliografia

- LEDROUT, R., 1990, «L'homme et l'espace», *Histoire des mœurs*, vol. I (col. Encyclopédie de la Pléiade), Paris, Gallimard, pp. 59-114.  
—, 1980, «Espace et sociétés», *Espaces et Sociétés*, 34-35: 3-12.  
—, 1979, *La révolution cachée*, Paris, Casterman.

## Jean Rémy e Liliane Voyé: *A urbanização*

A obra de Jean Rémy e Liliane Voyé *A Cidade: Rumo a Uma Nova Definição?* (edição portuguesa de 1994) integra as propostas teóricas anteriores, ao mesmo tempo que propõe novas abordagens baseadas numa observação atenta das transformações da sociedade contemporânea. Realiza um importante trabalho de síntese que permite aos seus autores recolocar a questão do estatuto do espaço na análise do social. No seguimento de Lefebvre e de Ledrut, Rémy e Voyé defendem o carácter autónomo, e por isso explicativo, do espaço, distanciando-se das propostas durkheimianas, que o faziam depender da organização social.

*Estas três modalidades [sistema social, sistema cultural, sistema de personalidade] de integração do espaço, ao articularem-se entre si, dão lugar a «efeitos de meio» e, portanto, a interdependências que só existem e se podem compreender por meio das suas conexões espaciais. Isto leva-nos a afirmar o estatuto explicativo do espaço e a recusar a ideia de que não passaria de uma mera projecção para o solo de uma realidade social que se constitui com toda a independência para com ele.* (Rémy e Voyé, 1994: 166)

### A mobilidade como critério

Colocando-se numa posição crítica face à oposição rural/urbano, Rémy e Voyé propõem a aplicação de um novo critério

para distinguir dois tipos de modelo espacial: a presença ou a ausência de *urbanização*. A urbanização depende de um elemento, a *mobilidade*, tido como estruturante do espaço e da sociedade.

*Partindo da oposição que, facilmente, a linguagem corrente estabelece entre cidade e campo, o tema mostrará como a urbanização — entendida enquanto processo que integra a mobilidade espacial na vida quotidiana — conduz a uma redefinição da incidência dos modos de territorialidade nas formas sociais de troca e de estruturação das relações de força.* (Idem: 13)

Assim, podem existir cidades urbanizadas e cidades não urbanizadas, tal como aldeias urbanizadas (ou pelo menos em via de urbanização) e aldeias não urbanizadas, ou, dentro de uma cidade, bairros mais ou menos urbanizados.

## Aldeias e cidades não urbanizadas

As situações não urbanizadas correspondem ao *espaço-território*, que se caracteriza pela existência de uma vida social organizada com muito pouca mobilidade espacial. A habitação, o lugar de trabalho e o lugar de lazer concentram-se num espaço restrito de interconhecimento. O bairro tradicional, mesmo quando situado no interior de uma grande cidade, mantém um estilo de vida que corresponde ao modelo não urbanizado.

*Com uma morfologia e uma função social diferentes das da aldeia, a cidade não urbanizada revela-se, no entanto, próxima da aldeia na estruturação da vida quotidiana. A sua especificidade funcional assenta no facto de ser o lugar de estruturação de vários campos de actividade e de articulação entre esses campos. (Idem: 37)*

*Nas cidades urbanizadas que conhecemos é relativamente frequente encontrarmos ainda hoje alguns bairros antigos que embora oferecendo às vezes um cruzamento de populações de meios espaciais diferentes são, geralmente, bairros com predominância de cultura popular, i.e., de uma cultura que, de algum modo, é um vestígio de um modo de vida anterior, não marcado pelos efeitos da urbanização e pouco sensível a ela. [...] Por outro lado, nesses bairros, a solidariedade de vizinhança funciona ainda frequentemente, e as portas para a rua, muitas vezes entreabertas, testemunham essa confiança recíproca [...]. A população desses bairros pode assim viver a poucos passos dos lugares mais animados da cidade e dos equipamentos mais desenvolvidos da urbanização dessa mesma cidade, sem, contudo, os utilizar para além do estritamente necessário e sobretudo sem ser atraída por eles. (Idem: 99-100)*

Com esta proposta, Rémy e Voyé demonstram que o volume, a densidade e a heterogeneidade (aquilo a que chamam morfologia sociodemográfica da Escola de Chicago) não são factores determi-

nantes do modo de vida urbano. É preciso que a mobilidade, pensada como uma componente funcional, se venha juntar às características citadas para então se passar à situação urbanizada.

## Aldeias e cidades urbanizadas

O processo de urbanização traduz-se numa progressiva diferenciação, resultante da mobilidade quotidiana, dos espaços de habitação, trabalho e lazer.

*Na medida em que várias funções estão instaladas em bairros especializados, já não é possível para a população satisfazer o conjunto das suas necessidades ficando no mesmo lugar. Deve, daqui por diante, deslocar-se, e isso tanto mais quanto deseja utilizar os equipamentos múltiplos e diversos que o meio urbano oferece. A mobilidade torna-se, portanto, condição de adaptação e de participação na vida urbana. A sua significação torna-se positiva, ao passo que [...] era negativamente entendida nos meios pré-urbanizados, onde constituía um factor de desorganização. (Idem: 74)*

A especialização espacial, e a mobilidade a que obriga, vai repercutir-se sobre os sistemas sociais, culturais e de personalidade (estudados para cada um dos modelos apresentados), dando forma a um estilo de vida próprio.

*Uma diferença maior distingue as situações não urbanizadas do que se passa na cidade urbanizada. Nesta última, com efeito, os sistemas social, cultural e da personalidade já não se integram segundo um processo uno e único: já não é a relação interpessoal, é doravante o projecto individual que vai desempenhar um papel transversal aos três sistemas. (Idem: 97)*

O acesso à mobilidade é no entanto desigual. Depende de condições materiais e culturais, e por isso a cidade urbanizada deixa uma parte da sua população no exterior desse sistema de vida. Uns por opção e outros por exclusão.

*Chega-se, pois, à produção daquilo que se poderia designar por «espaço móvel», no qual são os grupos sociais que o produzem e que dele se apropriam a encontrarem-se em situação de poder. Pode dizer-se, com efeito, que a capacidade de mobilidade é uma condicionante da participação no meio urbano.*

*Põe-se um problema na medida em que esta capacidade não pertence a toda a gente de forma igual: ao lado das diferenças ligadas à idade e à saúde, a capacidade de mobilidade está, com efeito, estreitamente ligada quer à capacidade financeira dos indivíduos, quer, e talvez ainda mais, a uma certa capacidade cultural que desenvolve ou limita as exigências de um enraizamento espacial concreto e estável. (Idem: 74-75)*

Quanto às aldeias urbanizadas, transformam-se progressivamente em espaços dependentes do exterior (nomeadamente das

idades mais próximas) e passam a permitir um novo estilo de vida em que a mobilidade quotidiana coloca os seus habitantes em relação constante com o exterior.

## Bibliografia

RÉMY, J. e VOYÉ, L., 1994, *A Cidade: Rumo a Uma Nova Definição*, Lisboa, Afrontamento (1.<sup>a</sup> ed. 1992).

**PROPOSTAS PARA UM NOVO  
CAMPO DISCIPLINAR:  
A ANTROPOLOGIA DO ESPAÇO**



Na introdução que escreveu, em 1983, para a obra *Anthropologie de l'espace*, publicada por Françoise Paul-Lévy e Marion Segaud, Paul Blanquart<sup>1</sup> justifica o seu interesse para um público preocupado com a necessidade de criar um novo tipo de relação entre os cidadãos e o meio envolvente. Uma relação que, segundo ele, deve basear-se numa atitude crítica, capaz de entender os mecanismos que conduziram a uma envolvente espacial que nos é frequentemente opaca e estranha. Isto significa que Blanquart, e supostamente o público a que se dirige, reconhece a existência de uma situação de crise, e que é essa situação que justifica a necessidade de encontrar, numa abertura disciplinar que leve ao confronto com outras culturas, respostas para a construção de uma nova relação entre as pessoas e os espaços em que vivem. Esse pressuposto baseia-se numa ideia que tem origem no pensamento crítico da arquitectura e do urbanismo divulgado na década de 1970 e que defende a existência de uma oposição (por vezes formulada de maneira simplista) entre espaços

---

1 Paul Blanquart era então director do Centre de Création Industrielle do Centre Georges Pompidou, que publicava a colecção «Alors». Nela surgiu também, em 1984, uma obra notável, onde as questões da arquitectura são equacionadas em diálogo com as ciências sociais: H. Raymond, *L'Architecture, les aventures spatiales de la raison* (col. Alors), CCI/CGP, Paris.

resultantes de técnicas de planeamento uniformizantes e, por isso, distantes das especificidades culturais das comunidades que os habitam, e espaços construídos em simbiose com a cultura das respectivas comunidades. A obra de Edward T. Hall *The Hidden Dimension*, de 1966, ao criticar os pressupostos princípios universais do urbanismo moderno, teve um papel relevante na construção desse pensamento, acabando por assumir quase a forma de um manifesto. Nela, a proposta de constituição de uma Antropologia do Espaço surge já associada a essa necessidade de repensar as formas de produção do espaço preconizadas pelo Ocidente. A argumentação de Blanquart, quase duas décadas depois, segue a mesma lógica: defende a observação do espaço dos outros como prática intelectual indispensável para criar distanciamento face ao nosso próprio espaço.

*Ora, esse olhar, através do qual o Ocidente pode hoje ver-se do exterior de forma a relativizar-se, existe: é o da antropologia, disciplina que se formou para compreender outras sociedades. E se chamamos espaço ao conjunto das relações que unem os indivíduos ao seu meio envolvente, compreendemos o interesse de uma Antropologia do Espaço para avançar na solução eventual dos nossos problemas actuais.* (Blanquart: 8)

Dado o quadro intelectual e institucional em que a obra se inseriu, podemos ler a sua publicação como um sinal de abertura de um meio profissional por vezes arredado das questões antropológicas a um discurso que, se escutado numa postura que também

ela deve ser crítica, se poderá revelar, para aqueles que têm por função actuar no complexo processo de produção do espaço contemporâneo, produtivo<sup>1</sup>.

*Não é que se trate de voltar globalmente atrás (até porque a maioria desses mundos antigos, fechados e cheios de interditos, deviam ser terrivelmente opressores), nem de aí ir buscar — o arquitecto por exemplo — receitas formais, o que seria um esteticismo voluntarista contra o qual os autores nos colocam de sobreaviso. Mas trata-se de nos familiarizarmos com um olhar antropológico sobre nós próprios e sobre as nossas obras, olhar que, não dissociando o técnico, o social e o simbólico, nos ajuda a inventar novos espaços mais humanos.* (Idem: 12)

Em 2003 surgiu, nos Estados Unidos da América, *The Anthropology of Space and Place, Locating Culture*, uma colectânea de textos editada por Setha M. Low e Denise Lawrence-Zúñiga, que, de algum modo, cumpre, num outro contexto temporal e intelec-

---

1 Em 2007, Marion Segaud publicou uma segunda obra, denominada *Anthropologie de l'espace — habiter, fonder, distribuer, transformer* (Armand Colin, Paris). Nela se torna claro que a autora concebe o terreno de acção da Antropologia do Espaço numa relação estreita com a prática da arquitectura. Foi também essa a perspectiva que deu forma, sobretudo durante os anos de 1990, às redes de investigadores e docentes que na Europa trabalharam na construção teórica e institucional do campo disciplinar. No caso dos EUA — não obstante a relação com a arquitectura também estar presente, tanto do ponto de vista institucional como teórico —, a afirmação da Antropologia do Espaço fez-se mais no interior do diálogo da produção teórica antropológica com o pensamento crítico pós-moderno.

tual, a mesma função da de Paul-Lévy e Segaud: (re)funda o campo disciplinar ao mesmo tempo que delimita os seus novos contornos. Neste caso, já não se trata tanto de conhecer os espaços dos outros para produzir um olhar crítico sobre os nossos (visto que num mundo pós-colonial e global essa oposição, central para a anterior formulação, deixou de fazer sentido), mas antes de construir um olhar crítico e responsável sobre todos os espaços.

*Estudos sobre questões fronteiriças e migração, nação e identidade, fenómenos multi-situados e globais, turismo e autenticidade, segregação de raça/classe/género através da arquitectura, do planeamento e do design chamam a atenção de antropólogos equipados com novos enquadramentos conceptuais para a necessidade de levar em linha de conta as suas dimensões espaciais. Este interesse pelo espaço e pelo lugar não é acidental: é necessário para entender o mundo que estamos a produzir e para inserir a nossa disciplina no âmago do debate social e político.* (Low e Lawrence-Zúñiga, 2003: 2)

## Edward T. Hall: EUA, anos de 1960

Em 1966, Edward T. Hall publicou um livro intitulado *The Hidden Dimension* (versão portuguesa de 1986). Num dos capítulos, dedicado à definição de modelos de organização espacial, surge, logo no título, a expressão «Antropologia do Espaço». Hall iniciou assim um novo campo de trabalho, que se deveria organizar a partir da sua proposta de considerar as determinações culturais das formas de viver e conceber o espaço. Embora a Antropologia do Espaço, tal como posteriormente tomou forma nas suas versões europeia e americana, se tenha distanciado da proposta inicial de Hall, ela manteve-se fiel a essa ideia de base.

Hall trabalha na interface entre a antropologia e a etologia e, no essencial, afirma a especificidade cultural das modalidades individuais de processar a informação que tem origem nas «experiências», nomeadamente naquelas que têm a ver com o espaço.

*[...] indivíduos pertencentes a culturas diferentes não só falam línguas diferentes, mas, o que é sem dúvida mais importante, habitam mundos sensoriais diferentes.* (Hall, 1978: 15)

É nessa perspectiva fenomenológica que propõe um neologismo — o termo *proxémia* — que, segundo ele, designa um projecto de trabalho que descreve e compara os diferentes tipos de uso que o homem faz do espaço, tido como um produto cultural específico. Segundo Hall, os homens, tal como os animais, possuem um mecanismo universal que organiza as distâncias dos relaciona-

mentos interpessoais, mas, no caso dos homens, a determinação, para cada contexto, das medidas dessas mesmas distâncias, é de origem cultural. Segundo Hall, quatro distâncias, cada uma com dois tipos de modalidades (próxima e distante), são suficientes para estudar as diferentes proximidades: distância íntima, distância pessoal, distância social e distância pública. São concebidas como camadas sucessivas de uma bola que nos envolve e protege. O facto de as referidas distâncias serem culturalmente construídas pode resultar, em situações de relacionamento intercultural, numa dificuldade de comunicação.

#### Distância íntima

*A esta distância particular, a presença do outro impõe-se e pode mesmo tornar-se invasora pelo seu impacto sobre o sistema perceptivo. A visão (frequentemente deformada), o cheiro e o calor do corpo do outro, o ritmo da sua respiração, o cheiro e o sopro do seu hálito constituem em conjunto os sinais irrefutáveis de uma relação directa com outro corpo.*

(Idem: 147)

#### Distância pessoal

*O termo «distância pessoal», que devemos a Hediger, designa a distância fixa que separa os membros das espécies sem-contacto. Podemos imaginá-la sob a forma de uma pequena esfera protectora, ou bola, que um organismo criaria à volta de si para o isolar dos outros.* (Idem: 150)

## Distância social

*Os detalhes visuais íntimos da cara já não são perceptíveis e ninguém toca, nem é esperado que toque, o outro, salvo se fizer um esforço particular.* (Idem: 152)

## Distância pública

*Produzem-se muitas transformações sensoriais importantes quando se passa das distâncias pessoal e social para a distância pública, situada fora do círculo em que o indivíduo está directamente implicado.* (Idem: 155)

Segundo Hall, é na universalidade destas distâncias que podemos encontrar a origem do conceito de esfera pública, tal como ele aparece formulado na Europa e nos Estados Unidos da América.

## Bibliografia

HALL, E., 1978, *La dimension cachée*, Paris, Seuil (1.<sup>a</sup> ed. 1966).

Françoise Paul-Lévy e Marion Segaud:

França, anos de 1980

Pela sua organização interna, dividida em capítulos que fazem, ao mesmo tempo, uma proposta de sistematização conceitual e uma organização de fragmentos de textos que as autoras convocam para a constituição do campo disciplinar proposto, a obra de Paul-Lévy e Segaud é, ainda hoje, um útil instrumento de trabalho<sup>1</sup>. Farei a sua apresentação através do resumo das noções que abrem cada capítulo, ou seja, da organização conceptual dos textos proposta pelas autoras.

O primeiro capítulo dedica-se à noção de *limite*. Para as autoras é a construção de limites que permite particularizar o espaço e, consequentemente, dar-lhe sentido.

*Todas as sociedades têm, com efeito, de lidar com a extensão, quer dizer que todas estão situadas no espaço, num espaço que elas particularizam e que as particulariza.* (Paul-Lévy e Segaud, 1983: 28)

*[...] na medida em que o dispositivo simbólico não pode «funcionar» sem a noção de descontínuo, sem a noção de um limite, na medida igualmente em que toda a organização espacial requer a descontinuidade, requer o uso e o jogo dos li-*

---

1 A bibliografia utilizada é, no essencial, aquela que se encontrava disponível em França, pelo que a obra não integra a produção científica publicada em outras línguas.

*mites, propomos considerar a delimitação como um elemento fundamental na constituição e representação dos sistemas espaciais das sociedades.* (Idem: 35)

A questão da particularização do espaço conduz à das identidades culturais e ao papel do espaço na sua constituição.

*Quando Lévi-Strauss assinala que bastou que os missionários salesianos obtivessem a transferência espacial dos Bororo das suas aldeias circulares para uma aldeia de tipo europeu para que estes se convertessem ao cristianismo, obriga-nos a considerar que as organizações espaciais são o garante da identidade social e cultural e asseguram a sua reprodução.* (Idem: 29)

Estamos talvez perante a ideia mais forte da Antropologia do Espaço e, ao mesmo tempo, perante a ideia que, para ser operacionalizada, obriga a maiores esforços metodológicos e analíticos. Trata-se de saber quais são, e como se estudam, os mecanismos que ligam o espaço ao social e ao cultural, por forma a constituir as identidades.

*A relação com o espaço é assim, poderíamos dizer, universalmente garante da particularidade das identidades. O que quer dizer que a «dimensão espacial» não pode ser apreendida directamente; ela só se manifesta na intimidade dos sistemas e das estruturas sociais, na intimidade dos dispositivos simbólicos, e não pode manifestar a sua universalidade senão*

*tornando evidentes as operações que, comparadas todas as sociedades, poderíamos tomar por universais.* (Idem: 30)

O segundo capítulo trata da noção de *orientação*. Se os limites permitem organizar, tornando-o descontínuo, o espaço, a orientação é necessária sempre que nos deslocamos no espaço. A etnografia mostra que as culturas produziram diversos sistemas de orientação e que por vezes estes são também sistemas que estão na base da fundação/construção dos territórios. Ambos se socorrem de pontos de referência diversos, como o céu, o correr dos rios e as formas simbólicas associadas aos mitos de fundação.

O terceiro capítulo dedica-se à questão das *inscrições sociais* no espaço. A organização do espaço contém informações várias. Por um lado, ajuda o etnógrafo a interpretar a sociedade em estudo, dada a homologia entre a organização do espaço e a da sociedade, por outro, e é este o sentido essencial do texto das autoras, o espaço contém indicações que orientam os comportamentos dos actores.

O quarto capítulo intitula-se *reformulações* e trata das formas de agir, através de operacionalidades diversas, no sentido de produzir, transformando-o, o espaço.

*Só as operações sobre o espaço nos interessam; operações que nós mostrámos que terminam naquilo a que chamámos a produção do espaço.* (Idem: 245)

Essa produção tem múltiplos actores e múltiplas dinâmicas, revelando-se por isso um complexo objecto de estudo.

*Transformações voluntárias rápidas, transformações mais insidiosas e progressivas, resistências e adaptações, reacções (no sentido que a química dá a este vocábulo — isto é, pôr em evidência novas substâncias —, todas essas manifestações que ganham sentido através das práticas dos actores sociais provêm do contacto entre espacialidades heterogêneas. Pelas suas múltiplas estratégias, indivíduos e grupos mostram a sua perpétua procura, tendo em vista fazer do espaço o seu habitat. (Idem: 247)*

O quinto e último capítulo refere-se aos duplos do espaço, ou seja, às formas de o *representar* e *figurar*. É neste capítulo que se retomam algumas das questões que manifestamente preocupavam Paul Blanquart, autor da Introdução, e que permitem fazer a ligação entre o discurso antropológico e as práticas (e os discursos que as sustentam) dos arquitectos, *designers* e urbanistas. Que lógicas de representação estão por detrás das formas de produção actual do espaço? Em que medida a operacionalidade ocidental se universalizou, destruindo todas as outras e produzindo espaços inadaptados aos seus habitantes?

*Pôr em evidência o «espaço de representação» é mostrar que a nossa sociedade utiliza uma figuração do espaço que a diferencia de outras sociedades que não a possuem de todo, que ela a utiliza para fins práticos, e que esse facto tem consequências universais, porque ela tende a impor-se à escala do globo. Transformado numa espécie de esquema mental na consciên-*

*cia ocidental, esse espaço de representação torna-se uma referência universal para todas as operações sobre o espaço.*

(Idem: 305-305)

## Bibliografia

PAUL-LÉVY, F. e SEGAUD, M., 1983, *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre Georges Pompidou/CCI.

**Setha M. Low e Denise Lawrence-Zúñiga:  
EUA, anos de 2000**

No fim da introdução à colectânea *The Anthropology of Space and Place, Locating Culture*, as suas autoras, Setha M. Low e Denise Lawrence-Zúñiga, fazem uma discreta referência aos acontecimentos do dia 11 de Setembro de 2001. Nesse dia, todos percebemos que o mundo já não era, definitivamente, o mundo que havíamos conhecido. Alguns de nós, por formação ou interesse pessoal, estávamos mais atentos às formulações conceptuais que tentavam entender, por via do estudo do espaço, o que estava a acontecer, mas o confronto com os factos, na sua irredutível e dramática realidade, obrigou-nos a perceber que havia ainda muita coisa a repensar. Foi nesse contexto de renegociação com o mundo — que havia começado já nas décadas de 1980-1990 — que surgiu uma boa parte das obras que ajudaram a reconfigurar o terreno da Antropologia do Espaço. A selecção de textos<sup>1</sup> apresentada por Low e Lawrence-Zúñiga é hoje particularmente útil, porque permite que os seus leitores refaçam o percurso conceptual e metodológico que, nas últimas décadas, transformou o espaço num conceito nuclear para o pensamento sociocultural. Esse percurso dependeu daquilo a que anteriormente chamei «a autonomização do espaço» (cf. p. 45): tal como aconteceu com outras disciplinas, a antropologia deixou de considerar as dimensões espaciais da cul-

---

1 Os textos foram escolhidos entre aqueles que estavam disponíveis em língua inglesa, pelo que o percurso traçado é o percurso da academia anglófona.

tura apenas como um *background*. Com essa alteração dos pressupostos analíticos, o facto, sempre reconhecido pela antropologia, de todas as práticas culturais serem localizadas no espaço ganhou sentidos mais complexos.

*Isto é, os antropólogos estão a repensar e a reconceptualizar o seu entendimento da cultura em termos de espacialização.*

(Low e Lawrence-Zúñiga, 2003: 1)

O percurso de alteração teórica esteve associado ao aparecimento, desenvolvimento e afirmação de algumas temáticas de trabalho que se revelaram indissociáveis da questão espacial. Entre elas, as autoras identificaram seis que consideraram ser «as mais excitantes e prometedoras das direcções que actualmente têm vindo a ser exploradas» (Idem: 1): espaços incorporados (*embodied spaces*), espaços identificados por género (*gendered spaces*), espaços inscritos (*inscribed spaces*), espaços disputados (*contested spaces*), espaços transnacionais (*transnational spaces*) e tácticas espaciais (*spatial tactics*).

A noção de *espaços incorporados* permite trabalhar em conjunto dimensões que foram frequentemente individualizadas e, consequentemente, separadas: o corpo enquanto entidade física e biológica, enquanto experiência vivida, enquanto centro para o agenciamento ou enquanto posicionamento para falar e agir sobre o mundo.

*O espaço incorporado é o local onde a experiência humana e a consciencialização assumem forma material e espacial.*

[...] *é apresentado como um modelo para entender a criação do lugar, através da orientação espacial, do movimento e da linguagem.* (Idem: 2)

A noção de *espaços identificados por género* parte da clássica noção de género, que, no essencial, se refere às diferentes interpretações culturais das visíveis diferenças físicas, anatómicas ou de desenvolvimento entre machos e fêmeas. É um campo de trabalho subsidiário dos denominados estudos de género, que surge da necessidade de estudar o papel que o espaço assume nos mecanismos de construção das identidades de género.

*Nós definimos «espaços identificados por género» para neles incluir os locais específicos que as culturas investem com significados de género, sítios em que ocorrem experiências sexualmente diferenciadas ou sítios que são usados estrategicamente para enformar identidades e produzir e reproduzir relações assimétricas de género, poder e autoridade.* (Idem: 7)

A casa surge como um dos espaços em que a questão da construção das identidades de género se apresenta de forma mais óbvia. A clássica oposição entre público/privado dobra recorrentemente a oposição masculino/feminino, e por isso a casa, percebida como o lugar da privacidade, é frequentemente trabalhada quando o assunto em causa é o da construção das identidades femininas.

A noção de *espaços inscritos* pretende dar conta da proposta clássica de associar os processos de construção de identidades ao es-

paço. Tal como vimos anteriormente (cf. pp. 22-27), a construção dos lugares depende desses mecanismos de inscrição que produzem ligações indissociáveis entre os espaços e os processos de construção das identidades. Esta temática focaliza-se naquilo que muitos autores definem como sendo a relação fundamental estabelecida entre os homens e o meio envolvente: inscrever espaços quer dizer deixar «escrita», de forma significativa, a história da presença dos homens num determinado meio ambiente.

*Nesta secção estamos interessadas no modo como as pessoas criam as relações de sentido com os locais que ocupam, no modo como atribuem sentido ao espaço e transformam «espaço» em «lugar». (Idem: 13)*

*[...] as relações entre as pessoas e as suas envolventes implicam mais do que atribuir sentido ao espaço. O processo envolve o reconhecimento e a elaboração cultural das propriedades percebidas dos meios envolventes, em formas que são elaboradas mutuamente através de narrativas e de práticas. (Idem: 14)*

Essas relações de sentido são, porque a sociedade também o é, necessariamente diversificadas, e em muitas situações a diversidade associa-se às lógicas de produção da desigualdade social. A disputa em torno do espaço surge sempre que este é investido, em simultâneo, por grupos que vivem entre si situações de conflito.

*Definimos «espaços disputados» como sendo localizações geográficas onde os conflitos — que tomam a forma de oposição, confrontação, subversão e/ou resistência — mobilizam actores cujas posições sociais resultam de formas diferenciais de controlo dos recursos e de acesso ao poder. (Idem: 18)*

Os *espaços transnacionais* são aqueles que resultaram das transformações espaciais de carácter global, transnacional e translocal, produzidas pelo capitalismo tardio e focalizadas na mobilidade das pessoas. Nesse sentido, as autoras identificam três formulações, referentes a três tipos de espaços, que permitem compreender as transformações das últimas décadas: os *espaços globais* resultam da lógica da economia global que transforma os espaços locais homogeneizando-os e desterritorializando-os. O entendimento das lógicas económicas e políticas e das suas repercussões sobre o espaço é aqui central. Os *espaços transnacionais* são pensados a partir das pessoas que se deslocam. O que está em causa são os novos tipos de relações territoriais resultantes da mobilidade transnacional. Finalmente, os *espaços translocais* equacionam as transformações dos espaços locais e as novas relações sociais resultantes da globalização, bem como o fim do isomorfismo entre espaço, lugar e cultura.

*Esse processo de globalização cultural cria novos espaços translocais e formas de cultura pública embebidas na imaginação de pessoas que dissolveram as noções de territorialidade assentes no Estado. (Idem: 25)*

Por último, a temática das *táticas espaciais*. A expressão tem origem na obra de Michel de Certeau (1990), que demonstrou como, no seu quotidiano, as pessoas usam (praticam) o espaço de forma a sabotar as formas de controlo social que nele estavam previamente inscritas. Apesar da pertinência desta perspectiva, que coloca a possibilidade e a vontade da acção do lado do cidadão comum, a maioria dos textos que incluem esta temática parte do princípio de que a pressuposta neutralidade do espaço serve para ocultar relações de poder:

*Com «táticas espaciais» referimo-nos ao uso do espaço como uma estratégia e/ou técnica de poder e de controlo social.*

(Supra: 30)

Essa perspectiva crítica associa uma parte dos trabalhos mais significativos e influentes de autores franceses (como sejam Foucault, Baudrillard, Deleuze e Lefebvre) à produção americana pós-moderna que neles se inspirou (Soja, Jameson, Harvey e Davis, entre outros). As formas urbanas que mais foram sujeitas a essas desmontagens críticas foram aquelas que, de uma forma ou de outra — mais real ou mais simulada —, se inscreveram numa opção de isolar, recintando, partes da cidade.

*Nas comunidades fechadas, todas as táticas espaciais discutidas são praticadas alternativamente: pelos residentes (através do discurso do medo, do controlo espacial e da ideologia legitimadora); pelos trabalhadores (através dos seus movi-*

*mentos diários e erráticos e locais de trabalho); pelos arquitectos (através dos seus projectos e da concepção de enclaves, que criam os ambientes fechados); e pelos empresários, que produzem essas paisagens para consumo popular. (Idem: 36)*

## Bibliografia

LOW, Setha M. e LAWRENCE-ZÚÑIGA, Denise, 2003, *The Anthropology of Space and Place, Locating Culture*, Malden/Oxford/Carlton/Berlim, Blackwell.

## Outras referências bibliográficas

DE CERTEAU, M., 1990, *L'invention du quotidien — 1. Arts de faire*, Paris, Folio (1.<sup>a</sup> ed. 1980).



**PROPOSTAS DE TRABALHO  
PARA UM NOVO ESPAÇO**



A tentativa de institucionalizar, no interior da academia francesa, o campo disciplinar da Antropologia do Espaço surgiu, como vimos, no início dos anos de 1980. Na mesma altura, e sobretudo nos Estados Unidos, iniciava-se a divulgação de um pensamento crítico que, ao mesmo tempo que tentava aproximar a antropologia de um mundo sujeito a transformações significativas, levava a cabo uma progressiva e minuciosa desmontagem daqueles que foram, ao longo do tempo, os contextos de produção do pensamento antropológico. Essa postura crítica acabou por atingir os fundamentos mais clássicos da Antropologia do Espaço, levando a que se iniciasse um trabalho de desconstrução de uma parte do património intelectual que havia sido convocado para legitimar a sua existência. Desconstruir a ideia de lugar apareceu então como uma tarefa prioritária, levada a cabo em paralelo com a de formular novas proposições, mais adaptadas às problemáticas contemporâneas. Como vimos, quando surge, em 2003, a obra de Low e Lawrence-Zúñiga já integra esse esforço de problematização que teve lugar sobretudo na academia americana. Neste módulo começarei por apresentar quatro ideias de espaços — as *heterotopias*, os *não-lugares*, as *multilocalidades* e as *ethnoscapes* — que foram,

nas últimas duas décadas, referências inspiradoras, e que se tornaram entretanto incontornáveis. Finalizarei com uma breve referência à contribuição dada pelo campo da Antropologia Digital para a compreensão dos relacionamentos que as pessoas estabelecem actualmente com os múltiplos e diferentes espaços (sejam eles *reais* ou *virtuais*) onde decorrem as suas vidas.

## Michel Foucault: *As heterotopias*

Em 1967, um ano depois de ter publicado *Les mots et les choses*, Michel Foucault proferiu uma conferência denominada «Des espaces autres», que se manteve inédita até à sua publicação, primeiro em alemão e depois na versão original em francês, em 1984. Nessa conferência, de espantosa clarividência e actualidade, Foucault formula algumas das questões que o levaram à posterior realização da obra *Surveiller et punir* (publicada em 1975), um texto fundamental para equacionar a questão das relações entre espaço e poder. Na referida conferência, para lá de afirmar a supremacia do espaço, num tempo em que o tempo já não é mais um vector de organização do pensamento, Foucault propõe uma nova figura espacial, a da *heterotopia*, que se viria a revelar produtiva para a interpretação de uma vasta informação etnográfica.

### Um espaço de «colocação»

Depois de fazer uma breve arqueologia da experiência ocidental do espaço, Foucault centra-se no espaço contemporâneo, que, segundo ele, é um espaço de *colocação* (emplacement).

*A colocação define-se pelas relações de vizinhança entre pontos ou elementos; formalmente, podemos descrevê-los como séries, árvores, quadrículas [...]. De uma forma ainda mais concreta, o problema do lugar ou da colocação*

*põe-se para os homens em termos de demografia: e este último problema da colocação humana não é simplesmente a questão de saber se haverá lugar suficiente para o homem no mundo — problema que é finalmente muito importante — é também o problema de saber que relações de vizinhança, que tipo de armazenamento, de circulação, de controlo, de classificação dos elementos humanos, devem reter-se de preferência em tal ou tal situação, para atingir tal ou tal fim. Estamos numa época em que o espaço se nos dá sob a forma de relações de colocação.* (Foucault, 1984a: 5)

A partir desta formulação de carácter geral, Foucault avança com a ideia de que vivemos num espaço que se organiza a partir de um conjunto de relações que definem colocações irreduzíveis e absolutamente não sobreponíveis. As diferentes lógicas de colocação dão forma a lugares diversos (*emplacements*) que é necessário descrever e compreender. Por exemplo, os lugares de passagem (ruas, comboios), os lugares de paragem provisória (cafés, cinemas, praias) ou os lugares de repouso (casa, quarto).

## As heterotopias

Uma vez afirmada a variedade das relações que constituem os lugares, Foucault passa a descrever os lugares que lhe interessa estudar: têm a propriedade de se encontrar em relação com todos os outros, ao mesmo tempo que suspendem, neutralizam e invertem

o conjunto de relações que esses outros espaços manifestam. Os primeiros são as *utopias*, espaços que não têm lugar real.

*São os espaços (emplacements) que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia directa ou invertida. É a própria sociedade perfeccionada, ou é o inverso da sociedade, mas, de qualquer forma, essas utopias são espaços, fundamentalmente, essencialmente irreais.*

(Idem: 6)

Os segundos são utopias realizadas. Espaços em que os outros espaços existentes no interior da cultura a que pertencem são representados, contestados e invertidos. Por oposição às utopias, as *heterotopias* são lugares que estão fora de todos os lugares, mas que no entanto são localizáveis. Têm características comuns, que Foucault, numa tentativa de isolar o seu objecto de trabalho, descreve ao longo do texto.

O primeiro princípio enunciado diz respeito à universalidade das heterotopias: todas as sociedades possuem heterotopias, embora com formas diferentes. As sociedades ditas primitivas possuem as *heterotopias de crise*.

*Há lugares privilegiados ou sagrados ou interditos, reservados aos indivíduos que se encontram, em relação à sociedade, e ao meio humano em que vivem, em estado de crise. Os adolescentes, as mulheres menstruadas, as mulheres em parto, os velhos, etc.* (Idem: 7)

Na nossa sociedade as heterotopias de crise têm desaparecido, mas ainda aparecem lugares que manifestam as suas características: o colégio, o serviço militar, os hotéis das viagens de núpcias, eram (são) lugares que representaram o papel das heterotopias de crise. Foram substituídas pelas *heterotopias de desvio*, os lugares onde hoje se colocam os indivíduos com um comportamento fora das normas exigidas. Casas de repouso, hospitais psiquiátricos, prisões e lares de terceira idade. A obra *Surveiller et punir* vai justamente fazer a arqueologia da prisão e mostrar que não se trata de um espaço isolado, mas antes de um espaço que só pode ser compreendido quando pensado em conjunto com toda uma série de lugares de encarceramento (casas de correcção, asilos, instituições de caridade).

*[A prisão] constituiu-se no exterior do aparelho judiciário, quando se elaboraram, em todo o corpo social, os procedimentos para repartir os indivíduos, fixá-los e distribuí-los socialmente, classificá-los, retirar-lhes o máximo de tempo e o máximo de forças, codificar o seu comportamento contínuo, mantê-los numa visibilidade sem falhas, formar à sua volta todo um aparelho de observação, de registo e de anotação, constituir sobre eles um saber que se acumula e se centraliza.* (Foucault, 1984b: 233)

O segundo princípio afirma que uma mesma sociedade pode, ao longo do tempo, fazer funcionar uma heterotopia de formas diferentes. O cemitério é apresentado como exemplo. Até ao fim do século XVIII, situava-se no coração das povoações, ao lado da

igreja. A partir do século XIX, sai da cidade para ocupar espaços periféricos. Com a denominada dessacralização da sociedade, o cemitério deixa de constituir o «vento sagrado e imortal da cidade», para dar forma a uma «outra cidade», exterior, mas com a qual cada família, por via do culto dos mortos, mantém relações.

O terceiro princípio afirma que as heterotopias têm o poder de justapor, num só lugar real, vários espaços que são por si só incompatíveis. É o caso do teatro, do cinema e do jardim.

Quarto princípio: as heterotopias estão frequentemente associadas a cortes do tempo. Aquilo a que por simetria Foucault chama de heterocronias. O cemitério é um bom exemplo. Mas há ainda, no que diz respeito à acumulação do tempo, os museus e as bibliotecas e, no que diz respeito à sua suspensão, os lugares de festa, como as feiras e as aldeias de férias.

O quinto princípio refere-se ao duplo sistema de abertura e fechamento, que por um lado permite o seu isolamento, mas que, por outro, as torna penetráveis. O motel americano, que abriga e esconde a sexualidade ilegal, é um exemplo revelador.

O último princípio refere-se à função das heterotopias. Numa primeira versão elas criam um espaço de ilusão, que denuncia, como se ele fosse ainda mais ilusório, o espaço real, os espaços em que a vida real está confinada. Terá sido o caso dos bordéis. Na segunda versão, criam um outro espaço, real, tão perfeito, metódico e arranjado quanto o nosso é desordenado, improvisado e desarrumado. Terá sido por vezes o caso das colónias.

Para terminar, Foucault apresenta-nos o navio como sendo a heterotopia por excelência.

*Bordéis e colónias são dois tipos extremos de heterotopias. E se pensarem que no fim de contas o barco é um bocado de espaço flutuante, um lugar sem lugar, que vive por si próprio, que está fechado sobre si próprio e que ao mesmo tempo é deitado ao infinito do mar e que de porto em porto, de margem em margem, de bordel em bordel, vai até às colónias procurar o que elas guardam de mais precioso nos seus jardins, compreendem porque é que o barco foi para a nossa civilização, desde o século XVI até aos nossos dias, não apenas, evidentemente, o maior instrumento de desenvolvimento económico [...] mas a maior reserva de imaginação. O navio é a heterotopia por excelência. Nas civilizações sem barco, os sonhos esgotam-se, a espionagem substitui a aventura e a política os corsários.* (1984a: 8)

## Bibliografia

- FOUCAULT, M., 1984a, «Des espaces autres», *Archi Bref*, 48: 5-8, Genève, École d'architecture.  
—, 1984b, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard (1.<sup>a</sup> ed. 1975).

## Marc Augé: *Os não-lugares*

*Quando um voo internacional sobrevoa a Arábia Saudita, a hospedeira anuncia que enquanto esse país estiver a ser sobrevoado o consumo de álcool será proibido no avião.*

(Augé, 1992: 145)

É apenas uma descrição de um *fait divers*, mas, se lhe dermos alguma atenção, concluímos que manifesta uma das articulações mais interessantes da cultura contemporânea: a voz da hospedeira assinala a intrusão do *lugar antropológico* (um território que dá forma a uma identidade colectiva) no *não-lugar* (um espaço de passagem incapaz de dar forma a qualquer tipo de identidade). Marc Augé partiu da observação de situações deste tipo para questionar a antropologia contemporânea e, ao mesmo tempo, propor linhas de abordagem compatíveis com aquilo que considera ser o novo objecto da investigação antropológica. A oposição entre lugar antropológico e não-lugar situa-se no interior de uma reflexão que visa a cultura contemporânea e aquilo que nela é radicalmente novo. Para caracterizar essa nova realidade, Augé propõe a noção de *sobremodernidade*.

## A sobremodernidade

Em *Non-Lieux*<sup>1</sup>, Augé começa por levantar a questão do objecto de estudo da antropologia contemporânea. Dito de outro modo, questiona a capacidade de a antropologia observar, interpretar e analisar a cultura e a sociedade actuais. O desafio é global, porque diz respeito à definição de um novo objecto de investigação:

*A questão das condições de realização de uma antropologia da contemporaneidade deve ser deslocada do método para o objecto.* (Augé, 2005: 374)

Qual é esse novo objecto? Augé começa por orientar a observação:

*Teremos de prestar atenção às mudanças que afectaram as grandes categorias através das quais os homens pensam a sua identidade e as suas relações recíprocas.* (Idem: 37)

Passa depois a sistematizar as suas ideias, em torno da noção de *sobremodernidade*. Relaciona-a com a de pós-modernidade, umas vezes considerando-as como as duas faces de uma mesma moeda, outras colocando-as em oposição. Em *Le sens des autres*, publicado em 1994, dois anos depois de *Non-Lieux*, afirma que

---

1 Marc Augé retoma o título de uma obra de Jean Duvignaud (*Lieux et non lieux*, 1977, Paris, Galilée).

*A sobremodernidade aparece quando a história se torna actualidade, o espaço imagem e o indivíduo olhar. Por oposição a uma pós-modernidade, concebida como adição arbitrária de traços aleatórios, a sobremodernidade dependeria de três figuras de excesso.* (Augé, 1994: 163)

Excesso de tempo, de espaço e de individualismo. *Excesso de tempo*, porque a história se acelerou de tal forma que tudo se torna acontecimento, ou, vistas as coisas de outro ponto de vista, por haver tantos acontecimentos já nada é acontecimento. Organizar o mundo a partir da categoria tempo deixou por isso de fazer sentido. *Excesso de espaço*, porque graças à mobilidade (de pessoas, bens, informações e sobretudo de imagens) sentimo-nos implicados no que se passa nos pontos mais remotos do planeta. Nesse sentido, Augé defende que o sentimento de excesso se encontra, paradoxalmente, associado a um «encolhimento» do planeta. *Excesso de individualismo*, por um lado, porque o actual mundo mediático contribui para o enfraquecimento das referências colectivas e suscita uma individualização dos procedimentos e, por outro, porque as singularidades (dos objectos, dos grupos de pertença) organizam cada vez mais a nossa relação com o mundo.

## Os lugares antropológicos

Uma vez definida a sobremodernidade, Augé dedica-se à análise da questão do excesso de espaço. Como a palavra indica, a de-

finição é feita pela negativa. Augé começa por definir o espaço antropológico, o lugar, para depois definir um outro espaço, que nega todas as suas características: esse espaço será um não-lugar.

O *lugar antropológico* tem origem na noção sociológica de lugar, associada por Mauss à de cultura localizada no tempo e no espaço. Só essa associação — que Augé faz questão de relativizar, afirmando que, até certo ponto, corresponde à ilusão do etnólogo e ao semifantasma do indígena — permitiu que o lugar antropológico fosse concebido como identitário, relacional e histórico.

*A organização do espaço e a constituição de lugares são, no interior de um mesmo grupo social, uma das paradas em jogo e uma das modalidades das práticas colectivas e individuais. As colectividades (ou os que as dirigem), como os indivíduos a elas ligados, têm necessidade de pensar simultaneamente a identidade e a relação, e, para o fazerem, de simbolizar os elementos constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto de um grupo), da identidade particular (de tal grupo ou de tal indivíduo por referência aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos na medida em que não são semelhantes a nenhum outro). O tratamento do espaço é um dos meios deste empreendimento [...]. (Augé, 2005: 46)*

O facto de o espaço se continuar a impor como um objecto revelador dos mecanismos identitários torna imperiosa a revisão da concepção mais clássica de lugar. Hoje todos os lugares se encon-

tram em relação, directa ou mediatizada, com o exterior, e, por isso, pode afirmar-se que a construção do espaço identitário integra, sempre, a relação com o exterior. A questão da identidade deixa assim de ser limitada ao espaço da comunidade em estudo, para passar a integrar as interacções que este estabelece com outros espaços:

*A primeira dificuldade de uma etnologia do «aqui» é o facto de esta ter sempre a ver com o «alhures», sem que o estatuto desse «alhures» possa ser constituído em objecto singular e distinto (exótico).* (Idem: 92)

Constatar essas mudanças equivale a propor uma alteração na escala da abordagem antropológica:

*Mudanças de escala, mudanças de parâmetros: cabe-nos, como no século XIX, empreender o estudo de civilizações e de culturas novas.* (Idem: 33)

Como veremos posteriormente, Augé situa-se aqui no centro de uma das questões mais actuais da Antropologia do Espaço: a revisão das escalas de intervenção da antropologia, resultante da globalização da economia e da cultura. Da escala exclusivamente local — associada justamente à noção de lugar antropológico —, a antropologia teve de alargar, com as dificuldades de operacionalização que daí decorrem, o seu olhar a outras escalas — regional, nacional, global — que manifestam pertinências específicas.

## Os não-lugares

O *não-lugar* será então um lugar que não é relacional, não é identitário e não é histórico. Materializa-se nas auto-estradas, nos aeroportos e nas grandes superfícies. O viajante — não o passeante de Benjamin e Baudelaire, que Augé classifica de «moderno», e que, ao contrário do viajante «sobremoderno», articula o espaço antigo e o espaço moderno num todo produtor de sentido — é a figura humana dessa nova configuração espacial. Viaja, solitário em espaços que não são nem dele nem dos outros, mas onde, Augé concede, se sente livre. De quê? Dos constrangimentos da relação com os outros e da identificação com o grupo.

Mas em *Le sens des autres*, livro que se preocupa mais com a questão, central para a antropologia e crucial para a humanidade, da relação com a alteridade, Augé avança com materializações menos eufóricas do conceito de não-lugar:

*Campos de refugiados, campos de trânsito, grandes espaços antes concebidos para a promoção do mundo operário e tornados insensivelmente o espaço residual onde se encontram os sem-abrigo e sem-emprego de origens diversas: por toda a parte espaços inqualificáveis, em termos de lugar, acolhem, em princípio provisoriamente, aqueles que as necessidades do emprego, do desemprego, da miséria, da guerra ou da intolerância constroem à expatriação, à urbanização do pobre ou ao encarceramento.* (Augé, 1994: 169)

Os não-lugares revelam uma nova forma de viver o mundo, mas aparecem sempre em relação com espaços que parecem estar mais próximos da tradicional noção de lugar. Por definição, um viajante é uma pessoa em trânsito. Quando pára, fica nalgum lugar. Compreender o espaço contemporâneo passa também por estudar os mecanismos de relação entre lugares e não-lugares.

*Na realidade concreta do mundo de hoje, os lugares e os espaços, os lugares e os não-lugares emaranham-se, interpenetram-se. A possibilidade do não-lugar nunca está ausente seja de que lugar for. O regresso ao lugar é o recurso de quem frequenta os não-lugares (e sonha por exemplo com uma residência secundária enraizada nas profundidades de um solo natal).* (Augé, 1992: 90)

A apresentação da proposta de trabalho de Augé tornou claro que existe uma necessidade de repensar as formas de concepção do espaço que estiveram no centro da construção do discurso antropológico. No entanto, quando fala do lugar antropológico, Augé preocupa-se mais em o definir do que em interrogar o contexto da sua produção. Apesar de atribuir a sua origem à concepção da cultura como algo localizado no tempo e no espaço — que se filia directamente na proposta de trabalho de Mauss —, não identifica, de forma eficaz, o laço que une a utilização da técnica da observação participante (do modo de fazer etnografia) à construção (teórica) da ideia de lugar. É na desmontagem dessa relação indissociável que os autores americanos vão procurar encontrar os meios

para, em simultâneo, pensar as novas formas de fazer etnografia e de pensar o espaço. Os seus trabalhos são, nesse sentido, mais radicais e produtivos (cf. pp. 99-107).

## Bibliografia

AUGÉ, M., 1994, *Le sens des autres*, Paris, Fayard.

—, 2005, *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, Lisboa, 90º (1.ª ed. 1992).

## Margaret C. Rodman: *A multilocalidade*

### Multilocalidade e multivocalidade

Num texto de 1992 (ano da publicação de *Non-Lieux*), Margaret Rodman faz uma revisão das propostas (disponíveis em língua inglesa), feitas por geógrafos, sociólogos e antropólogos, que à data permitiam repensar a questão do lugar. Referindo-se a um texto de Appadurai (1988a) que formula, em simultâneo, a questão do «problema da voz» («falar por» e «falar para») e a questão do «problema do lugar» («falar desde» e «falar para»), Rodman confirma a necessidade de associar as duas problemáticas, ao mesmo tempo que se propõe abordar essa associação com mais atenção crítica.

*Um dos propósitos deste artigo é mostrar que o lugar, enquanto conceito antropológico, é tão complexo quanto o conceito de voz.* (Rodman, 1992: 641)

Por analogia com a noção de *multivocalidade*, surge então a noção de *multilocalidade*, que se configura como uma alternativa possível para a figura do *lugar*. Para a desenhar, Rodman convoca, no essencial, dois autores: Georges Marcus e Anthony Giddens. De Marcus (1989: 25) é utilizada a ideia de *etnografia multilocal*, que pretende levar em linha de conta, tanto na observação como na interpretação, o facto de as identidades culturais serem construídas por múltiplos agentes, situados em vários contextos e lugares e com conexões complexas com vastos sistemas de lugares. De

Giddens, a de *esvaziamento do espaço* e a concomitante separação do espaço em relação ao lugar.

*O advento da modernidade arrancou crescentemente o espaço ao lugar, dado promover relações entre «outros» ausentes, fisicamente distantes de qualquer situação de interacção face a face. Nas condições da modernidade, o lugar torna-se cada vez mais fantasmagórico: quer isto dizer que o local é completamente penetrado e modelado por influências sociais muito distantes.* (Giddens, 1998: 13, sublinhado no original)

Tendo as referidas propostas de trabalhos como ponto de partida, Rodman sistematizou, em quatro pontos que aqui se resumem, os sentidos que pretende atribuir à noção de *multilocalidade*. Primeiro, assumir uma análise descentralizada, no sentido de compreender a construção dos lugares a partir de múltiplos — não ocidentais e não eurocêtricos — pontos de vista. Não só olhar para os lugares do ponto de vista dos Outros, mas ainda reconhecer que eles não são realmente «outros», num mundo em que todos podem sofrer as consequências de uma qualquer acção sobre um lugar específico (por exemplo em poços de petróleo ou centrais nucleares). Segundo, a multilocalidade pode referir-se a análises comparativas ou que tomem em consideração as dimensões contingentes dos lugares. As acções de múltiplos agentes em múltiplos lugares só podem ser entendidas se forem identificadas as consequências (intencionais ou não-intencionais) destas sobre as «redes» ou «sistemas de lugares». Terceiro, multilocalidade pode

referir-se a relações reflexivas com os lugares, resultantes das múltiplas formas de afastamento dos lugares de origem, produzidas pela mobilidade das pessoas ou pela transformação repentina desses mesmos lugares. Quarto, multilocalidade refere-se à polissemia do espaço, resultante dos sentidos que os diferentes indivíduos podem atribuir a uma mesma paisagem física. A experiência de um mesmo lugar pode ser diferente de pessoa para pessoa (Rodman, 1992: 646-647).

*Todas estas dimensões da multilocalidade estão assentes em conexões, na presença interactiva de diferentes lugares e de diferentes vozes em vários contextos geográficos, antropológicos (culturais) e históricos. (Idem: 647)*

A ideia de multilocalidade acaba por pôr em evidência uma outra figura, a de *fronteira*, tida não como uma linha que separa espaços estáveis, mas como um espaço intermédio, derrapante, poroso (aeroportos, meios de transporte, campos de refugiados, bairros de emigrantes, são alguns exemplos possíveis). Uma parte significativa da vida contemporânea desenrola-se nesses lugares, que os antropólogos reconhecem, mas que têm dificuldade em abordar. A procura de respostas para essa dificuldade conduzirá a uma nova proposta para pensar o espaço em que a ideia de *fronteira* — tida não como uma linha que separa espaços estáveis, mas como um espaço intermédio, derrapante, poroso — surge como a figura espacial dominante.

## Bibliografia

RODMAN, M., 1992, «Empowering Place: Multilocality and Multivocality», *American Anthropologist*, 94 (3): 640-656.

### Outras referências bibliográficas

APPADURAI, A., 1988a, «Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory», *Cultural Anthropology*, 3: 16-20.

GUIDDENS, A., 1998, *Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta (1.<sup>a</sup> ed. 1990).

MARCUS, G., 1989, «Imagining the Whole: Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself», *Critique of Anthropology*, 9 (3): 7-30.

## Arjun Appadurai: As «ethnoscapes»

### O lugar enquanto forma de encarcerar nativos

Num texto de 1988 — «Putting Hierarchy in Its Place»<sup>1</sup> — Appadurai questiona a construção antropológica da ideia de *nativo* e mostra como ela esteve associada à de *lugar*. Para a etnografia clássica, cada nativo tinha o seu próprio lugar, concebido como uma unidade espacial, social e cultural. Essa associação entre nativo e lugar, organizadora da prática e do pensamento antropológico, conduziu, segundo Appadurai, a um *encarceramento* discursivo do nativo.

*O que isso significa não é apenas que os nativos são pessoas de certos lugares e pertencentes a esses lugares, mas também que eles estão de algum modo encarcerados, ou confinados, nos seus lugares. O que precisamos de examinar é essa atribuição, ou suposição, de encarceramento, aprisionamento ou confinamento. Porque é que há pessoas que são vistas como confinadas a, e pelos, seus lugares?* (Appadurai, 1988b: 37)

As implicações desse encarceramento discursivo são de várias ordens. Não só determinam um certo tipo de raciocínio explicativo — o nativo está também preso à ecologia do seu lugar e, nesse

---

1 Texto publicado num número da revista *Cultural Anthropology* e que iniciou um importante debate (que se prolongou durante a década de 1990) associado ao aparecimento de propostas de realização de etnografias multilocalizadas.

sentido, toda a análise dos aspectos técnicos da cultura vai ser feita em função da ideia de adaptação ao meio —, como também determina a concepção das dimensões morais e intelectuais dos nativos.

*Eles estão confinados pelo que sabem, sentem e acreditam.*

*Estão aprisionados pelos seus «modos de pensar». (Idem: 38)*

Ao contrário dos nativos, o antropólogo — tal como o explorador, o administrador ou o missionário — é visto como uma personagem dotada de mobilidade, portanto não confinada a um lugar.

*Deste modo, a etnografia reflecte o encontro circunstancial entre a deslocação voluntária do antropólogo e o «outro» involuntariamente localizado. (1998a: 16)*

Segundo Appadurai, os nativos, tal como a antropologia os imaginou, nunca terão existido, ou pelo menos desapareceram muito rapidamente. O que existiu, e existe cada vez mais, são pessoas dotadas de mobilidade, e estudá-las exige transformações, não só das formas de fazer etnografia, mas também das formas de construir antropologicamente os objectos de trabalho.

As «ethnoscapes»

No contexto apresentado, que envolve, por um lado uma crítica espistemológica e, por outro, a confrontação com as transfor-

mações do mundo contemporâneo, Appadurai avança com o termo *ethnoscape* (que é um neologismo).

*Por «ethnoscape», eu entendo a paisagem de pessoas que constroem os mundos mutáveis em que vivem (turistas, imigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores estrangeiros e outros grupos e indivíduos móveis); constituem uma característica essencial do mundo e aparecem para afectar a política das (e entre) nações, num grau até aqui sem precedentes. Com isto não quero dizer que não existem comunidades relativamente estáveis, tal como redes de casamentos, amigos, trabalho e lazer, ou formas de filiação por nascimento, residência e outras. Quero dizer que a urdidura dessas estabilidades está sujeita às agressões da mobilidade humana, porque cada vez mais pessoas e grupos se relacionam com a realidade de terem de se mover ou com a fantasia de quererem mover-se.*

(Appadurai, 1997: 33-34)

A proposta de trabalho organizada em torno do termo *ethnoscape* pretende responder a questões de dois campos diferenciados. O primeiro, a que podemos chamar epistemológico, diz respeito à questão da representação antropológica da cultura e do social. A desmontagem da ideia de nativo, associada à de lugar, leva Appadurai a apelar para uma *desterritorialização* da observação e do olhar. O segundo diz respeito às transformações que afectam as sociedades, os territórios e as formas de reprodução cultural dos grupos identitários do mundo contemporâneo. Dito de outro modo,

às transformações reais com que a etnografia se confronta. Estas reclamam uma aproximação a visões mais flexíveis do espaço, mais próximas da ideia de *fronteira*, tida não como separação de espaços estáveis, mas como algo de deslizante e poroso, e conduzem ao mesmo tipo de alteração: desterritorialização das pesquisas e procura de novas formas de descrição etnográfica.

*Com grupos migrantes, reagrupados em novas localidades a reconstruir as suas histórias e a reconfigurar os seus projectos étnicos, o etno em etnografia toma forma num deslize, numa qualidade não-localizada. As práticas descritivas da antropologia têm de responder a tudo isso.* (Idem: 48)

*Uma só verdade diz respeito à relação entre espaço, estabilidade e reprodução cultural. Há uma necessidade urgente de focalizar as dinâmicas culturais naquilo a que hoje se chama desterritorialização.* (Idem: 49)

A proposta de trabalho de Appadurai implica ainda uma aproximação aos denominados «estudos culturais», que, segundo ele, se justifica pelo facto de a imaginação ter adquirido um novo e singular poder na vida social.

*Os termos da negociação entre vidas imaginadas e mundos desterritorializados são complexos e não podem seguramente ser capturados apenas pelas estratégias localizadas da etnografia tradicional. O que um novo tipo de etnografia pode fazer*

*é capturar o impacto da desterritorialização nos recursos imaginativos das experiências vividas localmente.* (Idem: 52)

## Bibliografia

- APPADURAI, A., 1997, *Modernity at Large*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- , 1988a, «Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory», *Cultural Anthropology*, 3: 16-20.
- , 1988b, «Putting Hierarchy in Its Place», *Cultural Anthropology*, 3: 36-49.



# ESPAÇO E ANTROPOLOGIA DIGITAL



Nos últimos anos habituámo-nos a ver imagens de pessoas em fuga, desesperadas, percorrendo o mundo, mas à procura de um qualquer lugar para poder parar. Quase todas levam consigo pequenos aparelhos que as conectam com outras pessoas e as orientam nos seus movimentos. A crise dos refugiados tornou claro que a relação com o espaço concreto, físico e real onde se está é, a cada momento, interceptada por múltiplas formas de conexão com espaços ausentes.

A progressiva utilização de meios digitais obrigou a repensar a questão espacial, tendo, nesse contexto, surgido várias propostas de re-definição de uma ideia antiga: a da existência de um ciberespaço. Segundo Aharon Kellerman (2016), este novo espaço caracteriza-se por quatro atributos essenciais que, no entanto, se revelam complementares: é artificial, interactivo, conceptual e metafórico. O mesmo autor afirma ainda que o ciberespaço se compreende melhor se o concebermos como uma pluralidade que integra e sintetiza a sua natureza virtual e a sua existência física (nomeadamente em écrans e em suportes de hardware). As abordagens críticas dos novos media tendem a considerar a sua fisicalidade e o seu carácter localizado como factores que os constituem tanto quanto a sua imaterialidade e a sua não-localização. Adam Fish,

um antropólogo que em 2011 trabalhava sobre cultura visual global, terminou um pequeno comentário denominado «O lugar da internet na antropologia», afirmando que

*(...) o lugar mantém-se como um constrangimento central ao funcionamento das actividades culturais no meio internet, precisamente porque a internet é uma coisa física e localizada, sujeita a políticas nacionais e a economias com especificidades locais.* (Fish, 2011: 17).

A obra *Digital Anthropology*, uma colectânea editada por Heather A. Horst e Daniel Miller (2012), demonstra que os estudos etnográficos aprofundados são importantes para compreender o que realmente se passa e identificar as alterações significativas trazidas pelos meios digitais. Tendo sobretudo por base investigações que envolveram migrantes, os editores defendem que o entendimento das novas formas de comunicação deverá passar pelo estudo do conjunto dos diferentes media utilizados em cada estudo de caso. Nesse sentido, propõem o uso do conceito de *polymedia* (Madianou e Miller, 2011) que integra os diferentes meios de conectividade activados pelas pessoas para estabelecerem as suas relações sociais. Numa postura crítica face à disseminação de *ideias feitas* acerca do uso dos media digitais, os editores discutem-nas, mas fazem-no a partir de descrições atentas ao mundo real. Algumas dessas *ideias feitas* dizem directamente respeito ao estudo do espaço, valendo por isso a pena assinalar aqui a necessidade de construir olhares mais complexos do que aqueles que elas reflectem.

## A conectividade espacial e a homogeneização cultural

A ideia de que existe, no mundo contemporâneo, uma homogeneização cultural que resulta da actual conectividade espacial é talvez aquela que de forma mais explícita interpela a Antropologia, visto que põe em causa o princípio, que a constituiu enquanto disciplina, da existência do relativismo cultural. Os estudos etnográficos demonstram que o uso dos meios digitais é muito rapidamente sujeito a processos de normalização cultural que os integram localmente, servindo os mesmos, frequentemente para, no interior de uma lógica cultural que implica a relação com o exterior, adensar as formas de construção das identidades locais. A eventual homogeneização a certos níveis é por isso dobrada por uma diversificação a outros. O jogo dos fechamentos e das aberturas culturais que resultam da actual conectividade espacial é complexo e contraditório. No quadro dos estudos sobre migrações a questão do encurtamento virtual das distâncias espaciais deve por isso ser vista na sua complexidade e nas contradições que dela resultam. Por exemplo, a possibilidade de manter um contacto quase constante entre quem migra e quem fica nas terras de origem contribui para a manutenção dos laços tradicionais, nomeadamente daqueles que se estabelecem no seio das famílias. Nesse sentido, os meios de comunicação permitem a transposição para espaços distantes das particularidades culturais locais reforçando a diversidade. Mas esses mesmos instrumentos podem permitir um uso suplementar dos mecanismos de controle internos às famílias e consequentemente adensar os conflitos – são exemplo disso o controle exercido, a partir de Londres pelas suas mães emigradas,

sobre crianças filipinas, ou ainda o controle, levado a cabo pelas mães de jovens paquistaneses emigrados na Europa, da escolha das suas potenciais noivas. A maior liberdade para construir percursos individuais que resultava dos percursos migratórios – identificada pelas ciências sociais desde o início do século XX – pode assim perder-se em consequência da diminuição real, mas virtualmente estabelecida, da distância que separa os membros das famílias.

## A mediação digital e a autenticidade cultural

Outra das *ideias feitas* é aquela que preconiza a existência de uma verdade (autenticidade) cultural anterior aos processos de mediação que terão surgido com o uso dos meios digitais. Alguns estudos sobre turismo contribuíram para a formulação de um erro analítico que depois se reproduziu no discurso comum: partiram do princípio que no encontro entre os turistas e as comunidades visitadas o espaço local perdia autenticidade cultural, visto ser apresentado a partir de dispositivos de mediação. Acontece que as interações culturais sempre ocorreram em contextos de mediação – para se apresentarem aos outros, as pessoas auto-representam-se – pelo que as técnicas digitais apenas diversificaram uma lógica cultural já existente. Os espaços locais passaram a ser sujeitos a um trabalho cultural suplementar de auto-representação, que integra o processo complexo de construção das identidades e que nada tem a ver com a perda de autenticidade.

*As ciências sociais demonstraram o quanto o mundo real era virtual muito antes de termos realizado o quanto o mundo virtual é real* (Horst e Miller, 2012: 15).

## A desmaterialização do espaço

Por fim, a ideia da existência de uma desmaterialização do espaço. Os espaços virtuais têm existência em materialidades, em objectos (sobretudo em écrans) que são hoje considerados prioritários no quadro das opções de consumo das famílias e que, por estarem tão disseminados nos espaços domésticos, se tornam quase invisíveis. Esses objectos integram os quadros materiais em que as pessoas vivem e, consequentemente, os espaços virtuais que neles se manifestam são, tal como as coisas físicas, elementos constituintes das nossas casas. Se observarmos os quartos dos adolescentes, vemos que a relação entre material e virtual é complexa e intrincada. Para lá da presença física dos suportes das imagens virtuais, há ainda relações explícitas entre a forma como eles constroem materialmente o espaço dos seus quartos e os espaços virtuais dos jogos que jogam, das séries que vêem ou dos *Youtubers* que seguem. Nos seus espaços íntimos e pessoais eles criam uma ambiência onde a distinção entre online e offline deixa de fazer sentido.

## Bibliografia

- FISH, A., 2011, «The Place of the Internet in Anthropology», *Anthropology News*, March 2011, p.17. DOI: 10.1111/j.1556-3502.2011.52317.x
- HORST, H. e MILLER, D., 2012, *Digital Anthropology*, London, New York, Berg.
- KELLERMAN, A., 2016, *Geographic Interpretations of the Internet*, Springer International Publishing.
- MADIANOU, M. e MILLER, D., 2011, *Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia*, London, Routledge.

# ÍNDICE



|                                                               |           |
|---------------------------------------------------------------|-----------|
| Apresentação.....                                             | 7         |
| <b>O PATRIMÓNIO DISCIPLINAR.....</b>                          | <b>11</b> |
| <b>O espaço na obra de alguns clássicos .....</b>             | <b>14</b> |
| Émile Durkheim, Marcel Mauss e Maurice Halbwachs.....         | 14        |
| O espaço enquanto categoria do entendimento .....             | 15        |
| O espaço enquanto substrato material das sociedades.....      | 17        |
| O espaço enquanto realidade dinâmica .....                    | 19        |
| O espaço enquanto suporte das memórias .....                  | 20        |
| Bibliografia.....                                             | 21        |
| Claude Lévi-Strauss .....                                     | 22        |
| O espaço e a estrutura do grupo .....                         | 22        |
| A diversidade das representações .....                        | 24        |
| O espaço enquanto garante da identidade .....                 | 25        |
| Bibliografia.....                                             | 27        |
| Georg Simmel e Walter Benjamin.....                           | 28        |
| A mobilidade enquanto factor de organização da cultura e do   |           |
| espaço da cidade .....                                        | 27        |
| A cultura material como reflexo da cultura de uma época ..... | 31        |
| Bibliografia.....                                             | 33        |
| Robert Park e Louis Wirth .....                               | 34        |
| A herança de Simmel: o estrangeiro, a mobilidade              |           |
| e o cosmopolitismo.....                                       | 35        |

|                                                                                                                |           |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| O gueto enquanto suporte espacial de um «ciclo de relações raciais» . . . . .                                  | 37        |
| Uma «definição minimal da cidade»: dimensão, densidade e heterogeneidade . . . . .                             | 39        |
| Bibliografia. . . . .                                                                                          | 40        |
| Evans-Pritchard . . . . .                                                                                      | 41        |
| Distância ecológica e distância estrutural . . . . .                                                           | 41        |
| Uma organização social/espacial «escalonada» e a relatividade da pertença espacial (o <i>cieng</i> ) . . . . . | 43        |
| Bibliografia. . . . .                                                                                          | 44        |
| <b>A autonomização do espaço . . . . .</b>                                                                     | <b>45</b> |
| Henri Lefebvre: <i>A produção do espaço</i> . . . . .                                                          | 45        |
| O espaço (social) enquanto produto social. . . . .                                                             | 46        |
| Três dimensões em interacção dialéctica. . . . .                                                               | 48        |
| Mudar o espaço é mudar o modo de produção. . . . .                                                             | 50        |
| Bibliografia. . . . .                                                                                          | 51        |
| Raymond Ledrut: <i>Os modos de espacialização</i> . . . . .                                                    | 52        |
| Interrogar a Morfologia Social. . . . .                                                                        | 52        |
| As modalidades de produção do espaço . . . . .                                                                 | 54        |
| Dois «modos de espacialização» em confronto . . . . .                                                          | 55        |
| Bibliografia. . . . .                                                                                          | 56        |
| Jean Rémy e Liliane Voyé: <i>A urbanização</i> . . . . .                                                       | 57        |
| A mobilidade como critério. . . . .                                                                            | 57        |
| Aldeias e cidades não urbanizadas . . . . .                                                                    | 58        |
| Aldeias e cidades urbanizadas . . . . .                                                                        | 60        |
| Bibliografia. . . . .                                                                                          | 62        |

|                                                                                    |               |
|------------------------------------------------------------------------------------|---------------|
| <b>PROPOSTAS PARA UM NOVO CAMPO DISCIPLINAR:<br/>A ANTROPOLOGIA DO ESPAÇO.....</b> | <b>63</b>     |
| Edward T. Hall: EUA, anos de 1960.....                                             | 69            |
| Bibliografia. ....                                                                 | 71            |
| Françoise Paul-Lévy e Marion Segaud: França, anos de 1980. . .                     | 72            |
| Bibliografia. ....                                                                 | 76            |
| Setha M. Low e Denise Lawrence-Zúñiga: EUA, anos 2000 . . .                        | 77            |
| Bibliografia. ....                                                                 | 83            |
| <br><b>PROPOSTAS DE TRABALHO PARA UM NOVO ESPAÇO</b>                               | <br><b>85</b> |
| Michel Foucault: <i>As heterotopias</i> . . . . .                                  | 89            |
| Um espaço de «colocação». . . . .                                                  | 89            |
| As heterotopias . . . . .                                                          | 90            |
| Bibliografia. . . . .                                                              | 94            |
| Marc Augé: <i>Os não-lugares</i> . . . . .                                         | 95            |
| A sobremodernidade. . . . .                                                        | 96            |
| Os lugares antropológicos . . . . .                                                | 97            |
| Os não-lugares . . . . .                                                           | 100           |
| Bibliografia. . . . .                                                              | 102           |
| Margaret C. Rodman: <i>A multilocalidade</i> . . . . .                             | 103           |
| Multilocalidade e multivocalidade. . . . .                                         | 103           |
| Bibliografia. . . . .                                                              | 106           |
| Arjun Appadurai: <i>As «ethnoscapes»</i> . . . . .                                 | 107           |
| O lugar enquanto forma de encarcerar nativos. . . . .                              | 107           |
| As «ethnoscapes». . . . .                                                          | 108           |
| Bibliografia. . . . .                                                              | 111           |

|                                                                |            |
|----------------------------------------------------------------|------------|
| <b>ESPAÇO E ANTROPOLOGIA DIGITAL . . . . .</b>                 | <b>113</b> |
| A conectividade espacial e a homogeneização cultural . . . . . | 117        |
| A mediação digital e a autenticidade cultural. . . . .         | 118        |
| A desmaterialização do espaço . . . . .                        | 119        |
| Bibliografia . . . . .                                         | 120        |

DEPÓSITO LEGAL 433314/17

ESTE LIVRO FOI IMPRESSO NA RAINHO & NEVES, LDA.  
RUA DO SOUTO, 8  
4520-612 SÃO JOÃO DE VER  
PORTUGAL

Filomena Silvano  
ANTROPOLOGIA DO ESPAÇO

Ce petit livre permet de comprendre la naissance et les enjeux de l'anthropologie de l'espace et il vise à donner aux étudiants lusophones l'envie de s'y engager.

MAURICE BLANC

*Antropologia do espaço*, de Filomena Silvano, é um livro com vocação marcadamente didáctica, mas que constitui uma notável síntese (deveríamos dizer *um mapa?*) de uma disciplina (a antropologia) que tem vindo a ganhar (pelos motivos que Jameson enunciava) uma importância crescente na cultura contemporânea. [...]

Filomena Silvano percorre as etapas fundamentais de uma autonomização teórica da noção de espaço e de uma fundação sistemática da ideia de antropologia do espaço: passamos aqui pelo fascinante contributo de Henri Lefebvre.

EDUARDO PRADO COELHO

[www.sistemasolar.pt](http://www.sistemasolar.pt)

