

Espaço social e suas representações

António Teixeira Fernandes

A vida humana desenrola-se no quadro de coordenadas espaço-temporais. Se não existe sociedade sem história, também não há espaço sem marcas do tempo. Este vem-se condensando e cristalizando em espacialidade. A própria superfície da Terra é o resultado de longo processo. As camadas geológicas derivam de uma contínua formação. O espaço e o tempo são também factores determinantes da constituição e do desenvolvimento das aglomerações sociais. A esta evolução estão ligadas a produção de cultura e de civilização e a constituição do meio ambiente.

Porque não existe, em sentido próprio, natureza «bruta», ainda que haja mundo «selvagem», analisar o espaço social é considerar, antes de mais, a maneira como a natureza é moldada pela actividade colectiva. O espaço tem sido humanizado através do tempo e do homem vem recebendo marcas indeléveis. Mas abordar o espaço social é igualmente estudar a forma como a natureza origina no homem estados de exaltação e condiciona os sistemas de interacção. Do arrebatamento cósmico terá nascido, segundo Platão, o próprio pensamento. O homem sentiu sempre deslumbramento diante da natureza e da sociedade. O eco-sistema em que habita foi-se tomando natural e social e, feito seu habitat, tem vindo a ser progressivamente penetrado de humanidade. A crescente reacção contra a poluição é ao mesmo tempo sinal da acção predatória sobre a natureza e tomada de consciência daquela humanização. À ecologia estão-se a estender, de facto, os direitos humanos.

Considerado por Georg Simmel e posteriormente difundido por Raymond Ledrut, o conceito de espaço social é actualmente utilizado em sociologia para designar sobretudo o campo de inter-relações

* Comunicação apresentada ao VI Colóquio Ibérico de Geografia, Porto, 14 a 17 de Setembro de 1992, aqui retomada com alguns desenvolvimentos.

sociais. Todo o sistema de relações se inscreve num espaço em que se associam estreitamente o lugar, o social e o cultural. A sociologia pode apresentar-se, no entender de Pierre Bourdieu, como uma «*topologia social*», na medida em que representa «o mundo social em forma de um espaço (a várias dimensões) construído na base de princípios de diferenciação ou de distribuição constituídos pelo conjunto das propriedades que actuam no universo social considerado»¹. O espaço social é entendido, nesta perspectiva, como um «campo de forças» onde os agentes sociais se definem pelas suas posições relativas. O mundo humano torna-se um espaço de relações construído de acordo com os posicionamentos mútuos e com a avaliação que deles fazem os actores sociais.

Existe, na verdade, uma estreita relação entre o espaço natural e cósmico, o espaço social, enquanto espaço construído, e o espaço percebido e representado. É a sociedade que produz, o espaço social, através da apropriação da natureza, da divisão do trabalho e da diferenciação. O próprio espaço físico é também construção do imaginário individual e colectivo. Pode dizer-se que a relação com o meio ambiente é mediatizada por representações. Existe aqui uma circularidade: constrói-se como se representa e representa-se como se constrói.

Ao longo deste trabalho, é nosso objectivo abordar as diversas dimensões do espaço de acordo com a forma como é representado pela sociedade. Não se trata directamente do espaço social, enquanto estruturação das relações inter-individuais, nomeadamente enquanto estruturação de classes, embora esta lhe esteja subjacente. Trata-se antes das representações do espaço físico como construção social operada pelos diversos grupos sociais. Afirma Georg Simmel que «os homens não podem estar próximos ou distantes sem que para isso ofereça o espaço a sua forma», ainda que não sejam «as formas da proximidade ou distanciamento espaciais que produzem os fenómenos de vizinhança ou estranhamento». Porque se «o espaço não é mais do que uma actividade da alma», não se apresenta de forma uniforme e contínua². Ele é essencialmente relacional e poderá definir-se, na expressão kantiana,

¹ GEORG SIMMEL, «El espacio y la sociedad», in *Sociologia*, 2, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 643-740; RAYMOND LEDRUT, *L'Espace Social de la Ville*, Paris, Anthropos, 1968; PIERRE BOURDIEU, *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel, 1989, pp. 133, 134, 135, 137 e 139; PIERRE BOURDIEU, ao considerar a «topologia social», afirma que «pode comparar-se o espaço social a um espaço geográfico no interior do qual se recortam regiões». PIERRE BOURDIEU, *Choses Dites*, Paris, Minuit, 1987, pp. 150, 151, 159 e 162.

² GEORG SIMMEL, *O. c.*, pp. 644, 645 e 646; W. DOISE e A. PALMONARI, *L'Étude des Représentations Sociales*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1986; H. GUMUCHIAN, *Représentations et Aménagement du Territoire*, Paris, Anthropos, 1991; D. JODELET e outros, *Les Représentations Sociales*, Paris, PUF, 1989.

como «possibilidade de coexistência». A estruturação da comunidade opera-se, de facto, num espaço que dá fundamento ao seu estar-em-conjunto e à sua memória.

Da descontinuidade da espacialidade resultam diversas significações. Porque o espírito humano é levado espontaneamente a conceber a realidade de forma dicotómica, a estrutura das imagens espaciais tende a inscrever-se em coordenadas que obedecem a essa mesma categorização dos fenómenos. Da forma como a realidade é percebida, são elaborados os sistemas de classificação. Na análise da representação do espaço, destacaremos as relações binárias sacro-profano, centro-periferia, interior-exterior, alto-baixo, privado-público e natural-construído. Não se trata de procedimentos de codificação próprios e exclusivos das sociedades tradicionais, mas que persistem vigentes no mundo moderno. De acordo com aquela bipolaridade, será considerada, de seguida, a categorização do espaço social.

I

A grande representação do espaço nas sociedades do passado aparece sob a forma de *sacro-profano*. Esta era a maneira espontânea de categorizar as coisas e o mundo. Para E. Durkheim, «o sacro e o profano foram sempre e por toda a parte concebidos pelo espírito humano como géneros separados, como dois mundos entre os quais não há nada de comum». Para diferenciar estes dois mundos irreduzíveis parecia «suficiente localizá-los em regiões distintas do universo físico». Esta heterogeneidade degenerava frequentemente em antagonismo, pois «os dois géneros não podem aproximar-se e conservar, ao mesmo tempo, a sua natureza própria». Por isso, são, às vezes, não só separados como hostis, e a passagem de um ao outro «implica uma verdadeira metamorfose»³. Do mundo religioso terão resultado os processos de classificação e a própria lógica racional.

Através de um longo desenvolvimento histórico, o homem vai-se distanciando quer da natureza quer da sociedade, com as quais o sacro tendia a identificar-se. A vida desenrola-se inicialmente num espaço

³ E. DURKHEIM, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1968, pp. 53, 54 e 56; E. DURKHEIM E MARCEL MAUSS, «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives», in *Journal Sociologique*, Paris, PUF, 1969, pp. 395-461; FUSTEL DE COULANGES, *A Cidade Antiga*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1980, pp. 139-283; AMOS RAPOPORT, *Pour une Anthropologie de la Maison*, Paris, Dunod, 1985, pp. 11-12; PLATÃO, *A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

sagrado, sacralidade que se reveste de um carácter cósmico e colectivo. Nesta situação, a consciência pessoal não se diferencia da consciência colectiva, sendo a regra do grupo a norma própria do indivíduo, indissociáveis como eram o costume, a religião e o direito. O costume regula, de forma coactiva, a vida social, abarcando todas as suas dimensões. A tensão actualmente existente entre a consciência subjectiva e a norma objectiva é então desconhecida, porque não há também distanciamento entre o plano pessoal e o social. A vida colectiva insere-se, por outro lado, num espaço dotado de uma sacralidade cósmica.

A responsabilidade pessoal é, em consequência, diluída na responsabilidade do grupo, situado num dado espaço. O delito e a falta começam por ter um carácter acentuadamente cósmico. A terra é manchada pelo crime de Caím que mata seu irmão Abel, recaindo sobre ele a maldição. Deus diz a Caím: «Quando a cultivares, negar-te-ei as suas riquezas» (*Génese*, 4, 12). Várias outras passagens bíblicas comprovam esta mesma dimensão cósmica do crime: «Não vos contaminareis com nenhuma dessas coisas, porque foi assim que se contaminaram as nações que vou expulsar diante de vós. O país está contaminado; punirei as suas iniquidades e o país vomitará os seus habitantes» (*Levítico*, 18, 24-25; 18, 27-30). A terra havia sido manchada e, uma vez impura, repele os seus habitantes. Porque o espaço tem uma dimensão de sacralidade, também o crime possui um carácter cósmico.

Se o indivíduo não se separa do grupo e a consciência pessoal se identifica com a consciência colectiva, a falta é igualmente essencialmente comunitária. Atingindo o pecado-crime a comunidade, a purificação da mancha cometida passa pela supressão do criminoso do seio da mesma comunidade (*Êxodo*, 21, 12-14; *Levítico*, 20, 1-5 e 14-15; *Deuteronomio*, 21, 1-9). O delito é imputado à comunidade e daí resulta a estreita regulação da vida social para que a sociedade não seja manchada com a falta dos indivíduos. Tal regulação leva à criação da cidade-refúgio: «indicar-te-ei um lugar onde poderá refugiar-se» (*Êxodo*, 21, 13). Não é somente a terra que se torna maldita; é a população que fica igualmente contaminada.

Neste tipo de sociedade dominada pelo homem *tradition directed*, a consciência é absorvida no grupo e este inscreve-se num espaço, de onde resulta uma concepção simultaneamente cósmica e comunitária do delito. O *Código de Hamurabi*⁴, embora codificação de um direito

⁴ DAVID RIESMAN, *La Folla Solitaria*, Bologna, Il Mulino, 1956; *Le Code de Hammurapi*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973.

consuetudinário anterior, aponta já para uma certa individuação das normas do direito, da religião e do costume. A diferenciação do homem do espaço e da comunidade opera-se com o desenvolvimento de uma concepção individualista da sociedade, que está na base da democracia moderna. À visão orgânica tradicional, passa a opor-se a teoria individualista. Neste contexto, começa a verificar-se uma total diferenciação das normas e a perfeita autonomia do indivíduo. A falta adquire, desde então, a sua total e exclusiva dimensão pessoal.

A comunidade humana assume assim, de forma natural, uma verdadeira dimensão espacial fundada na consciência de uma continuidade cósmica. A natureza era, para o homem, fonte de maravilhoso — esse *tremendum et fascinans* do sacro cósmico. Se, em Platão, a natureza é a imagem de um mundo ideal, o reflexo da beleza incriada, na Idade Média ela aparece como *magnalia Dei*. As religiões cósmicas continuam a coexistir com as religiões históricas. Estas utilizam o simbolismo natural daquelas⁵. As hierofanias cósmicas penetram o pensamento e os ritos das religiões bíblicas. E sagrado o território em que habita a comunidade. É sagrada a terra, porque consagrada a Deus (*Levítico*, 20, 1-5), uma vez que os deuses estão ligados a um particular território, ou porque nela se sepultaram os antepassados, como ocorre em muitas sociedades, dada a consciência de uma continuidade cósmica entre as gerações.

Traçar as fronteiras é consequentemente, segundo Émile Benveniste, «delimitar o interior e o exterior, o reino do sagrado e o reino do profano, o território nacional e o território estrangeiro»⁶. Nessa medida, é um acto religioso, um acto mágico, realizado pelo rei, personagem investida da mais alta autoridade. Esta construção social do espaço aparece também subjacente, ainda com grande poderio, tanto em relação à delimitação das fronteiras dos povos-Estados, como em relação a concelhos e freguesias. O espaço não perdeu a sua significação sacral e afectiva. Algumas destas características permanecem associadas à propriedade familiar, impedindo, em muitos casos, o emparcelamento da terra.

⁵ JEAN DANIÉLOU, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Paris, Seuil, 1953, pp. 127-141 e 147-164.

⁶ ÉMILE BENVENISTE, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, 2. *Pouvoir, Droit, Religion*, Paris, Minuit, 1969, p. 14; PIERRE BOURDIEU, *O Poder Simbólico*, p. 114; HENRI LEFEBVRE, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres*, Paris, Casterman, 1975; CARLOS ALBERTO FERREIRA De Almeida, «Em torno do Bom Jesus de Braga», in *Estudos de História Contemporânea Portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1991, pp. 69-81; MICHEL RAGON, *L'Espace de la Mort*, Paris, Albin Michel, 1981.

As religiões históricas herdaram do passado esta dicotomização do espaço em sacro e profano. Desta mentalidade derivam as representações das cidades santas, dos lugares santos e dos montes sagrados. Todos estes lugares se transformaram em hierofanias. Idêntica razão está na origem da sagração das igrejas, da bênção dos cemitérios e das sepulturas, e da tradicional bênção das casas. São assim criados espaços contrapostos ao *mundus*, isto é, àquilo que é imundo ou impuro. Profanar significa introduzir o *profanum* (o que está diante do tempo) no *fanum* (o santuário), destruindo a separação radical que entre eles deve existir. A profanação aparece, por isso, também como pecado cósmico.

A apropriação do espaço operou-se, no passado, de acordo com as categorias de sacro-profano, igualmente quer através do interdito, quer da tabuização.

A maior pena que podia ser cominada contra uma aglomeração consistia na interdição das igrejas, impedindo a celebração dos actos religiosos. Tal penalização era extremamente gravosa uma vez que atingia todos os membros da comunidade, tanto os culpados como os inocentes. O carácter sacral da sociedade conferia ao interdito uma força superior à excomunhão. Nesta eram envolvidos apenas os indivíduos, não a comunidade.

A separação entre o sacro e o profano é posta ainda ao serviço de interesses económicos, a que não é alheio o próprio interdito. Isso ocorre particularmente quando se procede à tabuização. Segundo Max Weber, «este poder carismático de «tabuização» foi também praticado de um modo racional e sistemático». Tal prática da tabuização colocava «sob garantia do tabu numerosos interesses económicos e sociais». Promovia-se, deste modo, a «criação de uma protecção da propriedade, especialmente para a propriedade privilegiada da classe sacerdotal e da nobreza»⁷. A tabuização dos espaços era feita a favor de fins económicos. Esta forma de apropriação foi continuada pela sociedade burguesa, ao transformar a propriedade privada em coisa intocável. Aos autores da Declaração de 1789 era evidente que a propriedade é «um direito inviolável e sagrado». A tabuização opera-se na actualidade através das diversas modalidades de segregação, racial ou social, forma secularizada de converter em tabu a apropriação do espaço.

No entender de Fustel de Coulanges, «o homem experimenta em si, perpetuamente, um misto de veneração, de amor e de terror perante

⁷ MAX WEBER, *Economia y Sociedad*, I, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 351; JEAN-JACQUES VINCENSINI, *Le livre des Droits de l'Homme*, Paris, Robert Laffont, 1985, p. 81.

a poderosa natureza». A razão consiste em que esta continua, de fado, como afirma F. W. J. Schelling, a ser essa «força cósmica primitiva, sagrada, eternamente criadora, que produz e cria todas as coisas pela sua própria actividade». O mistério cósmico não se esvaneceu, apesar da tendência para a desterritorialização que progressivamente, desde tempos bem recuados, vem sendo afirmada na sociedade ocidental. Segundo Gilles Deleuze e Felix Guattari, «Caím, abandonado por Deus que dele se afastava, segue a linha da desterritorialização, protegido pelo sinal que o faz escapar à morte». Depois, com a secularização e a crescente dessacralização das coisas, nomeadamente a partir do Renascimento, o espaço toma-se, como o considera Descartes, mera *res extensa* contraposta à *res cogitans*. Sustenta Mircea Eliade que se, «para o homem religioso, o espaço não é homogéneo», porque «o Mundo apresenta-se carregado de mensagens», desvelando a sacralidade as suas estruturas mais profundas, «para a experiência profana, o espaço é homogéneo e neutro». Esta experiência da profanidade «mantém a homogeneidade e, por isso, a relatividade do espaço»⁸. A dessacralização da natureza tem conduzido a uma certa desumanização da relação com o meio ambiente e à relativa perda da dimensão sacral da cosmicidade, fazendo do espaço mera quantidade e objecto de quantificação, convertido que foi em extensão.

Não obstante este movimento histórico, o espaço continua, por vezes, a ser tabuisticamente defendido por razões económicas (posse), por razões religiosas (sacralidade) e por razões políticas (poder). São disso prova as manifestações de territorialização actualmente existentes. Quando, em finais do século passado, se procedeu, em Portugal, à criação dos cemitérios separados das igrejas, foi grande a reacção por 's das populações'. A progressiva secularização, do interior das igrejas para os adros e destes para outros lugares, a custo foi consentida. Esta secularização acentua-se com a periferização dos cemitérios. O espaço tende, na verdade, em relação a alguns aspectos, a resistir à categorização e à representação de forma homogénea. Enquanto nas sociedades tradicionais aparecia carregado de valor religioso, hoje em dia tende a ser revestido de humanidade, outra forma de recuperar a sacralidade cósmica.

⁸ FUSTEL DE COULANGES, *A Cidade Amiga*, p. 145; F. W. J. SCHELLING, *Textes Esthétiques*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1978, p. 157; GILLES DELEUZE e FÉLIX GUATTARI, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 154; MIRCEA ELIADE, *Lo Sagrado y lo Profano*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1967, pp. 26, 27, 29, 114, 143, 147; MIRCEA ELIADE, *La Nostalgie des Origines*, Paris, Idées/Gallimard, 1978.

⁹ Fernando CATROGA, *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal (1865-1911)*, vol. I, Coimbra, 1988.

II

Os povos antigos consideravam a sua cidade não só como santa mas ainda como colocada no centro do mundo. Próxima, por isso, da representação anterior está a dicotomia *centro-periferia*. Esta forma de conceber o espaço corresponde à relação topia-heterotopia. Para A. J. Greimas, «o lugar tópico é ao mesmo tempo o lugar de que se fala e dentro do qual se fala». A linguagem espacial aparece, então, «como uma linguagem pela qual uma sociedade se significa a si mesma» e se opõe «espacialmente ao que não é ela». De acordo com a análise de Mircea Eliade, «o homem das sociedades pré-modernas aspira a viver o mais próximo possível do Centro do Mundo». O centro é, para ele, «a zona sagrada por excelência, a da realidade absoluta». Numa tal categorização das coisas, «todo o espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem por efeito destacar um território do meio cósmico circundante e fazê-lo qualitativamente diferente». Explica-se assim a centralidade sacral da cidade das grandes religiões. Jerusalém é o centro do Universo, carácter tópico que será depois desempenhado por Roma. Como terra de eleição, Jerusalém opõe-se à Babilónia, lugar de perdição. Feita cidade santa, Roma passa a ser o centro do *Catolicon* e a imagem da Jerusalém Celeste, participando também de uma dupla dimensão, espacial e sacral. Os demais povos têm idêntica representação da sua Cidade. Meca possui essa importância para os Árabes. Segundo Lewis Mumford, «descobre-se Jerusalém no Livro de Job, Atenas nas obras de Platão, de Sófocles e de Eurípedes, e Londres do período elisabetiano em Shakespeare, Marlowe, Dekker e Webster»¹⁰. Esta concepção da centralidade parece acentuar-se tanto mais quanto mais igualmente se recua na história.

Os próprios muros da cidade possuíam um sentido sacral. A procura de segurança estará por certo na origem da sedentarização das populações, a par da revolução neolítica que deu ao homem o controlo sobre a sua alimentação. Mas antes de ter a função residencial, a cidade terá sido lugar de encontro, com uma «significação cósmica». Se a caverna «pôde fornecer ao homem o modelo arquitectónico das suas primeiras construções», as pirâmides do Egipto serão eventualmente uma forma estilizada da montanha. A cidade possuía uma

¹⁰ A. J. GREIMAS, *Semiótica e Ciências Sociais*, São Paulo, Editora Cultrix, 1981, p. 117; MIRCEA ELIADE, *LO Sagrado y lo Profano*, pp. 31 e 47; MIRCEA ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, Idées/Gallimard, 1969, p. 30; LEWIS MUMFORD, *La Cité à Travers L'Histoire*, Paris, Seuil, 1964, p. 155.

configuração cósmica e um significado sacral. Apoiando-se em Mircea Eliade, para quem «as defesas dos lugares habitados e das cidades foram, na sua origem, defesas mágicas», Lewis Mumford afirma que «o simbolismo religioso é, sem dúvida, anterior a toda a estratégia» e que, desse modo, «no início, a muralha tem um sentido religioso: marca o limite sagrado do *temenos*, feita mais para impedir os espíritos malignos do que para resistir a ataques de homens armados». Compreende-se assim que a cidade tenha exercido sempre uma grande atração e se tenha revestido de um «carácter mágico»¹¹. Numa época em que o homem desconhecia as causas racionais das coisas, toda a significação era atribuída a algo abscondito. Os seres da natureza tendiam a assumir formas antropomórficas e eram possuídos por espíritos. De acordo com esta mentalidade, «as teogonias primitivas descrevem o afrontamento de forças cósmicas: a luta do dia contra a noite, o combate das águas contra a terra firme, os campos ferieis contra o deserto, do mal contra o bem»¹². Esta causalidade antropomórfica que se manifesta na filogénese, reencontra-a J. Piaget na ontogénese, no processo de elaboração das estruturas operatórias do sujeito. O espaço não é o mundo da pura extensão. É antropomorfosoado e animado por espíritos, revelando-se, em consequência, incontrollável e ameaçador. Pela representação, o homem atribui aos seres existentes uma segunda natureza e assim, no seu imaginário, produz o invisível.

A construção social do espaço é marcada na cidade, pela centralidade e pela sacralidade. Trata-se de um espaço descontínuo, em correspondência com a própria visualidade do mundo simbólico. É uma representação que resulta de uma apreensão sensorial e imagética da realidade. O homem, na sociedade tradicional, não vive num universo de coisas, mas de seres dotados de vida ou a que a vida se empresta.

As sociedades modernas não perderam o sentido da relação centro-periferia, ainda que tenham desaparecido, com a secularização, alguns dos aspectos da dimensão de sacralidade que lhe estavam associados.

Esta relação aparece hoje sob formas diversas, uma das quais é a de descentralização. Como questão de espaço, a descentralização é um problema político. O espaço nacional, que tanto E. Durkheim como Max Weber consideram integrante da noção de Estado, apresenta

¹¹ LEWIS MUMFORD, *O. c.*, pp. 12, 15, 16, 17, 43, 44, 49, 51, 92 e 121; MIRCEA Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, p. 53; MIRCEA Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*.

¹² LEWIS MUMFORD, *O. c.*, pp. 152; JEAN PIAGET, *La Psychologie de l'Intelligence*, Paris, Armand Colin, 1968, pp. 131, 132 e 137; JEAN PIAGET, *A Epistemologia Genética*, Petrópolis, Editora Vozes, 1973, pp. 26, 27 e 40.

também um centro. A dicotomia traduz-se aqui em termos de capital-província e faz ressaltar a extensão do papel do Estado às colectividades locais. A descentralização é o político inscrito no espaço local. A territorialização no sistema político faz opor o poder do Estado e o poder autárquico. Em correspondência com esta posição, encontramos, a nível económico, a distinção entre o modelo funcional e o modelo territorialista, evidenciando lógicas e racionalidades diversas de apropriação e de desenvolvimento.

A relação centro-periferia estende-se ao próprio espaço urbano. Através da história, cada tipo de sociedade dá origem à sua forma específica de centralidade, que assume uma função simbólica e de serviços. Este espaço é definido por critérios como a religião, a política, a cultura ou a economia. A centralidade da sociedade capitalista confere-lhe um duplo carácter: «lugar de consumo e consumo do lugar». O centro urbano é produto de consumo e um lugar de consumo. O neo-capitalismo reforça-lhe as valências, (ornando-o centro principal de decisão. O centro urbano reveste-se assim de várias dimensões. Para além de lugar de consumo e de decisão, é ainda «centralidade lúdica». Este «espaço lúdico» coexiste com os outros espaços, de circulação e de troca, de consumo e de decisão. Nessa medida, adquire um alto grau de complexidade e «assim concebidos, os espaços sociais ligam-se a tempos e ritmos sociais»¹³. Com tais elementos, constroem as cidades a sua identidade e afirmam a sua diferença.

Se não há realidade urbana sem um centro, esta centralidade não se mantém, por um lado, sempre com a mesma configuração, nem, por outro, se afirma com exclusividade. A configuração da centralidade é uma função do tipo de sociedade. Por sua vez, nomeadamente nas cidades do mundo contemporâneo, tem-se vindo a assistir a «movimentos dialécticos, de deslocamentos de centralidade». A «saturação, a destruição por ela mesma da centralidade» exigem uma «policentralidade» ou uma «concepção policêntrica do espaço urbano». A única centralidade que parece capaz de resistir é a centralidade das decisões, isto é, «o centro que reúne o poder, a riqueza, a informação, o poderio»¹⁴. As restantes centralidades não se dissolvem, mas dispersam-se, diluindo-se o binómio centralidade-periferia numa multiplicidade de centralidades periféricas. A centralidade das decisões está associada ao

¹³ HENRI LEFEBVRE, *Le Droit à la Ville*, Paris, Éditions Anthropos, 1974, pp. 21, 133, 135, 137 e 138.

¹⁴ HENRI LEFEBVRE, *Le Droit à la Ville*, pp. 163, 193, 194, 206 e 207; HENRI LEFEBVRE, «Réflexions sur la politique de l'espace», in *Espaces et Sociétés*, 1, 1970, pp. 3-12.

carácter concentracionário do Estado, que não permite a partilha do poder. As policentralidades distribuídas pelo espaço urbano não correspondem a outras tantas capacidades de decisão, nem sequer a graus diversos de participação, mas a meras modalidades de consumo. Estas policentralidades estão mesmo longe de traduzir num adensamento e uma extensão das relações sociais.

E em função de tais policentralidades que se define o espaço urbano e urbanizado, nas suas *linhas* e nos seus *nós*. Estes nós potenciam formas próprias de centralidade. Mas «se se define a realidade urbana pela dependência em relação ao centro, os subúrbios são urbanos. Se se define a ordem urbana por uma relação perceptível (lisível) entre a centralidade e a periferia, os subúrbios são desurbanizados». Nesta última hipótese, estar-se-ia a assistir ao paradoxo de uma «urbanização desurbanizante e desurbanizada», em que a periferia geográfica seria também periferia social. Existiria então não só uma descontinuidade, mas talvez também uma certa ruptura. Aquela descontinuidade não se manifesta apenas na tendência, por vezes, a distribuir o espaço de acordo com as diversas funções sociais exigidas pela comunidade (trabalho, habitação, educação, tempos livres, etc), mas também em harmonia com a diferenciação que resulta da divisão da sociedade em classes. Assevera Pierre Bourdieu que «a luta das classificações é uma dimensão fundamental da luta de classes»¹⁵. As classes sociais têm formas específicas de apropriação do espaço e produzem simbologias através das quais afirmam a sua «distinção». A própria apropriação do espaço conta-se entre essas simbologias. A estratificação social tende, de facto, a apropriar o espaço de forma descontínua, como descontínua é a estrutura de classes. O distanciamento é particularmente acentuado quando se dá a segregação social. Neste caso, a diferenciação e o afastamento são extremados e os contactos interditos, sobretudo quando este interdito traz a marca da estigmatização.

Se a secularização conduz a um processo de desterritorialização que apaga a relação sacro-profano, não leva, no entanto, esta desterritorialização a uma total continuidade. Persistem nas sociedades actuais as centralidades como forma de representar o espaço, ainda que progressivamente se apresentem como policentralidades, particularmente nas suas modalidades de diferenciação e de segregação sociais.

¹⁵ HENRI LEFEBVRE, *Le Droit à la Ville*, pp. 27, 28 e 35; JEAN PAILHOUS, *La Représentation de L'Espace Urbain*, Paris, PUF, 1970; PIERRE Bourdieu, *Choses Dites*, pp. 119 e 164; PIERRE Bourdieu, *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*, Paris, Minuit, 1979, p. 564.

III

A dicotomização que se reveste de mais ricas dimensões psicológicas e sociais é a que se afirma em termos de *interior-exterior*. Por ela passam igualmente as antinomias, dentro-fora e integrado--excluído. Nas sociedades tradicionais, a relação interior-exterior exprime-se também, com frequência, através da relação fechado-aberto, dando origem às cidades proibidas, cuja manifestação mais extremada se encontra talvez na China. Esta análise transporta-nos de modo particular para o espaço da intimidade.

A análise das «imagens do *espaço feliz*», espaço possuído e defendido contra a adversidade exterior, constitui o que Gaston Bachelard designa por *topofilia*. Trata-se de um espaço vivenciado, que «concentra ser no interior de limites que protegem». As imagens da intimidade encontram na habitação o seu tema de eleição, na medida em que «a imagem da casa se torna a topografia do nosso ser íntimo». Na «dialéctica do de fora e do de dentro», este autor «pensa o ser e o não ser»¹⁶. Falar de casa é, então, penetrar no espaço do escondido e da intimidade, onde o homem se encontra como ser, nas suas mais diversas dimensões.

O espaço interior é o lugar da habitação. Habita-se o espaço, em harmonia com as dialécticas da vida. O ser humano transforma a habitação numa manifestação e num prolongamento do seu ser. O espaço habitado, enquanto lugar de intimidade, é o mundo da acumulação da experiência. Os objectos distribuídos pela casa, através do tempo, exprimem uma história e, por isso, despertam sentimentos de alegria e de tristeza, de felicidade e de dor. A habitação é esse recôndito que mais desperta os sonhos e as recordações. Na casa, o «espaço contém tempo comprimido». A ela «regressamos toda a nossa vida em nossas fantasias». Ela é anamnese, repouso e sonho. Para Gaston Bachelard, «habitar oniricamente a casa natal, é mais do que habitar pela recordação, é viver na casa desaparecida como aí sonhámos»¹⁷. Esta anamnese oferece ao homem a ilusão do repouso, da estabilidade e da segurança.

Exprimindo estados de alma, a imagem da casa projecta na vida sentimentos de felicidade ou de angústia. Passeamos, com frequência, pelos «vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda a espécie». Quando lá entramos, fazemos comparecer diante de nós as imagens que queremos. O «grande reservatório da memória», com as suas «sinuosidades secre-

¹⁶ GASTON BACHELARD, *La Poétique de l'Espace*, Paris, PUF, 1981, pp. 17, 18, 19, 20, 30, 51, 89, 91, 106 e 191.

¹⁷ GASTON BACHELARD, *O. c.*, pp. 23, 24, 25, 26, 27, 33, 34 e 52.

tas e inefáveis», permite ao homem encontrar-se a si mesmo e descobrir a sua identidade¹⁸. Se a vida está profundamente associada à memória, esta encontra-se indissociavelmente ligada à casa. Com a estrutura desta se correlaciona a capacidade de projecção da memória e dos estados de intimidade. A casa tradicional apresenta níveis diferentes e estes níveis ampliam a imensidade do «palácio da memória». Com os seus subterrâneos e os seus sótãos, o espaço habitado manifesta profundas correspondências com a estrutura psíquica. Subterrâneos e sótãos não são lugares habituais da existência. Neles moram e se buscam coisas abandonadas e, através deles, se regressa ao passado. Estão habitualmente possuídos por sombras e por imagens. São, em certas circunstâncias, lugares de refúgio e a sua penetração põe em contacto com o mais secreto da vida. Entrar neles, é atravessar esferas esquecidas no subconsciente ou no inconsciente do psiquismo. Neles se liberta também o sonho. A topo-análise da casa propicia o encontro do homem com os seus mistérios. Ela potencia o adiamento de um tesouro escondido (e assim satisfaz a ânsia de riqueza) ou a descoberta de elementos documentais de um passado remoto (que respondam ao desejo de uma identidade que se busca). No «imenso palácio da memória», em que se converte a casa, projecta o homem os seus subterrâneos psíquicos. A habitação transforma-se assim em lugar privilegiado do onírico e do imagético.

Pela memória, a existência que se liga à casa como sedimentação de eventos que ocorreram no passado, não é a apenas o que lá foi vivido, mas também o que lá se depositou, transformado em mistério pelo seu interior. Há lembranças de felicidade e de tristeza que só o são pela memória, ou por ela adquirem a ilusão de algum dia haverem sido. A memória também se confia a esperança de se ser o que a vida foi despertando e jamais permitiu realizar. As alegrias e as frustrações da existência tomam-se companhia na memória de um passado que se liga à casa. Neste espaço privilegiado do onírico, estão depositados coisas e pessoas, hábitos e pensamentos, que se transportam pela vida. Como reconhece Gaston Bachelard, «julgamos por vezes que nos conhecemos no tempo, mas não se conhece a não ser uma sequência de fixações em espaços de estabilidade do Ser, de um ser que não QUET escoar-se, que, mesmo no passado quando vai à procura do tempo perdido, quer «deter» o voo do tempo. Nesses mil alvéolos, o espaço contém tempo comprimido». Pela memória, conserva-se o que acontece

¹⁸ SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1955, pp. 249, 250, 251, 264 e 265; GÉRARD NAMER, *Mémoire et Société*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987; H. P. JEUDY, *Mémoires du Social*, Paris PUF, 1986; GEORGES BALANDIER, *Le Détour, Pouvoir et Modernité*, Paris, Fayard, 1985; P. NORA (dir.), *Les Lieux de Mémoire*, Tomo 1, Paris, Gallimard, 1984.

em nós do que realmente se deu. E este acontecer vai mudando com a própria trajectória das pessoas, com o seu estar sendo, e assim, pela metamorfose das representações, se transforma em ou ira memória. Nessa medida, na expressão de Gilbert Durand, «a memória pertence, de facto, ao domínio do fantástico, dado que organiza esteticamente a recordação», constituindo «um todo a partir de um fragmento vivido». Deste modo, o espaço, «forma «a priori» da fantástica», toma-se «o lugar das figurações»¹⁹. Nos sistemas de relações sociais, o entrelaçado das experiências produz uma modalidade de ser em comum, como alvéolo de localização de recordações, que é também uma forma de identidade, dando origem à memória colectiva dos grupos e das instituições. Nas pessoas, a memória vai-se diluindo com a idade e reduzindo à mera memória individual isolada, que é o único processo de reinventar a vida, agora somente no impossível.

A estrutura da habitação apresenta ainda estreitas relações com o «tecido antropro-cósmico de uma vida humana». A casa tradicional tem uma dimensão de cosmicidade, desde logo pelo seu enraizamento na natureza e pela sua participação da dialéctica com o universo. Na verdade, «o espaço habitado transcende o espaço geométrico». Ele projecta-se, através da sua cosmicidade, no universo, sendo ao mesmo tempo um «instrumento para afrontar o cosmos» e um refúgio de resistência e de protecção. Porque «uma imensa casa cósmica está em potência em todo o sonho de casa», ela participa de contrários²⁰. Espaço recôndito da privacidade, onde o homem se refugia na sua intimidade e recusa revelar-se a tudo o que é alógeno, é igualmente abertura ao mundo, dada a relação estreita entre micro e macro-cosmos. Desta dupla dimensão se reveste a significação antropro-cósmica da casa. Tais características convertem-se também em lugar por excelência do sonho. A habitação é, na verdade, deste modo e nestas circunstâncias, o lugar onde se expande o psiquismo humano e a existência encontra, pelo imaginário, defesa contra forças adversas e acolhimento às necessidades e aspirações. De facto, segundo Georg Simmel, «a casa mencionada com o seu nome próprio produz uma sensação de individualidade local, evoca a ideia da sua pertença a um mundo espacial *qualitativa-mente* determinado»²¹. A poética da casa joga assim com as imagens da intimidade e da pessoalização, com aquilo que é mais interior e recôndito no homem. Como seu primeiro universo, nela se descobre o indivíduo e a ela regressa em busca de protecção.

¹⁹ GASTON BACHELARD, *O. C.*, p. 27; GILBERT DURAND, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, Lisboa, Presença, 1989, pp. 272, 275, 276, 279 e 280.

²⁰ GASTON BACHELARD, *O. C.*, pp. 38, 39, 50, 55, 57, 58 e 61.

²¹ GEORG SIMMEL, *O. C.*, p. 666.

Tem-se vindo a operar, por um lado, uma certa «cibernetização colectiva do habitat», que poderá ter a ver também com a transformação do homem em cibernantropo de que fala Edgar Morin, e que se traduz, no aspecto que aqui nos interessa, por um «processo de mediocratização»²². Com a complexificação da sociedade, tendem a suprimir-se ao máximo as perturbações. Buscando-se uma maior organização, descaracteriza-se e mediocretiza-se o meio ambiente. A habitação produzida em série, com formas repelidas, banaliza os espaços urbanos e rurais. O homem parece experimentar a necessidade de diferenciar os seus ambientes de trabalho, de residência e de tempo livre, mas sem cair na homogeneização estandardizada.

O homem da cidade moderna, que habita em residências amontoadas em camadas sobrepostas, vem perdendo, por outro lado, o valor da intimidade que era conferido pelos seus diversos níveis. Esta estruturação não só assegurava a interioridade, o contacto com lugares de total privacidade, como servia de pretexto à libertação do sonho. Pelo imaginário se dava expressão à liberdade. Ora a casa passou hoje a ser um mero lugar de passagem, um sítio de se estar e não de se ser, transparente e aberto, sem interior e sem mistério, onde não se encontram mais outras presenças. Não tendo mais, além disso, a profundidade de outrora, «a casa não conhece mais os dramas do universo»²³. O mistério antroco-cósmico foi-se esvanecendo à medida que as relações com a natureza se tornam fictícias. O urbano tem-se vindo a converter em espaço inerte, enquanto meio técnico. A máquina é redutora de vida. Nesta situação, a habitação não é mais memória e sonho e não faz mais participar dos dramas do inundo. Habitar deixou de ser um acto poético. A habitação citadina actual, em que domina a horizontalidade, falta-lhe profundidade e sentido da intimidade e do refúgio. Não existem mais nela recônditos pouco acessíveis. De todos os lados se abre à devassa. À sua volta cria-se sobretudo o ruído.

Esta será uma das razões por que o homem hodierno busca tanto filiações que lhe dêem ou devolvam o sentido da identidade. A nostalgia do privado e do secreto traduzem bem as suas fragilidades psicológicas. Na realidade, à medida que as cidades se tornam maiores e sobretudo mais constringedoras, «o indivíduo quer muros mais espessos, zonas mais secretas, filiações mais discretas». Se o segredo se

²² NICOLAS SCHOFFER, *La Ville Cybernétique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1972, pp. 7, 13, 24, 30, 46, 47, 48, 123 e 175; HENRI LEFEBVRE, *Vers le Cybernanthrope. Contre les Technocrates*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971; H. LABORIT, *L'Homme et la Ville*, Paris, Flammarion, 1977.

²³ GASTON BACHELARD, O. c., pp. 39, 42, 43, 44, 55, 57, 58, 77 e 78; GEORG SIMMEL, O. c., p. 667.

constitui em «*refluxo do ser*», o labirinto aparece como uma «imagem da espacialização». Trata-se, antes de mais, de um movimento contrário à transparência da sociedade. Não se poderá esquecer que «*o território pessoal, a privacidade do ser, a magia das posses, o poder dos objectos*, são desses elementos fundamentais da natureza humana»^M. Por outro lado, a privacidade e o segredo restituem ao homem transcendência. Na transparência do público, foi-se perdendo o carácter transcendente do homem para o homem. O efeito de espelho desempenha um papel essencial tanto na construção da identidade como na revelação da transcendência. A pessoa humana é o maior segredo, porque mistério. O segredo aparece como um espaço fechado no centro de um labirinto. Esta é cada vez mais a imagem espacial que traduz igualmente a busca da interioridade no espaço aberto da sociedade. A busca do segredo é a outra face do alargamento do público.

A multiplicação das residências secundárias poderá talvez inserir-se neste mesmo processo e significar uma procura de raízes e, por isso, de identidade. A perda do sentido do espaço interior, própria da estrutura da sociedade tradicional, acarrea consigo também o desaparecimento do domínio do mistério com a sua lógica própria. Um certo ressurgimento da esfera do doméstico poderá ser entendido como um retorno à casa como centro à volta do qual se articulam as relações sociais das pessoas e que, na sociedade tradicional, eram bem frequentes e densas.

Esta dicotomia, igualmente dialéctica, do interior-exterior pode exprimir-se ainda na relação noite-dia e obscuridade-luz". A actividade diurna visiviliza melhor as barreiras do *status* social. O dia e a luz estão associados à transparência. Na noite, mesmo quando iluminada, toda a miséria é apagada ou removida do olhar, ainda que apareça como mais pesada. Apenas se destacam os monumentos que são o rosto nobre da civilização. A noite é o regresso ao silêncio e à intimidade e, frequentemente, à solidão. A sociedade diurna é o mundo da atomização e da vida agitada.

Nas sociedades ocidentais, vem-se operando a passagem de uma relação concreta a uma relação abstracta com o espaço. No entender de Jean Remy, «a referência privilegiada ao concreto permite opor o espaço interior, onde se deve ser pessoalmente, ao espaço exterior onde

²⁴ ABRAHAM A. MOLES, «DU secret comme expression de la réactivité social», in *Georg Simmel, La Sociologie et L'Expérience du Monde Moderne*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, pp. 222, 224, 226, 227, 228, 229 e 231; GEORGES MATTORÉ, *L'Espace Humain*, Paris, La Colombe, Éd. du Vieus Colombier, 1962.

²⁵ ANNE CAUQUELIN, *La Ville la Nuit*, Paris, PUF, 1977.

se admite um certo jogo social». A relação concreta aparece como «a mediação que visibiliza a identidade do grupo e lhe dá um certo controlo sobre o exterior ou limita o controlo que o exterior pode exercer sobre ele». Quem tem uma relação abstracta com o espaço, refere-se a uma multiplicidade de lugares, como realidades homogéneas e permutáveis. A sua identidade tende a ser débil e constrói-se de outro modo. Mas, se nas classes médias e sobretudo superiores se pode encontrar uma identidade forte coexistente com uma relação mais abstracta com o meio, nos bairros populares prevalece «a relação concreta ao espaço, que era típica da aldeia na sociedade tradicional»²⁶. Este tipo de relação contribui tanto para a construção como para o controlo da identidade.

A análise destas relações torna-se indispensável ao conhecimento dos tempos/espacos do quotidiano das pessoas e para se compreender as suas próprias reivindicações. Em meio próprio, contraposto ao público, o grupo manifesta a sua autonomia e a sua identidade. No espaço neutro, ao contrário, todos se podem encontrar. Não é o lugar da afirmação da identidade, a não ser quando a visibilidade simbólica do *status* é forte, e, por isso, nele também se tende a gerar o conflito.

Mas a descontinuidade do espaço social não traduz necessariamente uma multiplicação das relações sociais internas, nem o seu adensamento. Mais do que produzir um reforço da comunidade, a descontinuidade aparece, por vezes, associada sobretudo à mono-funcionalidade do espaço e, em situações concretas, a um sentimento de exclusão social, na medida em que revele a existência de diversos grupos sociais justapostos. A intensificação das relações sociais no interior desses espaços depende fundamentalmente das classes sociais em causa. Todos os agrupamentos tendem a exteriorizar-se e a interiorizar-se com múltiplas manifestações. Aquela intensificação de relações parece ser mais acentuada nas camadas sociais inferiores. A espacialização da sociabilidade introduz distinção no universo residencial e fá-lo mais facilmente controlável. Afirma Georg Simmel que «talvez não haja nada que manifeste tanto a força de coesão, sobretudo do Estado, como esta centripetidade sociológica, esta coerência (em última análise puramente espiritual) das personalidades dentro de uma fronteira que as determina claramente». De facto, «o conceito do limite é extraordinariamente importante em todas as relações dos homens entre si», porque «todo o limite deste género gera ofensiva e defensiva». É por isso que Jean Remy sustenta que a descontinuidade do tecido

²⁶ JEAN REMY e outros, *Produire ou Reproduire?*, Bruxelles, Les Éditions Vie Ouvrière, 1978, Tomo I, pp. 340, 341 e 342; Tomo II, pp. 99 e 100; JEAN REMY e Lilianne Voyé, *Ville, Ordre et Violence*, Paris, PUF, 1981.

urbano não chega a ser percebido normalmente pelas pessoas marginalizadas em termos de segregação, mas, «ao contrário, é-lhes associada uma conotação positiva»²⁷, A descontinuidade origina o controlo do espaço e, em consequência, o domínio da própria existência. A habitação satisfaz então na medida em que assegura a privacidade e a posse total da vida pessoal e familiar e a defende do incontável da actividade urbana e profissional, ainda que objectivamente seja considerada como insalubre e degradada. Nessa medida, é fonte de satisfação e, mesmo quando marginalizada e segregada, não desencadeia sentimentos e acções de reivindicação e de revolta. Se a descontinuidade, por um lado, permite a visibilidade da diferença e, por isso, potência o conflito, por outro, o domínio do espaço próprio cria e desenvolve um grau mais ou menos elevado de satisfação ligada à sensação de autonomia. Esta última situação impede normalmente ou faz calar qualquer potencial conflito.

A vida social necessita, por analogia com o universo, da combinação das forças de atracção e de repulsa, para se manter em equilíbrio. A vida urbana coloca as pessoas continuamente em contacto com uma enorme quantidade de indivíduos. Ora, o relacionamento no interior deste espaço não seria possível sem a conjugação de aversões, indiferenças e simpatias. As pessoas tendem a criar entre si espaços vazios e territórios desertos. Sem isso não seria possível o desenvolvimento de pequenas ilhas de proximidades. Aqueles sentimentos são a expressão desta aproximação ou afastamento social. A estrutura dos agrupamentos encontra-se em estreita relação com a densidade destas relações. A delimitação é, facto, para Georg Simmel, uma qualidade que «influi essencialmente nas acções recíprocas sociais», porque «a demarcação diz que dentro dela há um mundo que somente obedece a normas próprias, um mundo que não está submetido às normas que regem o meio ambiente». O estabelecimento de fronteiras contribui para o adensamento e a unidade dos espaços sociais. No entender do mesmo Georg Simmel, «o limite não é um facto espacial com efeitos sociológicos, mas um facto sociológico com uma forma espacial»²⁸. Esta realidade toma compreensíveis as lutas ou pacificações urbanas, que o urbanismo não pode ignorar ou esquecer. Importa ter em conta os processos de delimitação social em curso, conducentes à individualização dos espaços.

²⁷ GEORG SIMMEL, *O. c.*, Tomo I, p. 249; Tomo 2, pp. 650, 651 e 652; JEAN REMY, in RENÉ SCHOONBRODT, *Sociologie de l'Habitat Social*, Bruxelles, Archives d'Architecture Moderne, 1979, p. 13; RENÉ SCHOONBRODT, *Sociologie de l'Habitat Social*, pp. 27, 51, 58 e 77; P. DEFFONTAINES, *L'Homme et sa Maison*, Paris, Gallimard, 1972.

²⁸ GEORG SIMMEL, *O. c.*, Tomo 1, pp. 270-271; Tomo 2, pp. 649, 650, 652, 653-655, 660, 661, 665, 674, 675, 696, 697 e 700.

A tranquilidade e a intimidade que o homem encontrava, no passado, na sua habitação foram-se pouco a pouco perdendo com o crescente desaparecimento da oposição interior-exterior. Desenvolve-se actualmente uma progressiva desterritorialização. A casa burguesa, a casa operária ou a casa camponesa correspondem a visões do mundo diversas. Segundo Maurice Halbwachs, os grupos «desenham de certa maneira a sua forma no solo e encontram as suas recordações colectivas no quadro espacial assim definido. Por outras palavras, há tantas maneiras de representar o espaço como há de grupos»²⁹. Tende-se de facto, a organizar o espaço de acordo com a maneira como se concebe a vida, do mesmo modo que se tende a pensar em harmonia com o espaço que se habita. Deixando de construir a sua habitação, o homem perde igualmente o sentido da morada. Habitam-se actualmente espaços estandardizados, construídos por outros. No passado, «um cerimonial religioso quase sempre precedeu ou acompanhou a sua fundação, a sua erecção e a sua ocupação». Idêntica atitude era tomada em relação à cidade. Mas com o aparecimento das cidades mercantis e industriais, «a cidade, que se *pensava* a si própria e que se significava por si própria, é agora *pensada* como objecto. A cidade que se *construía* a si própria é *construída* por uma instância individualizada, diferente dela»³⁰. Este pensar e construir o espaço urbano por outros tem conduzido, ora à construção de residências em série, ora à destruição de casas ou quarteirões em obediência a duvidosos critérios urbanísticos e à reconstrução de edifícios antigos, conservando-lhes apenas a fachada. O exterior perde o seu sentido se a ele não corresponde uma dada estruturação do espaço interior de acordo com a sensibilidade própria de cada camada social. A construção de uma casa é um fenómeno cultural enraizado no espírito de uma época. A sua forma e a distribuição dos seus espaços interiores obedecem a exigências próprias dos grupos sociais em causa. Ela tem, por isso, uma dimensão psico-cultural e um valor simbólico, exprimindo ideias, desejos e sentimentos. Em cada momento histórico, a casa resulta de uma dada concepção do mundo e de um certo estilo de vida, correspondentes a concretas situações de grupos de *status*.

A nação aparece frequentemente também como transposição dos conceitos de casa e de aldeia. A coesão dos Estados alimenta-se, em

²⁹ MAURICE HALBWACHS, *La Mémoire Collective*, Paris, PUF, 1950, p. 166.

³⁰ AMOS RAPOPORT, *O. c.*, pp. 7-10, 13, 15, 17, 21, 24, 25, 27, 30, 32, 34, 43, 44, 51, 58, 59, 64, 65, 66, 67, 77, 81, 85, 96, 109, 112, 113, 116 e 144; A. J. GREIMAS, *Semiótica e Ciências Sociais*, p. 118; RUTH BENEDICT, *Échantillons de Civilisations*, Paris, Gallimard, 1967; K. NOSCHIS, *Signification Affective du Quartier*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1984; A. MOLES e E. ROHMER, *Psychologie de l'Espace*, Paris, Castermann, 1972; P. SANSOT, *Poétique de la Ville*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1973.

todos os tempos, da dialéctica do interior e do exterior. Nesta dialéctica, se apoia a integração dos diversos micro-espacos culturais, desde a casa, à cidade e ao país. A crise por que actualmente estão a passar os Estados revela a «natureza» de uma tal dicotomia. Os regionalismos, «escapando à férula do Estado central», estão a conhecer grande incremento à medida que «deixou de existir a pressão extranacional do vizinho-inimigo que ontem obrigava à coesão interna»³¹. O Estado-nação está sujeito a uma crescente tensão entre as aspirações regionais e a tendência para um governo supra-nacional. Esta tensão faz valorizar a «interioridade», relevando o que é próprio e o que é específico. As coordenadas interior-exterior servem efectivamente às populações para redescobrirem a sua identidade.

IV

O homem constrói o espaço para o habitar. Neste espaço habitado, as relações *alto-baixo* prolongam as dimensões consideradas anteriormente e acrescem a sua significação.

Segundo Martin Heidegger, «habitar é a maneira como os mortais estão sobre a terra». Mircea Eliade acrescenta que «instalar-se num território vem a ser, em última instância, consagrá-lo»³². É do habitar que deriva a sua condição de habitantes. A habitação é, de facto, a forma de relação do homem com o espaço. Construir espaço é, em consequência, fazer habitar e fazer habitar é construir espaços.

Não só o habitar é «o traço fundamental da condição humana» como ainda, na expressão de Hölderlin, «o homem habita em poeta». É a poesia que faz do espaço habitação, porque «a poesia edifica o ser da habitação»³³. A análise que desenvolvemos acima mostra, na verdade, que a habitação humana tende a ser poética. A poesia prolonga os espaços na recordação e no sonho.

Pelas diversas dimensões que envolve, então «habitar é o traço fundamental do ser (Sein) em conformidade com o qual os mortais são». A habitação revela ao homem a sua situação criatural, de ser mortal. A crise da habitação converte-se assim, antes de mais, em crise do homem que não sabe mais habitar. No entender de Martin Heideg-

³¹ EDGAR MORIN, *Pensar a Europa*, Lisboa, Europa-América, 1988, p. 119; ARMAND FRÉMONT, *A Região, Espaço Vivido*, Coimbra, Almedina, 1976; G. DI MÉO, *L'Homme, la Société, l'Espace*, Paris, Anthropos, 1991.

³² MARTIM HEIDEGGER, *ESSAIS et Conférences*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 175, 188, 189, 191 e 192; MIRCEA ELIADE, *Lo Sagrado y lo Profano*, p. 39.

³³ MARTIN HEIDEGGER, *O. c.*, pp. 226, 227, 243 e 244.

ger, «não se compreende mais a habitação como sendo o ser (Sein) do homem, ainda menos a habitação é pensada como o traço fundamental da condição humana»³⁴. A questão é, por isso, anterior à falta de residências. Parece tratar-se de uma incapacidade adquirida de estar no espaço, em reconciliação com a natureza e os homens.

O homem é um ser criatural que habita o espaço, mas encontra a liberdade sobretudo no sonho e na poesia. Desta forma, alonga e sublima os espaços, nomeadamente através das relações de verticalidade-horizontalidade e de grandeza-imensidade. Afirma-se assim também a sua imaginação poética de habitação dos espaços.

O deslumbramento que a natureza desperta no homem é promovido pela grandiosidade e a solenidade. Gaston Bachelard sustenta que «a natureza tem uma maneira muito simples de nos admirar: consiste em fazer-se grande». Mas antes de ser uma característica dos objectos parece ser uma qualidade do homem. De facto, «a imensidade está em nós. Está ligada a uma espécie de expansão de ser que a vida refreia, que a prudência detém, mas retoma na solidão». A imensidade é considerada como «uma categoria filosófica da fantasia». O mundo interior, alongado pelo sonho, lança o ser humano na imensidade. Esta é, então, uma dimensão da imaginação. De acordo com esta análise, «por paradoxal que isto pareça, é muitas vezes esta *imensidade interior* que dá a sua verdadeira significação a algumas expressões que tocam o mundo que se abre à nossa vista»³⁵. A infinidade do espaço íntimo entra em consonância com o espaço exterior, e as imagens da imensidade cósmica conferem realidade ao sonho e este àquela. O homem humaniza, na verdade, a natureza quando a faz penetrar de humanidade. Entram nesta relação e nesta correspondência a imensidade do mar, a imensidade do deserto, a imensidade da floresta. Todos estes universos são particularmente povoados, desde sempre, pelo imaginário colectivo. Traduzem frequentemente a infinidade do espaço íntimo, dando-lhe concretização e avolumando-o. Os espaços físicos são agigantados pela contemplação e pelo sonho.

Compreende-se, por isso, que, em Platão, o mundo sensível apareça como a imagem do mundo ideal e que o universo seja entendido como obra do demiurgo. Como afirma no *Timeu*, o «nosso Mundo é a cópia» desse Mundo arquetipal. Fazendo-o participar da beleza de um modelo ideal, confere-lhe uma «forma esférica e circular»³⁶. Deste

³⁴ MARTIN HEIDEGGER, *O. c.*, pp. 173, 174, 192 e 193.

³⁵ GASTON BACHELARD, *O. c.*, pp. 119, 168, 169, 174 e 181.

³⁶ PLATÃO, *Timée — Critias*, in *Oeuvres Complètes*, Tome X, Paris, Société d'Éditions «Les Belles Lettres», 1970, pp. 144, 146, 147 e 166.

modo, Platão projecta no universo as suas imagens de beleza e de imensidade. Na sua cidade ideal, vê uma imagem do mundo, um micro-cosmos. O tempo e o espaço urbanos reproduzem a configuração do universo.

A imagem cósmica exerce, aliás, a sua influência em diversos domínios. Segundo Amos Rapoport, «o cosmos pode reflectir-se num micro-cosmos em toda uma série de escalas, de um país inteiro, a uma cidade, a uma aleia, a uma casa». Na verdade, «da mesma forma que a cidade era uma *imago mundi*, a própria casa era um micro-cosmos nas civilizações primitivas e pré-industriais»³⁷. Toda a realidade que rodeava e envolvia a vida humana assumia naturalmente uma ordem simbólica, hierárquica e cósmica. Este universo é essencialmente um mundo de representações. Por meio destas representações, se definem as dimensões do espaço.

A natureza acciona no homem sentimentos variados, em harmonia com as imagens de grandeza e de imensidade. A imensidade do mar evoca as ideias de extensão, dinamismo, igualdade, enquanto a grandeza da montanha faz surgir as ideias de elevação, hierarquia e dominação. Por meios destas mesmas relações, dá também a arte expressão ao *numinoso*.

A sacralidade manifesta-se na obra artística mediante a «grandiosidade solene». Esta grandiosamente revela-se, no Ocidente e no Oriente, de acordo com perspectivas diferentes. O homem ocidental encontra o sublime através da altura. A arte mais numinosa é, para ele, por isso, a gótica. No entender de Rudolf Otto, «a impressão do gótico é, em prevalência, uma impressão mágica». A sublimidade da arte oriental encontra-se, ao contrário, no «vazio espacial», na horizontalidade. Não são «as altas salas ou as imponentes linhas verticais» que despertam a sensação de sublimidade, mas a «silenciosa vastidão dos recintos»³⁸. A música de Alexander Borodin desperta e faz visualizar a imensidade nas Estepes da Ásia Central. O mundo é transformado pela contemplação, tornando-se espaço fantástico. O homem tende a metamorfosear em sentimentos e em sonhos as imagens que nele a natureza origina. Sente e pensa em harmonia com o eco-sistema próprio do seu habitat. Pela cultura, potência depois todos esses elementos.

A arte sacra é assim, segundo Jean Hani, «de natureza não sentimental ou psicológica, mas ontológica e cosmológica». Através da visibilidade de objectos construídos, simbolizam-se outras realidades.

³⁷ AMOS RAPOPORT, *O. c.*, pp. 69 e 72.

³⁸ RUDOLF OTTO, *II Sacro*, Milano, Feltrinelli, 1966, pp. 75, 77 e 78.

para além da intenção subjectiva do artista. Para Mircea Eliade, «a muito velha concepção do Templo, como a *imago mundi*, a ideia de que o santuário reproduz o Universo na sua essência, transmitiu-se à arquitectura sacra da Europa cristã». Segundo este autor, «as cidades e os lugares santos são assimilados aos cumes das montanhas cósmicas», cume que «não é somente o ponto mais alto da Terra: é igualmente o umbigo da Terra, o ponto onde começou a criação». Situados no «centro do Mundo», os templos «são réplicas da Montanha cósmica». Simbolizando a «Montanha cósmica», exprimem igualmente «o vínculo ente o Céu e a Terra». Porque, no entender de Georg Simmel, se «o templo não é só o lugar em que se reúnem os fiéis e, portanto, o resultado e a base da sua comunidade, mas é também a projecção e garantia de que a Divindade tem uma comunidade local com os fiéis», então «a relação sociológica entre Deus e os seus adoradores toma corpo numa forma de espaço». No espaço desta relação, no entender de Mircea Eliade, «o «altíssimo» faz-se espontaneamente um atributo da divindade» e, nessa medida, transforma-se em «dimensão inacessível ao homem como tal»³⁹. Os santuários e as cidades santas estão carregados de simbolismo cosmológico, enquanto imagem do mundo e sistema do mundo. A cosmologia exprime-se na união e na hierarquia das partes constitutivas. O simbolismo horizontal traduz a relação dos seres entre si, enquanto o simbolismo vertical, a linha do céu, significa que todas as criaturas do mundo conduzem ao criador.

A linguagem simbólica do templo é expressa consequentemente através de símbolos cosmológicos. São estes que tomam compreensível aquela. O santuário contém em si o carácter orgânico e hierárquico do mundo. Porque feito à imagem do universo possui um indiscutível carácter cósmico. Segundo Victor Hugo, citado por Gaston Bachelard, a catedral foi sucessivamente «o ovo, o ninho, a casa, a pátria, o universo». Através desta cosmicidade, as catedrais medievais, essas «florestas de pedra» no dizer de Georges Duby, transformam-se em verdadeiras enciclopédias visuais, que reflectem na terra a ordem arquitectural celeste⁴⁰. Esta reflexão faz-se desde logo pela orientação do edifício. Espaço síntese do mundo e montanha cósmica, o templo tem a orientação da luz que vem do oriente.

³⁹ JEAN HANI, *Le Symbolisme du Temple Chrétien*, Paris, Éditions de la Maisnie, 1978, pp. 14, 15, 19, 21, 23, 31, 34, 38, 40, 42, 49, 51, 53 e 147; MIRCEA ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 26, 28 e 29; MIRCEA ELIADE, *Lo Sagrado y lo Profano*, pp. 42, 43 e 116.

⁴⁰ GASTON BACHELARD, *O. c.*, p. 92; VICTOR HUGO, *Notre-Dame de Paris*, in *Romans*, 1, Paris, Seui, 1981, p. 291; GEORGES DUBY, *Le Temps des Cathédrales. L'Art et la Société, 940-1320*, Paris, Gallimard, 1978.

É possível estabelecer homologias entre o templo, o cosmos e as diversas manifestações culturais de uma mesma época. São estas analogias que Erwin Panofsky procurou descobrir e explorar, na sua análise das relações entre a arquitectura gótica e a escolástica. Trata-se de algo mais do que de um mero paralelismo. A cultura, enquanto força formadora de hábitos, actua nos mais diversos níveis da actividade humana. A catedral gótica tende a incarnar a totalidade do saber, sendo dominada pelo «princípio da *manifestatio*»⁴¹. Enquanto *manifestatio*, é caracterizada pela transparência e pelo verticalismo. São estas as duas principais dimensões do espaço sagrado do gótico. Os espaços sagrados hoje construídos têm vindo a perder a dimensão sacral que possuíam no passado, transformando-se em lugares de nada, polivalentes, que se adaptam facilmente tanto a igrejas como a outras utilizações.

Os diversos povos têm a sua sensibilidade própria em relação à grandeza dos fenómenos. Se a cidade medieval é dominada pela centralidade e a verticalidade das suas catedrais góticas, a cidade barroca é caracterizada pelas largas avenidas e os grandes espaços, enquanto a mentalidade oriental se revela mais sensível à imensidade do espaço que se perder no horizonte. Werner Sombart refere, por sua vez, a tendência norte-americana para a «admiração por toda a grandeza mensurável e ponderável». Não é o carácter cósmico que a impressiona, mas a «ambição incessante», o seu «espírito de negócios». Se nos povos primitivos a ideia de grandeza é essencialmente cósmica e «se refere ao infinito de céu e das estrelas, à imensidade da estepe», o que é próprio da mentalidade do Novo Mundo é justamente o seu «carácter incomensurável», pois «o americano tem um sentido muito desenvolvido das quantidades mensuráveis e das grandes cifras»⁴². Esta «estima cifrada da grandeza» enraíza-se no espírito humano por intermédio do dinheiro.

O espaço assume, de facto, figurações diferentes de acordo com as culturas e as mentalidades. Há nas representações uma dimensão cósmica. A imensidade e a cosmicidade do espaço são construções sociais. Estreitas homologias existem entre a cosmologia e a cultura. Estas diversas simbologias associam-se intimamente no espírito humano em cada época, nas variadas situações geográficas, dando origem a diferenciadas expressões.

⁴¹ ERWIN PANOFSKY, *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*, Paris, Minuit, 1967, pp. 69, 83, 84, 100, 102, 103, 104, 105, 112 e 117; LUCIEN GOLDMANN, *Le Dieu Caché*, Paris, GaUimard, 1976.

⁴² WERNER SOMBART, *Pourquoi le Socialisme n'Existe-t-il pas aux États-Unis?*, Paris, PUF, 1992, pp. 36, 38, 46 e 71; Lewis MUMFORD, *O. c.*, pp. 479, 480, 481, 494 e 539.

v

O espaço é também objecto de apropriação e a representação da apropriação é feita segundo as coordenadas *privado-público*. Esta relação configura o espaço sob a forma de práticas sociais específicas.

Cada sociedade tende a criar o seu espaço próprio. Enquanto a idade Média constrói castelos, mosteiros e catedrais, o capitalismo e o neo-capitalismo, como mundo da mercadoria, fazem-se rodear de bancos, de centros de negócios e de toda a infra-estrutura necessária a essas actividades. Na época barroca, «o palácio evoca ao mesmo tempo um décor faustoso e o desejo de grandeza de quem o manda construir», do mesmo modo que «a Bolsa, o Banco Nacional e a Câmara do Comércio, tais foram as grandes catedrais do capitalismo nascente»⁴³. Na harroquização das cidades, há um apelo à sensação e a busca de sedução. Se as agremiações medievais faziam uma adequada distribuição da população por ruas, as classes sociais da sociedade moderna procedam ao seu agrupamento em bairros mais ou menos separados.

A produção do espaço opera-se através da sua apropriação, dando origem a uma variedade de habitat. A visibilidade destes espaços permite a inteligibilidade das relações sociais em causa. Produz-se o espaço como se concebe a sociedade. O espaço vivido é um mundo de representações, isto é, de imagens e de símbolos. O espaço é visível na medida em que é lisível. Há que distinguir, por isso, entre a sua produção, uso e significação. Da combinação destes elementos resultam espaços diferenciados.

A apropriação do espaço é uma forma de o tornar privado. O espaço privado transforma-se em lugar da familiaridade e da intimidade, em contraposição ao espaço público que será o lugar da multidão, do anonimato e da massa. Sobre esta relação se constrói uma tríplice dialéctica: a dialéctica do próprio e do alógeno, a dialéctica do escondido e do manifesto, e a dialéctica do particular e do geral. Enquanto um está exposto à publicidade, o outro é secreto. Um é fechado e reservado: o outro caracteriza-se pela acessibilidade e pela transparência. Nestas coordenadas se inscreve também a relação inclusão/exclusão e se exprime a forma como as pessoas regulam as suas relações.

Esta dicotomização do espaço resume duas concepções das coisas e dos modos de acção. O processo de privatização é acompanhado

⁴³ LEWIS MUNFORD, *O. c.*, pp. 479 e 520. JÜRGEN HABERMAS, *L'Espace Public*, Paris, Payot, 1978; ADRIANO DUARTE RODRIGUES, *Estratégias da Comunicação*, Lisboa, Presença, 1990, pp. 31-43.

simultaneamente pelo desenvolvimento crescente da esfera pública. São duas lógicas que se completam e se reforçam mutuamente nas sociedades modernas. Poder-se-á dizer mesmo que correspondem à própria sensibilidade do homem de hoje.

Enquanto objecto de privatização, o espaço torna-se motivo de acções e de lutas. O ordenamento urbano obedece a uma estratégia de classe. A construção da cidade traduz a história da produção e da reprodução das relações sociais. Os objectos convertem-se facilmente em símbolos e sinais de classe. Henri Lefebvre define, por isso, «a cidade como *projecção da sociedade sobre o terreno*», inscrevendo no espaço profundas diferenciações sociais. Sendo meio de inter-acções complexas, analisar a cidade é considerar as relações de pertença e de não-pertença, de inclusão e de exclusão. As classes sociais tendem a desenvolver estratégias de distinção e, desse modo, tornam visível a contradição entre «a *socialização da sociedade* e a *segregação generalizada*»⁴⁴. Esta segregação é operada por via económica e por via política. A morfologia das cidades, com os seus espaços periféricos e de degradação, revela as contradições do urbano. A segregação está ligada à estratégia de classe, na sua vontade de apropriação do espaço. Este torna-se, então, ideológico e político e comporta correspondentes representações.

A fragmentação do espaço urbano traduz, em consequência, a relação privado-público e corresponde à diferenciação social. É neste contexto e com este sentido que Henri Lefebvre defende «o direito à cidade»⁴⁵. Com tal direito, quer-se afirmar a diferença com integração, isto é, o habitar com as dimensões de individualização, socialização e liberdade. Aquele direito à cidade aparece como direito à apropriação de um espaço, com poder económico e sócio-político. A descontinuidade espacial do urbano traduz uma falta de integração que pode dar origem a um sentimento de insatisfação, de exclusão e, por vezes, a lutas sociais. Excluir do urbano é, de facto, discriminar e segregar. Tendem a ser rejeitados em espaços periféricos os que não gozam de direitos de cidadania e são privados do bem-estar que confere o processo civilizacional em cada época. O direito à cidade procura reconstruir a continuidade do espaço e destruir as fragmentações. Defender tal direito é, então, contrariar as estratégias de classe que tendem a

⁴⁴ HENRI LEFEBVRE, *La Production de l'Espace*, Paris, Anthropos, 1981, pp. 48, 49, 65, 103 e 115; HENRI LEFEBVRE, *Le Droit à la Ville*, pp. 23, 54, 55, 59, 64, 69, 99, 100, 103, 119, 180, 181 e 207.

⁴⁵ HENRI LEFEBVRE, *Le Droit à la Ville*, pp. 27, 140, 163, 182, 187, 189, 190, 192, 197 e 199; MANUEL CASTELLS, *La Question Urbaine*, Paris, Maspero, 1981; René SCHOONBRODT, O.c., 23, 27, 28, 31, 35 e 45.

reproduzir as suas relações no espaço, transformando-o em simbologia de distinção.

O espaço citadino, enquanto espaço social, está assim atravessado por profundas contradições. Há uma representação ideológica do espaço, porque ele possui também uma dimensão política e estratégica. Alguns grupos sociais apropriam-no para o explorar e gerir. Daí resulta o seu carácter profundamente heterogéneo. Dificilmente se compreenderão as suas descontinuidades se não se atender às contradições que atravessam a própria sociedade, criadas no processo da sua reprodução. E se o espaço é político, politiza-se ainda mais com a política do espaço.

Esta apropriação tende a revestir-se de simbologias que actuam sobre o imaginário colectivo. Nomeadamente nos centros, transformados em espaços públicos, domina a monumentalidade dos seus edifícios religiosos e políticos, que reflectem imagens tornadas sinal exterior do tempo. Eles impressionam pelas suas dimensões e pela sua simbologia. São o lugar do extraordinário e do não-utilitário. É particularmente aí que «os tempos-espaços se tornam obra de arte». Mas o centro foi-se progressivamente convertendo em espectáculo. Segundo Henri Lefebvre o centro é «teatro espontâneo» capilarizado na rede das relações sociais. Estes «micro-cosmos da modernidade» fazem com que desapareçam «as diferenças sensíveis e ostentatórias entre as classes e as camadas sociais». A rua é espectáculo para todos. Neste «deserto sobrepovoado», tornado multidão anónima, onde há fascínio, mas onde os homens apenas acidentalmente se encontram, resolvem-se pelo imaginário as contradições da sociedade. Oferecendo «o espectáculo de todos os bens da terra», feitos objectos de desejo, é também o «lugar da mais dura realidade, a do dinheiro e da frustração»⁴⁶. As fantasias urbanas estão, na verdade, em estreita relação com o próprio espaço. Ele oferece, através das ruas, das praças, das vitrines, a modernidade. Pelo imaginário, este espaço permite uma fruição, satisfeita ou frustrada. A cidade e o espaço da civilização e da luz, ainda que nela persistam ilhas de ruralidade e bolsas de sombria pobreza. Se a rua da aldeia está inserida na natureza submetida aos ritmos do mundo, que dominam a vida, a da cidade oferece o espectáculo dos produtos de consumo individual e colectivo. Assim activa o imaginário e desperta o sonho.

⁴⁶ LEWIS MUNFORD, *O. c.*, pp. 53 e 54; AMOS RAPOPORT, *O. c.*, p. 15; HENRI LEFEBVRE, *Le Droit à la Ville*, pp. 138 e 139; Henri LEFEBVRE, *Du Rural à l'Urbain*, Paris, Anthropos, 1977, pp. 89, 98, 100, 101, 106 e 107. «O uso eminente da cidade, isto é, das ruas e das praças, dos edifícios e dos monumentos, é a Festa (que consome improdutivamente, sem outro proveito que o prazer e o prestígio, riquezas enormes em objectos e em dinheiro)». HENRI LEFEBVRE, *Le Droit à la Ville*, p. 12.

Os centros urbanos, com a sua teatralidade, são essencialmente espaço público. Nessa medida, são objecto de especial ritualização como forma de apropriação por parte de todos. Trata-se de um lugar público que cada um privatiza pela deambulação e pelo imaginário. A ritualização actua, ainda e sobretudo, como mecanismo de apropriação dos demais espaços urbanos para os tornar privados. Tal ritualização diz respeito, nomeadamente em relação aos bairros, aos processos repetitivos do quotidiano que dão aos grupos um domínio sobre o seu meio ambiente. Ela confere à existência, pela experiência vivida em espaços colectivos, um certo à vontade, o sentimento de se estar na própria casa. A ritualização, através das pequenas coisas que caracterizam o quotidiano de um bairro ou de uma cidade, com as suas formas específicas de sociabilidade, permite uma certa forma de identificação e de identidade, que desafia, com frequência, os processos racionais e técnicos de ordenamento e de gestão do espaço. Está directamente associada à acumulação de dados colectivos, aos ritmos de vida e à regularização das relações sociais. São, de facto, os ritmos e os ritos que conferem à cidade o seu verdadeiro carácter. Como afirma Pierre Sansot, «não há espaço social sem um ordenamento de trajectos e de percursos. Não existe tempo sem as liturgias, sem as cadências que introduzem diversidade sobre um fundo de memória e de continuidade». Porque dá à cidade «um aspecto de consistência», a ritualização não pode ser concebida como um «resíduo mágico», mas, ao contrário, como «original, fundadora de uma realidade sobre a qual nos é possível, de seguida, ampliar todos os discursos que queremos, incluídos os discursos urbanísticos ou sócio-económicos»⁴⁷. A ritualização do espaço é, efectivamente, uma forma de apropriação e de privatização, o mesmo que é dizer, um modo de exercer domínio sobre a realidade quotidiana.

A ritualização do espaço urbano, enquanto lugar de vida quotidiana e conjunto de ideias partilhadas, manifesta-se por condutas repetitivas, que são também processos de comunicação. Ritualiza-se o espaço para o apropriar e apropria-se para o ritualizar. A territorialização define, na expressão de Michel Maffesoli, «o espaço vivido em comum, o espaço onde circulam as emoções, os afectos e os símbolos.

⁴⁷ PIERRE SANSOT, «Ritualisation de l'espace urbain et de la vie quotidienne à travers le concept d'appropriation», in *Vie Quotidienne em Milieu Urbain*, Paris, Centre de Recherche d'Urbanisme, 1980, pp. 510-510; MICHEL FOUCAULT, *L'Usage des Plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984; ABRAHAM A. MOLES, *Micropsychologie de la Vie Quotidienne*, Paris, Denoël, 1972; ERVING GOFFMAN, *Les Rites d'Interaction*, Paris, Minuit, 1988; ERVING GROFFMAN, *Les Cadres de l'Expérience*, Paris, Minuit, 1991; ANTÓNIO TEIXEIRA FERNANDES, «Imaginário colectivo: Simbolização e ritualização», in *Rurália*, 2, 1992, pp. 13-19.

o espaço onde se inscreve a memória colectiva, o espaço em fim que permite a identificação». A consumição de uma identidade passa, segundo Pierre Sansot, por «balizar um território onde possam reconhecer-se». É sabido que as relações sociais revestem-se de um carácter emocional e transcorrem de forma sensual e irracional. O prazer de estar em comum, no hedonismo do quotidiano, está na base da primordial sociabilidade. A vida quotidiana é repetitiva nos seus gestos, nas suas imagens e nos seus rituais. Constituída em universo de representação e de ritualização, a cidade «assume de novo a identidade de contrários, a sua possível reversão»⁴⁸. A ritualização não desaparece do espaço e da vida social com a crescente racionalização da vida, porque é fundadora de uma realidade que é a cidade, regularizando e dando ritmo a uma situação difícil de dominar. É ela que configura as diversas situações diferenciadas e permite a sua coexistência, com um grau de conflitualidade aceitável. A descontinuidade do tecido urbano encontra na ritualização um factor que serve à diminuição da insatisfação e do conflito. Promovendo o domínio do próprio meio, faz desaparecer, nessa mesma medida, o sentimento de exclusão.

Todo o espaço urbano é marcado pela relação público-privado. Mesmo quando tomado espaço público e anónimo, continua a revelar as suas contradições, resolvendo-as talvez apenas pelo imaginário. A rua, espectáculo público, é tanto lugar de banalização como de ostentação que aviva a diferença entre riqueza e privação. Somente pelo imaginário se conseguem eliminar aqui as diferenças, oferecendo uma fruição de bens cuja posse material se poderá tornar impossível. O privado toma-se, através da vitrine, público, entrando na «posse» de todos. Por esta satisfação ilusória se reconcilia o público e o privado, ao mesmo tempo que se disciplinam as condutas e se resolvem as contradições.

VI

O espaço social pode ser representado, finalmente, de acordo com as coordenadas *natural-construído*. Este é um outro modo de construção social do espaço, expresso normalmente sob a forma de campo-cidade.

A industrialização, tema central de reflexão sobre a modernidade, desencadeia um processo alargado de urbanização, alterando o eco-sis-

⁴⁸ MICHEL MAFFESOLI, *Au Creux des Apparences*, Paris, Plon, 1990, pp. 173, 210, 213 e 223; MICHEL MAFFESOLI, *La Conquête du Présent*, Paris, PUF, 1979, pp. 61, 62, 63 e 73; PIERRE SANSOT, *O. c.* pp. 501, 506, 507 e 508; PIERRE SANSOT, *Les Formes Sensibles de la Vie Sociale*, Paris, PUF, 1986.

tema tradicional da vida humana. A produção industrial leva à concentração da população à volta das fábricas. Como resultado deste processo, o tecido urbano estende-se e adensa-se.

Este fenómeno, próprio da sociedade contemporânea, dá origem a desenvolvimentos em cadeia. O homem é cada vez mais privado do contacto directo com a natureza ⁴⁹. A vida camponesa está inserida num mundo de vida. São vivos os animais e as plantas, mas também a própria matéria inerte. O camponês dialoga com todos estes seres, ao penetrá-los de humanidade e ao fazê-los participar da sua existência. Toda a natureza tende a assumir formas antropomórficas, sendo animada de vida e de afectividade. Mesmo a propriedade fundiária não tem um mero valor financeiro. Porque ligada ao passado da família, é portadora de sentimentos e de simbologias. O sentimento telúrico e a carga afectiva ultrapassam o interesse económico da terra.

Para além de rodeada de afectividade, a ruralidade aparece penetrada de forças obscuras. O mistério da natureza anda associado à sua actividade. É misteriosa para o camponês a contínua renovação da vida, nos animais e nas plantas. Mas não é menos misteriosa a profundidade da terra, sobretudo quando há manifestações vulcânicas, a altura das montanhas ou a densidade das florestas. Estas são normalmente povoadas de espíritos, benéficos e maléficos, e de duendes. O homem, quando em contacto directo com a natureza, projecta nela os seus estados interiores, povoando-a das suas aspirações e dos seus temores. Se o espaço adquire novas significações à medida que desperta no homem emoções, estas tendem a enriquecer, por sua vez, o sentido daquele. Além disso, este sentido aumenta com os sinais que lhe são inscritos. Uma colina ou um vale podem receber uma cidade, um santuário ou um castelo.

Em oposição a este mundo vivo e misterioso da natureza, a cidade tem-se vindo a afirmar como o lugar do construído secularizado. O urbano tornou-se, de facto, espaço do inerte e da racionalidade. Todo este mundo é construído, com grande distanciamento da natureza. Existe aqui uma mera justaposição de espaços. Rareiam frequentemente as zonas verdes, onde possa pulsar a natureza viva no interior da cidade.

O posicionamento em cada um destes espaços não possui, no entanto, idêntica valência. Segundo Jean Remy, «aqueles que estão localizados na cidade têm uma imagem positiva da cidade, e aqueles que estão localizados na periferia têm uma imagem positiva do campo»⁵⁰.

⁴⁹ GEORGES FRIEDMANN, *L'Uomo e la Tecnica*, Milano, Etas-Kompass, 1968.

⁵⁰ JEAN REMY, in René SCHOONBRODT, *Sociologie de l'Habitat Social*, p. 14; HENRI MENDRAS, *Voyage au Pays de l'Utopie Rustique*, Le Paradou, Éd. Actes Sud, 1979.

Nesta situação de descontinuidade, opera-se tanto a «viagem ao País da utopia rústica», como a viagem ao País da utopia urbana. O homem constrói o espaço rural e o urbano. Mas construindo o espaço urbano, priva-o ordinariamente da fruição sensorial do vivo e a falta desta fruição ora diminui a função imagética ora estimula-a. A vivência em meio rural fá-lo partilhar sensorialmente a natureza, ainda que o prive de algo que a teatralidade urbana confere.

As cidades são, de ordinário, construídas de harmonia com a sensibilidade própria de cada povo e da cada tempo. O homem, na cidade barroca, projecta no espaço a sensibilidade exuberante adquirida nos convívios ritualizados dos sumptuosos salões, criando jardins povoados de árvores exóticas e de estátuas, e rasgando largas avenidas ladeadas de palácios. Desde o século XVIII desenvolve-se o interesse pelo campo e a saída da cidade para o subúrbio. Com o romantismo, reforça-se o gosto pela natureza e a vontade de fugir às complicações da vida civilizada. Trata-se, na altura, de um privilégio da classe burguesa, este gosto dos prazeres das zonas periféricas que lhe permita fugir à atmosfera poluída e à desordem das grandes cidades⁵¹. Tal tendência afirma-se hoje em dia na «rurbanização», a «cidade dispersa», que permite às pessoas trabalhar em meio urbano e usufruir da ruralidade.

A análise que Amos Rapoport tem vindo a fazer refere que «a dessacralização da natureza conduziu à desumanização das nossas relações com a terra e o lugar. O homem moderno perdeu a orientação mitológica e cosmológica que era tão importante para o homem primitivo ou substituiu as antigas por novas mitologias. Ele perdeu também a imagem colectiva da boa vida e dos seus valores»⁵². Mas as reacções contra esse desencanto aparecem de forma recorrente. Em finais do século passado e inícios do século XX, os arquitectos começaram a idealizar outros tipos de cidade. Ebenezer Howard morna em 1902 a antiga concepção grega de um limite de crescimento dos organismos, propondo uma cidade à medida do homem. Esta cidade seria rodeada de uma cerca de verdura, constituída por uma larga cintura de campos cultivados. Deste modo, se procurava restabelecer o equilíbrio entre a cidade e o campo, integrados num mesmo sistema ecológico.

A cidade-jardim vertical de Le Corbusier parece não ser mais do que uma versão melhorada das cidades-jardins do futuro. Propõe a

⁵¹ LEWIS MUMFORD, *O. C.*, pp. 606, 607 e 615; G. BAUER e J.-M. ROUX, *La Rurbanisation*, Paris, Seuil, 1976.

⁵² AMOS RAPOPORT, *O. c.*, p. 174; EBENEZER HOWARD, *Garden Cities of Tomorrow*, Londres, 1902, obra reeditada em Londres, Faber & Faber, 1946; LEWIS MUMFORD, *O. c.* pp. 643 e 646.

construção, em alternância, de grandes imóveis verticais e de alargados espaços incultos. Le Corbusier advoga o restabelecimento do contacto directo da habitação com a natureza, abrindo-a aos ciclos do tempo e aos ritmos cósmicos. Em seu entender, «o crescimento da cidade devora as superfícies verdes» e esta destruição produz desequilíbrios profundos no homem⁵³. O regresso à natureza, em contraposição a um denso mundo construído e inerte, dá origem a um modelo de cidade-jardim, onde todos os elementos devem ser harmonizados. Le Corbusier opõe-se à separação das funções e à sua instrumentalização, exigências do capitalismo industrial.

Tem-se vindo a processar, na expressão de Patrick Geddes, uma crescente «conurbação», que conduz à criação de uma megalópolis ou «civilização da megalópole». Arnold Toynbee afirma que «a cidade mundial da oecumenópolis está em vias de nascer sob os nossos olhos». Porque a natureza deixou de ser o habitat natural, a ecologia adquiriu actualmente uma enorme importância. A revolução ecológica é simbolizada pela inversão da função dos muros. Se estes, no passado, protegiam as cidades, hoje tendem a defender os espaços verdes. As cidades construídas pela revolução industrial são «cidades mecanizadas»⁵⁴. A conurbação generalizada, que em Portugal vem transformando todo o litoral, de Viana do Castelo a Setúbal, num único espaço urbanizado, conduz à destruição da cidade tradicional. Com a configuração que tinha no passado, a cidade tende a desaparecer, dando origem a um extenso e contínuo espaço urbanizado. A urbanização de toda a sociedade leva também a uma crescente urbanização do espaço. A «natureza» que resta é despida do mistério de outrora. O cosmos reinterpretado assume novas significações. Conquistam-se os desertos, as montanhas e os mares para os lazeres. Todo o restante espaço é sujeito a uma urbanização desurbanizante, em obediência ao princípio da sua maior rentabilidade.

Parece existir um sentido claro nos projectos das cidades de amanhã idealizados pela utopias urbanas. Trata-se, com o advento das sociedades industriais, de «construir o espaço em série», conservando

⁵³ LE CORBUSIER, *La Charte d'Athènes*, Paris, Minuit, 1971, p. 36; LE CORBUSIER, *Urbanisme*, Paris, Cres, 1925; MAURICE HALBWACHS, *Morphologie Sociale*, Paris, Armand Colin, 1970; R. LEDRUT, *La Forme et le Sens dans la Société*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1984.

⁵⁴ LEWIS MUMFORD, *O. C.*, pp. 657, 673 e 690; LEWIS MUMFORD, *Techique et Civilisation*, Paris, Seuil, 1950; ARNOLD TOYNBEE, *Les Villes dans l'Histoire*, Paris, Payot, 1972, pp. 48, 49, 80, 173, 195, 219 e 220; RAYMOND LEDRUT, *Sociologie Urbaine*, Paris, PUF, 1973; HENRI LEFEBVRE, *Le Droit à la Ville*, pp. 27, 35, 140, 144, 205, 206, 258, 264 e 265; PATRICK GEDDES, *Cities in Evolution*, Londres, Williams and Norgate, 1915 (reeditado em 1949).

alguns elementos do antigo meio natural. Chegou-se a uma «fase que é justamente a da industrialização da produção urbana» e esta «forma industrial da produção põe um problema fundamental que é o do corte radical entre o emissor de sinais que é o construtor, e o que se chama o utente». A construção arquitectónica, «integra-se num processo geral de des-semanticização das práticas do espaço»⁵⁵. Tem vindo a crescer o fosso entre o produtor do espaço e o seu utente, e o crescimento deste fosso distancia também progressivamente a construção do meio natural com o qual, no passado, a habitação se mantinha em estreita relação. As utopias urbanas pretendem contrariar tal tendência.

Através da história, as sociedades realizaram o seu próprio tipo de cidade. A cidade política, a cidade comercial, a cidade religiosa, a cidade industrial, a cidade dos serviços correspondem a formas diferentes não só de sistemas produtivos e de relacionamento social, como ainda de relação com o espaço. Hoje a cidade está a transforma-se em urbano contínuo, como nova modalidade de inscrição do habitat humano no espaço. Se a cidade antiga tinha a significação do cosmos, o mundo urbano de hoje encontra-se em vias de deixar de ser sinal de alguma coisa, descaracterizado e absorvido na contínua urbanização. É a cidade que se generaliza à medida que toda a sociedade se toma urbana. O urbano distingue-se assim claramente da cidade. Aquele desenvolve-se a expensas do desaparecimento desta. O urbano é o lugar do contínuo, do homogéneo e do simultâneo, num espaço construído, que perde as características do natural.

Esta contínua conversão da cidade em espaço urbano produz igualmente as suas reacções próprias. Tem-se vindo a processar uma certa reaproximação da natureza em que culturalização e naturalização se inter-relacionam estreitamente. A sensibilidade ecológica que se manifesta de forma geral, dando origem, em situações concretas, a movimentos ecológicos, é a expressão de uma simpatia profunda que se cria entre as pessoas e o seu meio ambiente. A lógica ecológica leva, sempre que possível, à fuga da pedra e do cimento das cidades transformadas em jungia, e a procura do turismo ecológico. Esta ecologização faz despertar eco-turistas. A busca de um «paradigma perdido» aparece animada pela nostalgia de uma harmonia e de uma unidade cósmica que desapareceram. Compreende-se, por isso, que a problemática do espaço adquira actualmente particular importância nos mais diversos sectores. Este fenómeno é contemporâneo de um outro.

⁵² JEAN ZEITOUN, in *Sémiotique de l'Espace*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979, pp. 7 e 8; S. OSTROWETSKY, in *Sémiotique de l'Espace*, p. 192; EDGAR MORIN, *O Paradigma Perdido*, Lisboa, Europa-América, 1975.

A sociedade moderna, mais preocupada consigo mesma, tende a substituir uma visão cósmica própria de épocas passadas por uma representação em que o centro do mundo passa a ser ocupado pelo sistema democrático e em que a democracia assume cada vez mais dimensões ecológicas. Com tal desenvolvimento, as nacionalidades cedem o lugar à mundialização da existência e a importância da Terra cresce em detrimento do território dos Estados.

VII

Da demonstração que acabámos de fazer, parece resultar claramente que o espaço social se tem vindo a transformar, através da história, num campo semântico. Existem sinais e símbolos que simultaneamente convertem o tempo em espaço, e oferecem à quotidianidade um conjunto de significações que conferem um complemento de sentido à conduta humana. Não há conhecimento do quotidiano sem referência a esse campo semântico. Mas, segundo Henri Lefebvre, «contrariamente ao que pensam alguns «semânticos», a significação não se esgota no campo semântico». Este autor distingue entre expressão e significação. O espaço urbano, por exemplo, é um texto social, que oferece ao mesmo tempo a expressão e a significação da quotidianidade da vida social. O significado global «resulta desta relação movente entre a expressão e a significação»⁵⁶. O espaço social reveste-se, na verdade, de diversas dimensões que imporia ter presente na sua análise e compreensão.

Há que estabelecer, de facto, uma distinção entre semiótica da significação, semiótica da expressão e semiótica da comunicação. Os objectos construídos pelo homem no espaço são sinais e símbolos, que têm a capacidade de significar alguma coisa para alguém. São significantes do ponto de vista de uma prática social. A sua comunicabilidade resulta da possibilidade de emissão de sentido para os diversos actores sociais. Deste modo, transformam-se igualmente em meios adequados de expressão da estrutura social e das relações que nela se estabelecem. Dispõem de tal capacidade expressiva e significativa os monumentos, que têm antes de mais, por fim «impressionar as massas pelo poderio dos grandes», como os diversos bairros que integram o espaço urbano ou as casas dispersas pelo campo. O homem é um ser criador de símbolos, antes de ser produtor de objectos e de instrumentos. No entender de Amos Rapoport, «o homem pôs a sua ener-

⁵⁶ HENRI LEFEBVRE, *Du Rural à l'Urbain*, pp. 93, 94, 95, 96 e 98.

gia mais nas formas simbólicas do que nas formas utilitárias»⁵⁷. As razões que estão na base da escolha do sítio para a construção da habitação podem ser de carácter religioso, cosmológico, simbólico ou utilitário. Este facto mostra a necessidade de se atender ao processo de produção de sentido, e este sentido apreende-se nas dimensões de significação, comunicação e expressão da disposição e tensão entre os espaços. O espaço é, na verdade, humano quando é envolvido por um olhar de humanidade e tensional quando visto a partir de uma situação conflitual.

A semiótica do espaço encontra a sua inspiração nos estudos de A. J. Greimas, autor que procura explorar não só as «organizações discursivas da significação», como ainda as significações que se exprimem no espaço como forma semiótica. A vida humana inscreve-se no espaço, que se vai revestindo de variadas significações, permitindo à sociedade existir como sentido distinto dos sentidos de outros tipos de sociedade. A. J. Greimas designa «com o nome de *semiótica topológica* a descrição, a produção e a interpretação das linguagens espaciais»⁵⁸. Esta semiótica topológica é a leitura da sociedade através do espaço construído. O meio ambiente da sociedade é constituído por um mundo de objectos significantes.

O mundo começou por significar antes que se soubesse o que significava. O regime de sinais que veiculam essa significação formam uma semiótica. O espaço converte-se em significante da presença do homem no mundo, de um homem que habita e, habitando constrói e modifica a natureza. Na verdade, «qualquer transformação do espaço pode ser lida como significante». Se, por exemplo, na cidade medieval, ricos e pobres se acotovelam na rua, «a cidade barroca oferece quotidianamente o espectáculo desta parada dos grandes deste mundo». Em tal contexto, a avenida tem então um «valor de símbolo»⁵⁹. Sendo verdade que o homem, habitando, se faz rodear de um campo expressivo e significativo, torna-se possível uma semiótica tanto do espaço

⁵⁷ AMOS Rapoport, *O. c.*, pp. 2, 3, 59 e 104; Vários, *Sémiotique de l'Espace*, pp. 200-225. MICHEL FOUCAULT, *As Palavras e as Coisas*, Lisboa, Portugália Editora, 1968; UMBERTO ECO, *La Guerre du Faux*, Paris, Grasset, 1985; M. HAMON e F. TORRES, *Mémoire d'Avenir*, Paris, Economica, 1987; PIERRE BOURDIEU, «LES rites comme acte d'institution», in *Les Rites de Passage Aujourd'hui*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986; RAYMOND LEDRUT, *Les Images de la Ville*, Paris, Anthropos, 1973; KEVIN LYNCH, *L'Image de la Cité*, Paris, Dunod, 1976; ALAIN MONS, *La Métaphore Sociale*, Paris, PUF, 1992.

⁵⁸ A. J. GREIMAS, *Semiótica e Ciências Sociais*, pp. 3, 39, 115, 116 e 118.

⁵⁹ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, Introduction a Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1973, pp. 48-49; GILLES Deleuze e Félix GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 140; A. J. GREIMAS, *O. c.*, pp. 119, 120, 121 e 122; HENRI LEFEBVRE, *Le Droit à la Ville*, pp. 68 e 208; Lewis MUMFORD, *La Cité à Travers l'Histoire*, pp. 468 e 471.

urbano como do rural. Um e outro trazem as marcas da presença humana. A construção do meio camponês é fruto da acção do homem sobre a natureza. No meio urbano, por definição, meio construído, são ainda mais fortes os traços dessa actividade. É por isso que a semiótica topológica aparece frequentemente como uma análise do espaço urbano. Diversas isotopias — isotopia estética, isotopia política e isotopia funcional — propiciam a sua leitura. O espaço urbano é, de facto, constituído por isotopias e por heterotopias. Existem espaços homogéneos que contrastam, por vezes em conflito, com outros espaços homogéneos, num jogo de forças onde há aproximação e repulsa. Os espaços homogéneos são lugares de privilégio ou de privação segregadora. Os conflitos e contradições existentes entre isotopias e heterotopias originam as diversas modalidades de utopias urbanas. As isotopias que marcam a paisagem urbana são de carácter político, religioso, cultural, comercial, recreativo e de classe.

Esta semiótica topológica do espaço urbano pode ser feita tanto na perspectiva diacrónica como sincrónica. A configuração do espaço urbano é susceptível de ser analisada em função dos centros de poder, dos sistemas de diferenciação social e das práticas sociais. A tónica citadina apresenta uma dimensão histórica, como processo de produção do espaço, e uma dimensão actual, como forma da sua utilização.

Alguns indicadores estão na base de uma semiótica do espaço urbano. As cidades são categorizadas em termos políticos, funcionais ou estéticos. Estas são as grandes grelhas de leitura que oferecem modelos de cidades felizes, funcionais ou belas. Tais tipologias dão origem a discursos eufóricos ou disfóricos, que traduzem a sua aceitação ou a sua recusa, a felicidade e a beleza ou o desconforto e a miséria. Nestas categorizações se contêm apreciações e atitudes expressas em termos de espaço são ou doente, de liberdade ou constrangimento, de felicidade e satisfação ou de privação e de exclusão, de poderio económico e político ou de marginalização e de dependência. As pessoas e os grupos sociais estão em «relação eufórica ou disfórica com o espaço urbano», de acordo com a avaliação colectiva que dele é feita e da rede de relações sociais em que se está inserido⁶⁰. A cidade aparece, de facto, como um sistema de inter-relações, num contexto de inter-acção com o meio. As práticas sociais são significativas para actores sociais situados num concreto meio ambiente, com expressões espaciais próprias.

⁶⁰ A. J. GREIMAS, *O. c.*, pp. 124, 126, 127, 128, 129, 131 e 139.

A morfologia social, para além do seu carácter significativo, possui também, na verdade, uma função expressiva. É expressiva a distribuição dos edifícios dentro do espaço. Mas há ainda uma sócio-semiótica que é feita pelos leitores, usuários e consumidores do espaço, convertido em «objecto-mensagem». O cidadão pode ser encarado como um transeunte, um usuário ou como alguém que está empenhado em actividades concretas. Segundo A. J. Greimas, «o espaço não tem necessidade de ser falado para significar»⁶¹. Em si mesmo, é um discurso, distinto de outros meta-discursos, que não fazem mais normalmente do que a sua paráfrase. Exprime uma forma vivida e uma maneira de rodear a existência de objectos que apelam para eles como memória.

O espaço social, nomeadamente o urbano, constitui um sistema de significações que se revela em função do imaginário colectivo. Nessa medida, é também um instrumento de mediação. A produção da cidade é uma escrita, embora a sua leitura não seja totalmente feita de acordo com essa escrita. Há igualmente uma meta-linguagem do espaço social, que não pode esquecer a vida do quotidiano, com as suas relações, os seus encontros e desencontros, as suas necessidades e aspirações, a sua fruição e o seu desconforto. Para Michel Maffesoli, «a animação das ruas, a vida dos bistrotts, os ruídos da circulação, os odores diversos que se espalham na cidade, tudo isto constitui um espectro semântico que é necessário decifrar». Afirma Henri Lefebvre que, de facto, a «cidade não pode conceber-se como *um* sistema, significante determinado e fechado enquanto sistema»⁶². Trata-se ainda de um espaço expressivo, na sua monumentalidade e nas suas festas, nas suas ruas e nas suas praças, espaços de teatralização espontânea da vida colectiva. A cidade é um sistema que emite mensagens e desperta sensações, e assim se transforma facilmente também em campo ideológico.

A análise semiótica distingue os diversos níveis e as diferentes dimensões do espaço social. Este aparece como um texto com o seu contexto próprio. É também uma escrita com a sua linguagem e a sua meta-linguagem. Transcrevendo no espaço o tempo, é memória: memória materializada e factor que aviva a memória presente. Como extensão diferenciada, é simbologia. Lugar onde se desenrola a trama existencial, o espaço social aparece como afirmação da diferença, simbolizando a sociedade e até mesmo o cosmos.

⁶¹ A. J. GREIMAS, O. c., pp. 117,137,138, 139 e 140.

⁶² HENRI LEFEBVRE, *Le Droit à la Ville*, pp. 29, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 69, 70, 71 e 72; MICHEL MAFFESOLI, *La Conquête du Présent*, pp. 72-73.

VIII

Parece resultar claramente, da análise que temos vindo a desenvolver, que o espaço social é definido por coordenadas dentro das quais se inscrevem isotopias e heterotopias, diferenças e conflitos. Homogeneidade-heterogeneidade, densidade-rarefação, necessidade-fruição, abundância-privação, liberdade-controlo, consumo-frugalidade, poder-dominância, decisão-submissão, são relações que traduzem a sua descontinuidade e as suas oposições inscritas em coordenadas binárias, próprias da sua representação.

O pensamento moderno, aberto à complexidade, poderá ter alguma dificuldade em aceitar as limitações desta categorização dicotómica. Tais relações binárias exprimem o carácter natural do pensamento espontâneo, do conhecimento de uma primeira ordem, que se mantém no actual pluralismo existente no mundo contemporâneo. O conhecimento elaborado, ou de segunda ordem, não deverá, no entanto, ignorar estas modalidades de categorização do real, ainda que os fenómenos, na sua complexidade, escapem à lógica binária. Apesar da sua tendência reducionista, ela continua a enformar o espírito humano e a determinar a sua concepção do mundo, não podendo, por isso, a sociologia deixar de a ter em conta na sua busca da compreensão das sociedades actuais.

O homem é um ser diferencial e relacional que, através das suas práticas, produz os seus próprios automatismos e determinismos, convertidos em contextos estruturais da acção e da representação. Situando-se no tempo e no espaço, estabelece relações sociais e simboliza e ritualiza essas relações, de harmonia com a lógica da diferença. Deste modo cria aproximação e distanciamento. À vista humana é essencial o reconhecimento da diferença. Nesta se investe a inteligência e a afectividade. Nomeadamente as cidades são o teatro privilegiado de relações próximas e de oposições, de busca de autonomia e de igualdade, transformadas em sistema simbólico.

Mas se «o homem habita em poeta» o espaço, porque na expressão de Martin Heidegger é «ser de horizontes», também o habita em memória. Os seus estados de consciência despertam-se e recordam-se no contexto da representação da sociedade através da relação com situações sociais concretas. Não há memória sem adequados quadros sociais. O espaço social vive pela representação e pela memória. No entender de Maurice Halbwachs, «não é na memória, é no sonho que o espírito está mais distante da sociedade»⁶³. Pelo sonho, o homem, ser

⁶³ MAURICE HALBWACHS, *Les Cadres Sociaux de la Memoire*, Paris, Mouton, 1976, pp. 30, 31 e 39.

de possíveis, constrói novos espaços e novas sociedades. Pela memória, veicula o passado, embora sem se limitar a revivê-lo passivamente. O passado é também construído pela memória, ainda que em menor grau do que pelo sonho. Não existe total oposição entre topia e utopia. As topias são construídas e reconstruídas mediante utopias. É a imaginação que alarga os horizontes da vida humana.

Tem-se vindo a operar, nas sociedades ocidentais, uma ruptura do espaço integrado. Nas sociedades tradicionais, a vida social desenrola-se dentro de coordenadas espaço-temporais integradas por uma cultura comum e extensiva a todas as actividades. Os espaços da existência actual correspondem a tempos diferenciados de vida individual e colectiva. Espartilham-se, nessa medida, o tempo e o espaço do trabalho, do convívio, do foro privado, do lazer, da religiosidade e da política. Os cortes introduzidos revelam as fragmentações das actividades sociais, e os objectos fabricados simbolizam actividades e relações diferenciadas.

A construção social do espaço é assim também uma actividade simbolizante. Inscrevem-se nele os efeitos provenientes da posição e da trajectória sociais. Ritualizadas as habitualidades das práticas, convertem-se em instrumentos de comunicação. Sem simbolismos, não seria possível a vida social. A sociedade, enquanto «comunidade de existência» e, por isso, «comunidade de consciências», (em necessidade de se exprimir em «emblemas materiais» e em «representações figuradas»⁶⁴. Vai, deste modo, reconstruindo o espaço social e reencantando o mundo.

⁶⁴ ÉMILE DURKHEIM, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 331-333.