

NÃO- LUGARES

Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade

MARC AUGÉ



Marc Augé

NÃO-LUGARES

INTRODUÇÃO A UMA ANTROPOLOGIA
DA SOBREMODERNIDADE

Tradução

Miguel Serras Pereira



Ce livre a été publié avec le concours de l'ambassade de France au Portugal dans le cadre du programme d'aide à la publication Miguel Torga.

Este livro foi publicado com o concurso da Embaixada de França em Portugal no quadro do Programa de apoio à Publicação Miguel Torga.

NÃO-LUGARES
INTRODUÇÃO A UMA ANTROPOLOGIA DA SOBREMERNIDADE

Título original

NON-LIEUX
INTRODUCTION À UNE ANTHROPOLOGIE DE LA SURMODERNITÉ

Autor
MARC AUGÉ

Tradução do francês
MIGUEL SERRAS PEREIRA

Revisora
TÚLIA SEMIRAMES MARQUES

Paginação
JORGE SÉCO

Design gráfico
FLINT - DESIGN DE COMUNICAÇÃO
www.flint.pt

ISBN
972-8964-02-1

Depósito Legal
302865/09
Reimpressão

© 1992, Éditions du Seuil, Collection La Librairie du XXI^e siècle, sous la direction de Maurice Olender.
© 2005, 90 Graus Editora, Lisboa.

Esta obra foi impressa na tipografia Europress para a editora 90º, em Novembro de 2009.

Índice

Prólogo	7
O próximo e o alhures	11
O lugar antropológico	39
Dos lugares aos não-lugares	65
Epílogo	97
Algumas referências	101

Prólogo

Antes de ir buscar o automóvel, Pierre Dupont quis levantar dinheiro na caixa automática. O aparelho aceitou o seu cartão e autorizou-o a levantar mil e oitocentos francos. Pierre Dupont carregou na tecla 1800. O aparelho pediu-lhe que esperasse um instante, depois entregou-lhe a soma estabelecida, lembrando-lhe que retirasse o cartão. “Obrigado pela sua visita”, concluiu, enquanto Pierre Dupont guardava as notas na carteira.

O trajecto foi fácil: descer para Paris pela autoestrada A11 não é problema numa manhã de domingo. Não teve de esperar à entrada, pagou com o cartão de crédito na portagem de Dourdan, contornou Paris pelo periférico e chegou a Roissy pela A1.

Estacionou na segunda cave (fila J), enfiou o cartão de estacionamento na carteira, depois apressou-se para os balcões de *check in* da *Air France*. Desembarçou-se com alívio da mala (vinte quilos certos), estendeu o bilhete à hospedeira perguntando-lhe se poderia ter um lugar de fumador na coxia. Sorridente e silenciosa, ela assentiu com um sinal da cabeça, depois de ter consultado o computador, e entregou-lhe a seguir o bilhete e o cartão de embarque. “Embarque na porta B às 18 horas”, precisou.

Apresentou-se um pouco mais cedo no posto de controlo da polícia para poder passar ainda pela *duty-free shop*. Comprou uma garrafa de *cognac* (uma recordação de França para os seus clien-

tes asiáticos) e uma caixa de charutos (para seu consumo pessoal). Teve o cuidado de guardar a factura juntamente com o cartão de crédito.

Percorreu por um momento com o olhar as montras luxuosas – jóias, roupas, perfumes –, parou na livraria, folheou algumas revistas antes de escolher um livro fácil – viagens, aventura, espionagem –, e retomou depois sem impaciência o seu passeio. Saboreava a impressão de liberdade que lhe davam ao mesmo tempo o facto de se ter desembaraçado da sua bagagem e, mais intimamente, a certeza de apenas ter de esperar a sucessão dos acontecimentos, agora que se “pusera em regra”, enfiara no bolso o seu cartão de embarque e declinara a sua identidade. “Agora nós, Roissy!”: Não seria hoje nos lugares superpovoados onde se cruzavam ignorando-se milhares de itinerários individuais que subsistia qualquer coisa do encanto incerto dos terrenos vagos, dos baldios e dos estaleiros, dos cais de gare e das salas de espera onde os passos se perdem, de todos os lugares de acaso e de encontro onde se pode experimentar fugidamente a possibilidade mantida da aventura, a impressão de que bastará “ver o que aí vem”? O embarque fez-se sem problema. Os passageiros cujo cartão de embarque tinha a letra Z foram convidados a apresentar-se depois dos outros e ele assistiu com certo divertimento ao leve e inútil atropelo dos X e dos Y à saída da manga.

Enquanto esperava a descolagem e a distribuição dos jornais, folheou a revista da companhia e imaginou com um dedo aplicado o itinerário possível da viagem: Heraklion, Larnaca, Beirute, Dharan, Dubai, Bombaim, Banguécoque – mais de nove mil quilómetros num abrir e fechar de olhos e alguns nomes que, de tempos a tempos, davam que falar como temas de actualidade. Relanceou a tarifa de bordo isenta de taxas (*duty-free price list*), verificou que os cartões de crédito eram aceites nos voos de longo

curso, leu com satisfação as vantagens que apresentava a classe “de negócios” das quais a generosidade inteligente da sua empresa o fazia beneficiar (“Em Charles de Gaulle 2 e em Nova Iorque, os salões Le Club permitem-lhe descontrair-se, telefonar, utilizar uma telecopiadora ou um Minitel... Além de um acolhimento personalizado e de uma atenção constante, o novo assento Espaço 2000 que equipa os voos de longo curso foi concebido de modo a tornar-se mais largo, com um espaldar e um apoio para a cabeça que se podem ajustar separadamente...”). Prestou um momento de atenção ao quadro de comando com painel digital do seu banco Espace 2000, voltou depois a mergulhar nos anúncios da revista, admirando o perfil aerodinâmico de alguns modelos de estrada recentes, algumas fotografias dos grandes hotéis de uma cadeia internacional, um tanto pomposamente apresentados como “os lugares da civilização” (*La Mammounia* em Marraqueche “que foi palácio antes de ser *palace*”, o *Métropole* de Bruxelas “onde continuam bem vivos os esplendores do século XIX”). Depois descobriu o anúncio de um automóvel que tinha o mesmo nome que o seu lugar de bordo: Renault *Espace*: “Um dia, a necessidade de espaço faz-se sentir... Impõe-se-nos sem avisar. Daí em diante, não nos deixa mais. A vontade irresistível de termos um espaço próprio. Um espaço móvel que nos levasse longe. Teríamos tudo ao alcance da mão e nada nos faltaria...” Como no avião, em suma. “O espaço está já consigo... Nunca se esteve tão bem em terra como no *Espace*”, concluía agradavelmente o anúncio.

Estavam já a descolar. Folheou mais rapidamente a continuação, concedendo alguns segundos a um artigo sobre “o hipopótamo, senhor do rio”, que começava por uma evocação da África, “berço das lendas” e “continente da magia e dos sortilégios”, uma olhadela a uma reportagem sobre Bolonha (“Em toda a parte

podemos estar apaixonados, mas em Bolonha apaixonamo-nos pela cidade”). Um anúncio em inglês de um *videomovie* japonês despertou-lhe por um instante a atenção (“*Vivid colors, vibrant sound and non-stop action. Make them yours for ever*”) pelo brilho das suas cores. Um estribilho de Trenet voltava-lhe uma e outra vez à cabeça, desde que, a meio da tarde, o ouvira na rádio na autoestrada, e disse para consigo que aquela alusão à “*photo, vieille photo de ma jeunesse*” [“fotografia, velha fotografia da minha juventude”] deixaria em breve de ter sentido para as gerações futuras. As cores do presente para sempre: a câmara-congelador. Um anúncio do cartão VISA tranquilizou-o de vez (“Aceite no Dubai e em qualquer parte onde vá de viagem... Viaje com a máxima confiança com o seu cartão VISA”).

Relanceou distraidamente algumas recensões de livros e deteve-se um instante, por interesse profissional, na que resumia uma obra intitulada *Euromarketing*: “A homogeneização das necessidades e dos comportamentos de consumo faz parte das tendências pesadas que caracterizam o novo meio ambiente internacional da empresa... A partir do exame da incidência do fenómeno da globalização sobre a empresa europeia, sobre a validade e o conteúdo de um *euromarketing* e sobre as evoluções previsíveis do meio ambiente *marketing* internacional, numerosas questões se debatem.” A recensão evocava, como remate, “as condições propícias ao desenvolvimento de um *mix* o mais estandardizado possível” e “a arquitectura de uma comunicação europeia”.

Um tanto sonhador, Pierre Dupont voltou a poisar a revista. A inscrição “*Fasten seat belt*” apagara-se. Ajustou os auscultadores, escolheu o Canal 5 e deixou-se invadir pelo adagio do Concerto nº 1 em dó maior de Joseph Haydin. Durante algumas horas (o tempo de sobrevoar o Mediterrâneo, o Mar Árabe e o Golfo de Bengala), estaria enfim só.

O próximo e o alhures

Fala-se cada vez mais da antropologia do próximo. Um colóquio realizado em 1987 no *Musée des Arts et Traditions populaires* (“Antropologia Social e Etnologia de França”), cujas actas foram publicadas em 1989 sob o título *L’Autre et le semblable [O Outro e o Semelhante]*, registava uma convergência de interesses entre os etnólogos do alhures e do aqui. O colóquio e a obra situam-se explicitamente na esteira das reflexões esboçadas no Colóquio de Toulouse de 1982 [“Novas Vias em Etnologia de França” (“*Voies nouvelles en ethnologie de la France*”)] e nalgumas outras obras e números especiais de revistas.

Dito isto, não é evidente que, como muitas vezes acontece, a constatação de novos interesses, de novos campos de investigação e de convergências inéditas, não assente, por um lado, em certos mal-entendidos, ou não os suscite. Algumas observações preliminares à reflexão sobre a antropologia do próximo podem ser úteis à clareza do debate.

A antropologia foi sempre uma antropologia do aqui e do agora. O etnólogo em exercício é o que se encontra em qualquer parte (o seu aqui do momento) e que descreve o que observa ou o que ouve nesse mesmo momento. Depois, poderemos sempre interrogar-nos sobre a qualidade da sua observação e sobre as intenções, os preconceitos ou os outros factores que condicionam a

produção do seu texto: o certo é que toda a etnologia supõe um testemunho directo de uma actualidade presente. O antropólogo teórico que faz apelo a outros testemunhos e a terrenos diferentes dos seus recorre a testemunhos de etnólogos, e não a fontes indirectas que se esforçaria por interpretar. O próprio *arm chair anthropologist* que todos somos por momentos distingue-se do historiador que explora um documento. Os factos que procuramos nos *files* de Murdock foram bem ou mal observados, mas foram-no, e em função de itens (regras de aliança, de filiação, de herança) que são também os da antropologia “no segundo grau”. Tudo o que afasta da observação directa do terreno afasta também da antropologia, e os historiadores que têm interesses antropológicos não fazem antropologia. A expressão “antropologia histórica” é, pelo menos, ambígua. A de “história antropológica” parece mais adequada. Um exemplo simétrico e inverso poderia ser o que encontramos no recurso obrigatório que os antropólogos, os africanistas por exemplo, fazem à história, tal como, nomeadamente, esta se fixou na tradição oral. Toda a gente conhece a fórmula de Hampaté Ba, segundo a qual, em África, um velho que morre é “uma biblioteca que arde”; mas o informador, velho ou não, é alguém com quem se discute e que fala menos do passado do que daquilo que dele sabe ou pensa. Não é um contemporâneo do acontecimento que relata, mas o etnólogo é contemporâneo tanto da enunciação como do enunciador. A declaração do informador vale tanto para o presente como para o passado. O antropólogo que tem e deve ter interesses históricos nem por isso é *stricto sensu* um historiador. Esta observação visa apenas precisar os modos de operar e os objectos: é mais do que evidente que os trabalhos de historiadores como Ginzburg, Le Goff ou Leroy-Ladurie são do mais alto interesse para os antropólogos, mas são trabalhos de

historiadores: dizem respeito ao passado e passam pelo estudo de documentos.

Isto, quanto ao “agora”. Mas vejamos o que se passa quanto ao “aqui”. É verdade que o aqui europeu, ocidental, assume todo o seu sentido por referência ao alhures longínquo, outrora “colonial”, hoje “subdesenvolvido”, que as antropologias britânica e francesa privilegiaram. Mas a oposição do aqui e do alhures (uma espécie de grande divisão – Europa, resto do mundo – que lembra os desafios de futebol organizados pela Inglaterra no tempo em que tinha um grande futebol: Inglaterra/resto do mundo) só pode servir de ponto de partida à oposição das duas antropologias pressupondo o que está precisamente em questão: a saber, que são duas antropologias distintas.

A afirmação segundo a qual os etnólogos tendem a retrair-se sobre a Europa devido ao encerramento dos terrenos remotos é contestável. Em primeiro lugar, existem possibilidades muito efectivas de trabalho em África, na América, na Ásia... Em segundo lugar, as razões que levam a trabalhar na Europa em antropologia são razões positivas. De maneira nenhuma se trata de uma antropologia por defeito. E é o exame destas razões positivas que pode conduzir-nos precisamente a pôr em questão a oposição Europa/alhures que algumas das definições mais modernistas da etnologia europeísta supõem.

Por de trás da questão da etnologia do próximo perfila-se com efeito uma dupla questão. A primeira é saber se, no seu estado actual, a etnologia da Europa pode aspirar ao mesmo grau de sofisticação, de complexidade, de conceptualização que a etnologia das sociedades longínquas. A resposta a esta questão é geralmente afirmativa, pelo menos por parte dos etnólogos europeístas e numa perspectiva de futuro. Martine Segalen pode assim felicitar-se, na colectânea acima citada, do facto de

dois etnólogos do parentesco que trabalharam numa mesma região europeia poderem doravante discutir entre si “como os especialistas de certa etnia africana”, e Anthony P. Cohen fazer valer que os trabalhos sobre o parentesco conduzidos por Robin Fox na Ilha de Tory e por Marilyn Strathern em Elmdon manifestam por um lado o papel central do parentesco e das estratégias que este permite aplicar nas “nossas” sociedades, e por outro, a pluralidade das culturas que coexistem num país como a actual Grã-Bretanha.

Posta nestes termos, a questão, temos de o confessar, é desconcertante: no limite, trataríamos de nos interrogar ou sobre uma potência insuficiente de simbolização das sociedades europeias, ou sobre uma aptidão insuficiente para a analisar por parte dos etnólogos europeístas.

A segunda questão tem um alcance completamente diferente: os factos, as instituições, os modos de agrupamento (de trabalho, de ócios, de residência), os modos de circulação específicos do mundo contemporâneo serão passíveis de um olhar antropológico? Em primeiro lugar, esta questão não se põe unicamente, muito longe disso, a propósito da Europa. Quem quer que tenha uma certa experiência de África por exemplo, sabe bem que qualquer abordagem antropológica global deve nela tomar em consideração uma multiplicidade de elementos em interacção, induzidos pela actualidade imediata, ainda que não se deixem dividir em “tradicionais” e “modernos”. Mas sabemos igualmente bem que todas as formas institucionais pelas quais temos hoje de passar para apreender a vida social (o trabalho assalariado, a empresa, o desporto-espectáculo, os media...) desempenham em todos os continentes um papel cada vez mais importante. Em segundo lugar, esta segunda questão desloca completamente a inicial: não é a Europa que está em causa, mas a contemporanei-

dade enquanto tal, sob os aspectos mais agressivos ou mais incómodos da mais actual actualidade.

Torna-se a partir de então essencial não confundir a questão do método com a do objecto. Tem-se dito muitas vezes (o próprio Lévi-Strauss o fez várias vezes) que o mundo moderno se prestava à observação etnológica, bastando para tanto que nele pudéssemos isolar unidades de observação controláveis pelos nossos métodos de investigação. E sabemos que importância Gérard Althabe (que sem dúvida não sabia nessa época que abria caminho à reflexão dos nossos homens políticos) concedeu às gaiolas de escada, à vida das escadas, nos grandes complexos de Saint-Denis e da periferia de Nantes.

O facto de a investigação etnológica comportar as suas imposições que são também os seus trunfos, e de o etnólogo ter necessidade de circunscrever aproximativamente os limites de um grupo que vai conhecer e que o vai reconhecer, é uma evidência que não escapa a quem tenha feito trabalho de terreno. Mas uma evidência que tem várias aspectos. O aspecto do método, a necessidade de um contacto efectivo com interlocutores são uma coisa. A representatividade do grupo escolhido, outra: trata-se com efeito de saber o que aqueles com quem falamos e que vemos nos dizem daqueles com quem não falamos e que não vemos. A actividade do etnólogo de terreno é desde o início uma actividade de agrimensur do social, de operador de escalas, de comparatista que trabalha em dimensão reduzida: improvisa um universo significativo, caso seja necessário explorando, por meio de inquéritos rápidos, universos intermédios, ou consultando, como historiador, os documentos utilizáveis. Tenta saber, no seu interesse como no dos outros, de quem pode pretender falar quando fala daqueles com quem falou. Nada permite afirmar que este problema do objecto empírico real, de representatividade, se

põe em termos diferentes num grande reino africano e numa empresa da periferia parisiense.

Podem fazer-se aqui duas observações. A primeira diz respeito à história e a segunda à antropologia. Ambas se referem à preocupação que o etnólogo tem de situar o objecto empírico da sua investigação, de avaliar a sua representatividade qualitativa – porque não se trata aqui, falando com propriedade, de seleccionar amostras, estatisticamente representativas, mas de estabelecer se o que vale para uma linhagem vale para outra, para uma aldeia, para outras aldeias...: os problemas de definição de noções como as de “tribo” ou de “etnia” situam-se nesta perspectiva. A preocupação dos etnólogos aproxima-os e, ao mesmo tempo, distingue-os dos historiadores da micro-história; digamos antes – respeitando a anterioridade dos primeiros – que os historiadores da micro-história redescobrem uma preocupação de etnólogo quando são obrigados, também eles, a interrogarem-se sobre a representatividade dos casos que analisam – a vida de um moleiro do Friul* do século xv por exemplo –, mas obrigados também, pelo seu lado, a fim de garantirem essa representatividade, a recorrer às noções de “rastos”, de “indícios” ou de excepcionalidade exemplar, ao passo que o etnólogo de terreno, quando é consciencioso, tem sempre maneira de ir verificar um pouco mais longe se aquilo que julgou poder observar à partida aí continua a ser válido. Tal é a vantagem de trabalhar sobre o presente – modesta compensação frente à vantagem essencial que os historiadores têm sempre: conhecem a continuação.

A segunda observação diz respeito ao objecto da antropologia, mas, desta feita, ao seu objecto intelectual, ou, se se preferir, à capacidade de generalização do etnólogo. É bastante evidente

que vai um passo considerável entre a observação minuciosa desta ou daquela metade de aldeia ou a recolha de um certo número de mitos numa dada população e a elaboração da teoria das “estruturas elementares do parentesco” ou das “mitológicas”. Não é só o estruturalismo que está aqui em causa. Todas as grandes operações antropológicas tenderam no mínimo a elaborar um certo número de hipóteses gerais, que podiam decerto descobrir a sua inspiração inicial na exploração de um caso singular, mas incidiam sobre a elaboração de configurações problemáticas que excediam em larga medida esse caso isolado – teorias da feitiçaria, da aliança matrimonial, do poder ou das relações de produção. Sem nos pronunciarmos aqui sobre a validade destes esforços de generalização, recorreremos ao argumento da sua existência, como parte constituinte da literatura etnológica, para fazer notar que o argumento da dimensão, quando é evocado a propósito das sociedades não exóticas, se refere apenas a um aspecto particular do inquérito, ao método portanto, e não ao objecto: nem ao objecto empírico, nem *a fortiori* ao objecto intelectual, teórico, que supõe não só a generalização, mas também a comparação. A questão do método não pode ser confundida com a do objecto porque o objecto da antropologia nunca foi a descrição exaustiva, por exemplo, de uma quarteirão de aldeia ou de uma aldeia. Quando se fizeram monografias do género, apresentavam-se como uma contribuição para um inventário ainda incompleto e, as mais das vezes, esboçavam, pelo menos no plano empírico, generalizações, mais ou menos apoiadas sobre inquéritos, ao conjunto de um grupo étnico. A questão que começa por pôr-se a propósito da contemporaneidade próxima não é a de saber se e como é possível investigar num grande conjunto, uma empresa ou um clube de férias (melhor ou pior, isso poderá fazer-se), mas a de saber se há aspectos da vida social contemporânea que sur-

* Região de Itália (N. do T.)

gem hoje como relevando de uma investigação antropológica – da mesma maneira que as questões do parentesco, da aliança, do dom e da troca, etc., começaram por impor-se à atenção (como objectos empíricos), e depois à reflexão (como objectos intelectuais) dos antropólogos do alhures. Convém evocar a este propósito, por referência às preocupações (decerto legítimas) de método, aquilo a que chamaremos o preliminar do objecto.

Este preliminar do objecto pode suscitar dúvidas quanto à legitimidade da antropologia da contemporaneidade próxima. Louis Dumont, no seu prefácio à reedição de *La Tarasque*, fazia notar, numa passagem que Martine Segalen cita na sua introdução a *L'Autre et le semblable*, que o “deslizar dos centros de interesse” e a mudança das “problemáticas” (aquilo a que chamaremos aqui as mudanças de objectos empíricos e intelectuais) impedem as nossas disciplinas de serem simplesmente cumulativas “e podem chegar ao ponto de minar a sua continuidade”. Como exemplo de mudança de centros de interesse, evoca mais particularmente, por oposição ao estudo da tradição popular, a “apreensão, ao mesmo tempo mais ampla e mais diferenciada, da vida social em França, que já não separa absolutamente o não-moderno do moderno, por exemplo o artesanato da indústria”.

Não estou certo de que a continuidade de uma disciplina se meça pela dos seus objectos. Uma tal afirmação seria decerto duvidosa aplicada às ciências da vida, que não tenho a certeza de que sejam cumulativas no sentido que a frase de Dumont implica: são novos objectos de investigação o que a investigação faz aparecer quando é bem sucedida. E parece-me ainda mais contestável, a propósito das ciências da vida social, porque é na realidade sempre de vida social que se trata quando mudam os modos de agrupamento e de hierarquização e assim se propõem à atenção

do investigador novos objectos, que têm em comum com os que descobre o investigador das ciências da vida o facto de não suprimirem, mas complicarem aqueles com que inicialmente trabalhávamos. Dito isto, a inquietação de Louis Dumont não deixa de se repercutir até mesmo entre os que se consagram à antropologia do aqui e do agora. Gérard Althabe, Jacques Cheyronnaud e Béatrix Le Wita ecoam-na em *L'Autre et le semblable*, fazendo notar jocosamente que os bretões “estão muito mais preocupados com os seus empréstimos junto do *Crédit agricole* do que com as suas genealogias...”. Mas, por de trás desta formulação, é ainda a questão do objecto que se perfila: nada diz que a antropologia deva conceder às genealogias dos bretões maior importância do que a que eles próprios lhes concedem (ainda que, tratando-se dos bretões, possamos duvidar de que as ignorem por completo). Se a antropologia da contemporaneidade próxima tivesse de se efectuar exclusivamente segundo as categorias já repertoriadas, se novos objectos não tivessem de ser construídos nela, o facto de abordarmos novos terrenos empíricos corresponderia mais a uma curiosidade do que a uma necessidade.

Estes preliminares reclamam uma definição positiva daquilo que é a investigação antropológica. O que tentaremos aqui estabelecer a partir de duas constatações.

A primeira constatação incide sobre a investigação antropológica: a investigação antropológica trata no presente da questão do outro. A questão do outro não é um tema com que ocasionalmente depare; é o seu único objecto intelectual, a partir do qual se deixam definir diferentes campos de investigação. Trata-o no presente, o que basta para a distinguir da história. E trata-o simultaneamente em vários sentidos, o que a distingue das outras ciências sociais.

Trata de todos os outros: o outro exótico, que se define por referência a um “nós” que se supõe idêntico (nós, franceses, europeus, ocidentais); o outro dos outros, o outro étnico ou cultural, que se define por referência a um conjunto de outros que se supõem idênticos, um “eles” resumido as mais das vezes por um nome de etnia; o outro social: o outro do interior por referência ao qual se institui um sistema de diferenças que começa pela divisão dos sexos, mas que define também, em termos familiares, políticos, económicos, os lugares respectivos de uns e outros, de tal maneira que não é possível falar de uma posição no sistema (mais velho, mais novo, filho segundo, patrono, cliente, cativo...) sem referência a um certo número de outros; o outro íntimo, por fim, que não se confunde com o anterior, presente no coração de todos os sistemas de pensamento, e cuja representação, universal, corresponde ao facto de a individualidade absoluta ser impensável: a hereditariedade, a herança, a filiação, a semelhança, a influência, são outras tantas categorias através das quais se torna possível apreender uma alteridade complementar e, mais ainda, constitutiva de toda a individualidade. Toda a literatura consagrada à noção de pessoa, à interpretação da doença e à feitiçaria documenta o facto de uma das questões maiores postas pela etnologia o ser também por aqueles que ela estuda: incide sobre aquilo a que poderíamos chamar a alteridade essencial ou íntima. As representações da alteridade íntima, nos sistemas estudados pela etnologia, situam a sua necessidade no próprio coração da individualidade, proibindo no mesmo lance que se dissocie a questão da identidade colectiva da da identidade individual. Temos aqui um exemplo muito notável daquilo que o próprio conteúdo das crenças estudadas pelo etnólogo pode impor à operação que tenta dar conta delas: não é simplesmente pelo facto de a representação do indivíduo ser uma construção

social que interessa a antropologia, mas também pelo facto de toda a representação do indivíduo ser necessariamente uma representação do laço social, que lhe é consubstancial. No mesmo lance, ficamos a ser devedores à antropologia das sociedades longínquas, e, mais ainda, àqueles que ela estudou, da seguinte descoberta: o social começa com o indivíduo; o indivíduo releva do olhar etnológico. O concreto da antropologia está nos antípodas do concreto definido por certas escolas sociológicas como apreensível em ordens de grandeza das quais sejam eliminadas as variáveis individuais.

Marcel Mauss, ao discutir as relações entre psicologia e sociologia, punha todavia sérias condições limitativas à definição da individualidade passível de ser etnologicamente olhada. Numa curiosa passagem, precisa com efeito que o homem estudado pelos sociólogos não é o homem dividido, controlado e dominado da elite moderna, mas o homem comum ou arcaico que se deixa definir como uma totalidade: “O homem médio dos nossos dias – e isto é verdade, sobretudo, no que se refere às mulheres –, e quase todos os homens das sociedades arcaicas ou atrasadas, é um total; é afectado em todo o seu ser pela mais pequena das suas percepções ou pelo mais pequeno choque mental. O estudo de uma tal ‘totalidade’ é pois capital para tudo o que não diga respeito à elite das nossas sociedades modernas” (p. 306)*. Mas a ideia de totalidade, conhecendo nós a sua importância aos olhos de Mauss, para quem o concreto é completo, limita e, em certo sentido, mutila a de individualidade. Mais exactamente, a individualidade em que Mauss pensa é uma individualidade representativa da cultura, uma individualidade tipo. Do que temos uma confirmação na análise que faz do fenómeno social

* Salvo menção em contrário, os números de página citados remetem para as edições francesas das obras constantes da Bibliografia (N. do T.)

total em cuja interpretação devem ser integrados, como observa Lévi-Strauss na sua “Introdução à Obra de Marcel Mauss”, não só o conjunto dos aspectos descontínuos, a partir de qualquer dos quais (familiar, técnico, económico) poderíamos sentir-nos tentados a apreendê-lo exclusivamente, mas ainda a visão que tem ou pode ter dele qualquer um dos indígenas que o vive. A experiência do facto social total é duplamente concreta (e duplamente completa): experiência de uma sociedade precisamente localizada no tempo e no espaço, mas também de um qualquer indivíduo dessa sociedade. Simplesmente, o indivíduo em causa não é indiferentemente seja quem for: identifica-se com a sociedade da qual é apenas uma expressão, e é significativo que, para dar uma ideia daquilo que entende por *um* indivíduo qualquer, Mauss recorra ao artigo definido, evocando por exemplo “o melanésio desta ou daquela ilha”. O texto acima citado esclarece-nos acerca deste ponto. O melanésio não é apenas total pelo facto de o apreendermos nas suas diversas dimensões individuais, “física, fisiológica, psíquica e sociológica”, mas também pelo facto de ser uma individualidade de síntese, expressão de uma cultura considerada, ela própria, como um todo.

Haveria muito a dizer (e não poucas coisas, aqui e ali, têm sido ditas) sobre esta concepção da cultura e da individualidade. Dizer que, sob certos aspectos e em certos contextos, cultura e individualidade se podem definir como expressões recíprocas uma da outra é uma trivialidade, e em todo o caso um lugar comum, do qual nos servimos para dizer, por exemplo, que fulano ou sicrano é realmente bretão, inglês, *auvergnat* ou alemão. O facto de as reacções das individualidades pretensamente livres poderem ser apreendidas e até mesmo previstas a partir de amostras estatisticamente significativas também não nos surpreende. Simplesmente, aprendemos em paralelo a duvidar das

identidades absolutas, simples e substanciais, tanto no plano colectivo como no individual. As culturas “trabalham” como a madeira verde e nunca constituem totalidades acabadas (por razões extrínsecas e intrínsecas); e os indivíduos, por mais simples que os imaginemos, nunca o são tanto que não se situem por referência à ordem que lhes atribui um lugar: é só de certa perspectiva que exprimem a totalidade. Além disso, o carácter problemático de toda a ordem estabelecida talvez nunca se manifestasse como tal – nas guerras, nas revoltas, nos conflitos, nas tensões – sem o piparote inicial de uma iniciativa individual. Nem a cultura localizada no tempo e no espaço, nem os indivíduos em que se encarna definem um nível identitário de base aquém do qual toda a alteridade deixasse de ser pensável. Bem entendido, o “trabalho” da cultura sobre as suas margens, ou as estratégias individuais no interior dos sistemas instituídos, não têm de ser considerados na definição de certos objectos (intelectuais) de investigação. Sobre este ponto, as discussões e as polémicas sofreram por vezes de má-fé ou de miopia: notemos simplesmente, por exemplo, que o facto de uma regra ser respeitada ou não, de poder ser eventualmente contornada ou transgredida, nada tem a ver com a consideração de todas as suas implicações lógicas, que constituem de facto um verdadeiro objecto de investigação. Há, em contrapartida, outros objectos de investigação que passam, pelo seu lado, pela consideração dos procedimentos da transformação ou da mudança, dos desvios, das iniciativas ou das transgressões.

Basta que saibamos de que estamos a falar e basta-nos aqui constatar que, seja qual for o nível a que se aplica a investigação antropológica, tem por objecto interpretar a interpretação que outros fazem da categoria do outro aos diferentes níveis que situam o seu lugar e impõem a sua necessidade: a etnia, a tribo,

a aldeia, a linhagem ou qualquer outro modo de agrupamento até ao átomo elementar de parentesco, do qual sabemos que submete a identidade da filiação à necessidade da aliança; o indivíduo, enfim, que todos os sistemas rituais definem como composto e amassado de alteridade, figura literalmente impensável, como o são, em modalidades opostas, a do rei e a do feiticeiro. A segunda constatação incide já não na antropologia, mas no mundo em que esta descobre os seus objectos, e, mais particularmente, no mundo contemporâneo. Não é a antropologia que, cansada dos terrenos exóticos, se vira para horizontes mais familiares, correndo o risco de perder com isso a sua continuidade, como receia Louis Dumont, mas é o próprio mundo contemporâneo que, em razão das suas transformações aceleradas, reclama o olhar antropológico, quer dizer uma reflexão renovada e metódica sobre a categoria da alteridade. Prestaremos uma atenção particular a três de entre essas transformações.

A primeira refere-se ao tempo, à nossa percepção do tempo, mas também ao uso que dele fazemos, à maneira como dele dispomos. Para um certo número de intelectuais, o tempo já não é hoje um princípio de inteligibilidade. A ideia de progresso, que implicava que o depois pudesse explicar-se em função do antes, naufragou de certo modo nos recifes do século XX, ao deixar para trás as esperanças ou as ilusões que haviam acompanhado a travessia do mar largo no século XIX. Esta posição em questão, para dizer a verdade, refere-se a várias constatações distintas umas das outras: as atrocidades das guerras mundiais, dos totalitarismos e das políticas de genocídio, que não são testemunhos, é o mínimo que se pode dizer, de um progresso moral da humanidade; o fim das grandes narrativas, quer dizer dos grandes sistemas de interpretação que pretendiam dar conta da evolução de conjunto da humanidade, e que o não conseguiram, do mesmo modo que

extraviavam ou apagavam os sistemas políticos que se inspiravam oficialmente nalguns deles; feitas todas as contas, ou para além delas, uma dúvida sobre a história enquanto portadora de sentido, dúvida renovada, poderíamos nós dizer, uma vez que recorda estranhamente aquela em que Paul Hazard acreditava poder detectar, na charneira dos séculos XVII e XVIII, a mola da Querela dos Antigos e dos Modernos e da crise da consciência europeia. Mas, se Fontenelle duvidava da história, a sua dúvida incidia essencialmente no seu método (anedótico e pouco seguro), no seu objecto (o passado não nos fala senão da loucura dos homens) e na sua utilidade (melhor seria ensinar aos jovens a época em que são chamados a viver). Se os historiadores, nomeadamente em França, duvidam hoje da história, não é por razões técnicas ou razões de método (a história como ciência fez progressos), mas porque, mais fundamentalmente, experimentam grandes dificuldades não só em fazer do tempo um princípio de inteligibilidade, mas, mais ainda, em inscrever nele um princípio de identidade. Vemos assim que privilegiam certos grandes temas ditos "antropológicos" (a família, a vida privada, os lugares de memória). Estas investigações vão ao encontro do gosto do público por formas antigas, como se estas falassem aos nossos contemporâneos daquilo que são, mostrando-lhes o que já não são. Ninguém exprime melhor este ponto de vista do que Pierre Nora, no seu prefácio ao primeiro volume dos *Lieux de mémoire*⁴: o que procuramos na acumulação religiosa dos testemunhos, dos documentos, das imagens, de todos os "signos visíveis do que foi", diz-nos ele em suma, é a nossa diferença, e "no espectáculo dessa diferença o fulgor súbito de uma identidade inencontrável. Já não uma génese, mas a decifração do que somos à luz do que já não somos".

⁴ Ou seja, "Lugares de Memória". Trata-se do título de uma série editorial orientada por Pierre Nora. (N. J. T.)

Esta constatação de conjunto corresponde também ao apagamento das referências sartreana e marxista do pós-guerra imediato, em cujos termos o universal era, bem feitas as contas e a análise, a verdade do particular, e ao que poderíamos chamar, na esteira de muitos outros, a sensibilidade pós-moderna, para a qual uma moda vale tanto como qualquer outra, significando o *patchwork* das modas o apagamento da modernidade como culminar de uma evolução que se aparentaria a um progresso.

Este tema é inesgotável, mas podemos encarar de outro ponto de vista a questão do tempo, a partir da constatação extremamente banal que podemos ser quotidianamente levados a estabelecer: a história acelera-se. Mal temos tempo de envelhecer um pouco, e eis que o nosso passado se torna história, que a nossa história individual pertence à história. As pessoas da minha idade conheceram na sua infância e na sua adolescência a espécie de nostalgia silenciosa dos antigos combatentes de 14-18: parecia dizer-nos que eles, sim, tinham vivido a história (e que história!), e que nós nunca compreenderíamos deveras o que isso queria dizer. Hoje, os anos recentes, os *sixties*, os *seventies*, em breve os *eighties*, regressam à história tão depressa como nela sobreviveram. A história corre-nos atrás dos calcanhares. Segue-nos como a nossa sombra, como a morte. A história: quer dizer uma série de acontecimentos reconhecidos como acontecimentos por muitos (os Beatles, 1968, a Guerra da Argélia, o Vietname, 1981*, a Queda do Muro de Berlim, a democratização dos países de Leste, a Guerra do Golfo, a decomposição da URSS), acontecimentos dos quais podemos pensar que contarão aos olhos dos historiadores de amanhã ou depois de amanhã e aos quais cada um de nós, por mais consciente que esteja de não ser neste caso mais do que

* Data da primeira eleição de François Mitterrand para a Presidência da República Francesa. (N. do T.)

um Fabrice em Waterloo*, pode associar algumas circunstâncias ou algumas imagens particulares, como se fosse de dia para dia menos verdade que os homens que fazem a história (pois, senão eles, quem?), não sabem que a fazem. Não será precisamente esta superabundância (num planeta cada vez mais estreito, questão a que teremos de voltar) a constituir um problema para o historiador contemporaneísta?

Precisemos este ponto. O acontecimento sempre constituiu um problema para aqueles de entre os historiadores que entendiam afogá-lo no grande movimento da história e o concebiam como um puro pleonismo entre um antes e um depois, concebido este, pelo seu lado, como o desenvolvimento daquele. Tal é, para além das polémicas, o sentido da análise que François Furet propõe da Revolução**, acontecimento por excelência. Que nos diz ele, em *Penser la Révolution?* Que, a partir do dia em que a Revolução explode, o acontecimento revolucionário “institui uma nova modalidade da acção histórica, que não está inscrita no inventário dessa situação”. O acontecimento revolucionário (mas a Revolução é, neste sentido, exemplarmente acontecimental) não é redutível à soma dos factores que o tornaram possível e, retrospectivamente, pensável. Erraríamos muito se limitássemos esta análise apenas ao caso da Revolução.

A “aceleração” da história corresponde de facto a uma multiplicação de acontecimentos as mais das vezes não previstos pelos economistas, os historiadores ou os sociólogos. É a superabundância dos acontecimentos que constitui problema, e não tanto os horrores do século XX (inéditos pela sua extensão, mas

* Personagem de Stendhal que, presente por acaso na Batalha de Waterloo, se apercebe de uma multidão de pormenores mas sem atender, mergulhado nos acontecimentos imediatos, à dimensão histórica do combate. (N. do T.)

** Entenda-se a Revolução Francesa. (N. do T.)

tornados possíveis pela tecnologia), nem a mutação dos esquemas intelectuais ou das convulsões políticas, das quais a história nos oferece muitos outros exemplos. Esta superabundância, que não pode ser plenamente apreciada senão tendo em conta por um lado a superabundância da nossa informação, e por outro lado interdependências inéditas daquilo a que alguns chamam hoje o “sistema-mundo”, põe incontestavelmente um problema aos historiadores, nomeadamente aos contemporaneístas – denominação a que a espessura acontecimental das últimas décadas faz correr o risco de se ver despojada de qualquer significação. Mas este problema é precisamente de natureza antropológica.

Ouçamos como Furet define a dinâmica da Revolução enquanto acontecimento. É uma dinâmica, diz-nos ele, “a que se poderá chamar política, ideológica ou cultural, para dizer que o seu poder multiplicado de mobilização dos homens e de acção sobre as coisas passa por um sobreinvestimento de sentido” (p. 39). Este sobreinvestimento de sentido, exemplarmente passível de ser olhado antropológicamente, é também esse que documentam, ao preço de contradições cujo desdobrar-se ainda não parámos de observar, numerosos acontecimentos contemporâneos, até à evidência, quando caem num abrir e fechar de olhos regimes cuja queda ninguém ousava prever; mas também, e talvez ainda mais, por ocasião das crises larvares que afectam a vida política, social e económica dos países liberais, e das quais insensivelmente ganhámos o hábito de falar em termos de sentido. O que é novo não é que o mundo não tenha, ou tenha pouco, ou menos, sentido, é antes que experimentemos explícita e intensamente a necessidade quotidiana de lhe dar um: dar um sentido ao mundo, e não a certa aldeia ou a certa linhagem. Esta necessidade de dar um sentido ao

presente, senão ao passado, é a contrapartida da superabundância de acontecimentos que corresponde a uma situação que poderíamos dizer de “sobremodernidade”, a fim de darmos conta da sua modalidade essencial: o excesso.

Porque este tempo sobrecarregado de acontecimentos que congestionam tanto o presente como o passado próximo, é o que cada um de nós emprega ou julga empregar. O que, notemo-lo, só pode reforçar a nossa busca de sentido. Aumento da esperança de vida, passagem à coexistência habitual de quatro e já não três gerações, acarretam progressivamente mudanças práticas na ordem da vida social. Mas, paralelamente, alargam a memória colectiva, genealógica e histórica, e multiplicam para cada indivíduo as ocasiões em que este pode ter o sentimento de que a sua história se cruza com a História e que esta interessa àquela. As suas exigências e as suas decepções estão ligadas ao reforço deste sentimento.

É portanto através de uma figura do excesso – o excesso de tempo – que começaremos por definir a situação de sobremodernidade, sugerindo que, devido às suas próprias contradições, ela oferece um magnífico terreno de observação e, no sentido pleno do termo, um objecto à investigação antropológica. Da sobremodernidade, poderíamos dizer que é a face de uma moeda da qual a pós-modernidade nos apresenta apenas o reverso – o positivo de um negativo. Do ponto de vista da sobremodernidade, a dificuldade de pensar o tempo está ligada à superabundância de acontecimentos do mundo contemporâneo, e não à derrocada de uma ideia de progresso de há muito posta em xeque, pelo menos sob as formas caricaturais que tornam a sua denúncia particularmente cómoda; o tema da história iminente, da história que não nos larga os calcanhares (quase imanente a cada uma das nossas existências quotidianas) surge como um preliminar ao

tema do sentido ou do não-sentido da história: porque é da nossa exigência de compreender todo o presente que decorre a nossa dificuldade de dar um sentido ao passado próximo; a busca positiva de sentido (da qual o ideal democrático é decerto um aspecto essencial), que se manifesta entre os indivíduos das sociedades contemporâneas, pode explicar paradoxalmente os fenómenos que são por vezes interpretados como os sinais de uma crise do sentido, e entre outras coisas as decepções de todos os desiludidos da terra: desiludidos do socialismo, desiludidos do liberalismo, desiludidos do pós-comunismo dentro em breve.

A segunda transformação acelerada, própria do mundo contemporâneo, e a segunda figura do excesso, característica da sobre-modernidade, referem-se ao espaço. Do excesso de espaço poderíamos começar por dizer, uma vez mais um tanto ou quanto paradoxalmente, que é correlativo do estreitamento do planeta: dessa posição a distância de nós próprios a que correspondem as *performances* dos cosmonautas e a roda dos nossos satélites. Em certo sentido, os nossos primeiros passos no espaço reduzem o nosso a um ponto ínfimo cuja exacta medida as fotografias obtidas por satélite justamente nos dão. Mas o mundo, ao mesmo tempo, abre-se a nós. Estamos na era das mudanças de escala, em termos de conquista espacial evidentemente, mas também na terra: os meios de transporte rápidos põem qualquer capital a algumas horas no máximo de qualquer outra. Na intimidade das nossas casas, enfim, imagens de todas as espécies, transmitidas pelos satélites, captadas pelas antenas que eriçam os telhados da nossa aldeia mais recôndita, podem dar-nos uma visão instantânea e por vezes simultânea de um acontecimento em vias de se produzir no outro extremo do planeta. Pressentimos decerto os efeitos perversos ou as distorções possíveis de uma informação cujas imagens são assim seleccionadas: não só podem ser, como costuma

dizer-se, manipuladas, mas a imagem (que é apenas uma entre milhares de outras possíveis) exerce uma influência, possui uma potência que excede de longe a informação objectiva de que é portadora. Além disso, somos de facto levados a constatar que se misturam quotidianamente nos ecrãs do planeta as imagens da informação, as da publicidade e as da ficção, cujos tratamento e finalidade não são idênticos, pelo menos em princípio, mas que compõem diante dos nossos olhos um universo relativamente homogéneo na sua diversidade. Que haverá de mais realista e, em certo sentido, de mais informativo, sobre a vida nos USA, do que uma boa série americana? Seria também necessário ter-se em conta essa espécie de falsa familiaridade que o pequeno ecrã estabelece entre os telespectadores e os actores da grande história, cuja silhueta nos é tão habitual como a dos heróis de folhetim ou das vedetas internacionais da vida artística ou desportiva. São como as paisagens em que os vemos evoluir regularmente: o Texas, a Califórnia, Washington, Moscovo, o Eliseu, Twickenham, o Aubisque* ou o deserto da Arábia; até mesmo quando as não conhecemos, somos capazes de as reconhecer.

Esta superabundância espacial funciona como um engodo, mas um engodo cujo manipulador será extremamente difícil identificar (não há ninguém por de trás da armadilha do espelho que atrai as cotovias). Constitui em muito larga medida uma dimensão que substitui os universos que a etnologia tradicionalmente fez seus. Desses universos, largamente fictícios também eles, poderíamos dizer que são essencialmente universos de reconhecimento. É próprio dos universos simbólicos constituírem para os homens que os receberam como herança um meio de reconhecimento

* Desfiladeiro na região da Aquitânia, percorrido por uma estrada muito estreita e fechada ao trânsito parte do ano, conhecido por ser um dos mais célebres teatros de mortandade do ciclismo desportivo francês. (N. do T.)

mais do que de conhecimento: universo fechado em que tudo é signo, conjuntos de códigos dos quais alguns têm a chave e o uso, mas cuja existência todos admitem, totalidades parcialmente fictícias, mas efectivas, cosmologias que poderíamos supor terem sido concebidas para fazer a felicidade dos etnólogos. Porque as fantasias dos etnólogos cruzam-se neste ponto com as dos indígenas que estudam. A etnologia alimentou durante muito tempo a preocupação de recortar no mundo espaços significantes, sociedades identificadas com culturas concebidas elas próprias como totalidades plenas: universos de sentido no interior dos quais os indivíduos e os grupos que mais não são do que uma expressão sua se definem por referência aos mesmos critérios, aos mesmos valores e aos mesmos processos de interpretação.

Não voltaremos a uma concepção da cultura e da individualidade já atrás criticada. Bastará dizer que essa concepção ideológica reflecte tanto a ideologia dos etnólogos como a daqueles que eles estudam, e que a experiência do mundo sobremoderno pode ajudar os etnólogos a desfazerem-se dela ou, mais exactamente, a medirem o seu alcance. Porque essa ideologia assenta, entre outras coisas, numa organização do espaço que o espaço da modernidade transborda e relativiza. Também aqui, teremos de nos entender: tal como a inteligência do tempo, ao que nos pareceu, é mais complicada pela superabundância de acontecimentos do presente do que minada por uma subversão radical dos modos prevaletentes da interpretação histórica, é do mesmo modo que a inteligência do espaço é menos subvertida pelas transformações em curso (porque existem ainda torrões natais e territórios, na realidade dos factos de terreno e, mais ainda, na das consciências e das imaginações, individuais e colectivas) do que complicada pela superabundância espacial do presente. Esta exprime-se, como vimos, nas mudanças de escala, na multiplica-

ção das referências sob a forma de imagens como das referências imaginárias, e nas espectaculares acelerações dos meios de transporte. Desemboca concretamente em modificações físicas consideráveis: concentrações urbanas, transferências de populações e multiplicação daquilo a que chamaremos "não-lugares", por oposição à noção sociológica de lugar, associada por Mauss e toda uma tradição etnológica à de cultura localizada no tempo e no espaço. Os não-lugares são tanto as instalações necessárias à circulação acelerada das pessoas e dos bens (vias rápidas, nós de acesso, aeroportos) como os próprios meios de transporte ou os grandes centros comerciais, ou ainda os campos de trânsito prolongado onde são arrebanhados os refugiados do planeta. Porque vivemos uma época, também sob este aspecto, paradoxal: no próprio momento em que a unidade do espaço terrestre se torna pensável e em que se reforçam as grandes redes multinacionais, aumenta de volume o clamor dos particularismos; dos que querem ficar só eles na sua terra ou dos que querem voltar a encontrar uma pátria, como se o conservadorismo de uns e o messianismo dos outros estivessem condenados a falar a mesma linguagem: a da terra e a das raízes.

Poderia pensar-se que o deslocamento dos parâmetros espaciais (a superabundância espacial) põe ao etnólogo dificuldades da mesma ordem daquelas com que os historiadores deparam perante a superabundância dos acontecimentos. As dificuldades são bem, com efeito, da mesma ordem, mas, para a investigação antropológica, particularmente estimulantes. Mudanças de escala, mudanças de parâmetros: cabe-nos, como no século XIX, empreender o estudo de civilizações e de culturas novas.

E pouco importa que sejamos em certa medida parte implicada do processo porque estamos longe, cada um pelo seu lado, de dominar todos os seus aspectos, ou perto disso sequer. Inversamente, as

culturas exóticas não surgiam outrora aos olhos dos observadores ocidentais tão diferentes que os impedissem de começar por tentar lê-las por meio das grelhas etnocentradas dos seus próprios costumes. Se a experiência longínqua nos ensinou a descentrar o nosso olhar, devemos tirar partido dessa experiência. O mundo da sobremodernidade não tem as medidas exactas daquele em que cremos viver, porque vivemos num mundo que ainda não aprendemos a olhar. Teremos de reaprender a pensar o espaço.

A terceira figura do excesso, por referência à qual poderia definir-se a situação de sobremodernidade, já a conhecemos. É a figura do ego, do indivíduo, que regressa, como costuma dizer-se, até mesmo na reflexão antropológica, uma vez que, à falta de novos terrenos, num universo sem territórios, e de fôlego teórico, num mundo sem grandes narrativas, os etnólogos, certos etnólogos, depois de terem tentado tratar as culturas (as culturas localizadas, as culturas à maneira de Mauss) como textos, acabaram por se interessar pela descrição etnográfica apenas como texto – texto naturalmente expressivo do seu autor, de tal modo que, a darmos ouvidos a James Clifford, os *nuer* ensinar-nos-iam mais sobre Evans-Pritchard do que este sobre eles. Sem pôr aqui em causa o espírito da investigação hermenêutica, segundo o qual os intérpretes se constroem a si próprios através do estudo que fazem dos outros, sugeriremos que, quando é de etnologia e de literatura etnológica que se trata, a hermenêutica restritivamente entendida corre o risco da trivialidade. Não é certo, com efeito, que a crítica literária de espírito desconstrutivista aplicada ao *corpus* etnográfico nos ensine muito mais do que banalidades ou evidências (por exemplo que Evans-Pritchard vivia na época colonial). É possível em contrapartida que a etnologia se extravie ao substituir aos seus terrenos de estudo o estudo daqueles que fizeram trabalho de terreno.

A antropologia pós-moderna releva (para lhe pagarmos na mesma moeda) de uma análise da sobremodernidade da qual o seu método reducionista (do terreno ao texto e do texto ao autor) não é mais do que uma expressão particular.

Nas sociedades ocidentais, pelo menos, o indivíduo quer-se um mundo. Entende interpretar por e para si próprio as informações que lhe são fornecidas. Os sociólogos da religião puseram em evidência o carácter singular da própria prática católica: os praticantes entendem praticar à sua maneira. Do mesmo modo, só em nome do valor individual indiferenciado pode ser superada a questão da relação entre os sexos. Esta individualização dos modos de proceder, devemos notá-lo, deixa de parecer tão surpreendente quando nos reportamos às análises anteriores: nunca as histórias individuais foram tão explicitamente implicadas pela história colectiva, mas nunca também os pontos de referência da identificação colectiva foram tão flutuantes. A produção individual de sentido é portanto mais necessária do que nunca. Naturalmente, a sociologia pode perfeitamente pôr em evidência as ilusões das quais procede esta individualização dos modos de operar e os efeitos de reprodução e de estereotipia que escapam na totalidade ou em parte à consciência dos actores. Mas o carácter singular da produção de sentido, veiculado por todo um aparelho publicitário – que fala do corpo, dos sentidos, da frescura de viver – e toda uma linguagem política, que toma por eixo o tema das liberdades individuais, é interessante em si próprio: releva do que os etnólogos estudaram junto dos outros, sob diversas rubricas, a saber aquilo a que poderíamos chamar as antropologias, mais do que as cosmologias, locais, quer dizer os sistemas de representação nos quais recebem forma as categorias da identidade e da alteridade.

É assim que se põe hoje aos antropólogos, em termos novos, um problema que levanta as mesmas dificuldades em que esbarra-ram Mauss e, depois dele, o conjunto da corrente culturalista: como pensar e situar o indivíduo? Michel de Certeau, em *L'Invention du quotidien*, fala das “astúcias das artes de fazer” que permitem aos indivíduos submetidos às imposições globais da sociedade moderna, nomeadamente a sociedade urbana, desviá-las, utilizá-las e, por meio de uma espécie de improvisado trabalho amador (*bricolage*) quotidiano, traçar nessa sociedade o seu cenário e os seus itinerários particulares. Mas estas astúcias e estas artes de fazer, Michel de Certeau tinha consciência do facto, remetem ora para a multiplicidade dos indivíduos médios (o cúmulo do concreto), ora para a média dos indivíduos (uma abstracção). Freud, do mesmo modo, nas suas obras de intenção sociológica (*Mal-Estar na Civilização*, *O Futuro de uma Ilusão*), utilizava a expressão “homem comum” (*der gemeine Mann*) para opor, um pouco como Mauss, a média dos indivíduos à elite esclarecida, quer dizer, àqueles de entre os indivíduos humanos que estão em condições de se tomarem a si próprios por objecto de uma operação reflexiva.

Todavia, Freud tem perfeita consciência de que o homem alienado do qual fala, alienado às diversas instituições, por exemplo a religião, é também o homem todo ou todo o homem, a começar pelo próprio Freud ou não importa qual de entre os que estão em situação de observar em si próprios os mecanismos e os efeitos da alienação. É igualmente desta alienação necessária que fala Lévi-Strauss quando escreve na sua “Introdução à Obra de Marcel Mauss”, que o alienado propriamente dito é aquele a quem chamamos são de espírito uma vez que consente em existir num mundo definido pela relação a outrem.

É sabido que Freud praticou a auto-análise. Põe-se hoje aos antropólogos a questão de saberem como integrar na sua análise a subjectividade daqueles que observam, quer dizer, bem vistas as coisas, dado o estatuto renovado do indivíduo nas nossas sociedades, de saberem como redefinir as condições da representatividade. Não podemos excluir que o antropólogo, seguindo o exemplo de Freud, se considere como um indígena da sua própria cultura, um informador privilegiado em suma, e se arrisque a alguns ensaios de auto-etno-análise.

Para além da insistência maior hoje posta na referência individual ou, se se quiser, na individualização das referências, é aos factos de singularidade que seria necessário prestar atenção: singularidade dos objectos, singularidade dos grupos ou das pertencas, recomposição de lugares, singularidades de todas as ordens que constituem o contraponto paradoxal das operações de estabelecimento de relações, de aceleração e de deslocalização demasiado rapidamente reduzidas e resumidas por vezes por expressões como “homogeneização – ou mundialização – da cultura”. A questão das condições de realização de uma antropologia da contemporaneidade deve ser deslocada do método para o objecto. Não que as questões de método não tenham uma importância determinante, ou possam sequer ser inteiramente dissociadas da do objecto. Mas a questão do objecto é um preliminar. Constitui até um duplo preliminar, porque, antes de nos interessarmos pelas novas formas sociais, pelos novos modos de sensibilidade ou pelas novas instituições que podem surgir como características da contemporaneidade actual, teremos de prestar atenção às mudanças que afectaram as grandes categorias através das quais os homens pensam a sua identidade e as suas relações recíprocas. As três figuras do excesso através das quais tentámos caracterizar a situação de sobremodernidade (a superabundância

de acontecimentos, a superabundância espacial e a individualização das referências) permitem que a apreendamos sem ignorarmos as suas complexidades e contradições, mas sem fazer também delas o horizonte insuperável de uma modernidade perdida da qual nos restaria apenas assinalar os traços, repertoriar as formações ou inventariar os arquivos. O século XXI será antropológico, não só porque as três figuras do excesso são apenas a forma actual de uma matéria-prima perene que é a própria matéria da antropologia, mas também porque nas situações de sobremodernidade (como nas que a antropologia analisou sob o nome de “aculturação”) as componentes se adicionam sem se destruir. Podemos assim tranquilizar antecipadamente aqueles que se apaixonam pelos fenómenos estudados pela antropologia (da aliança à religião, da troca ao poder, da possessão à feitiçaria): estes não estão perto de desaparecer, nem em África, nem na Europa. Mas tornarão a fazer sentido (a dar sentido) com o resto, num mundo diferente cujas razões e desrazões os antropólogos de amanhã terão, como hoje, a tarefa de compreender.

O lugar antropológico

O lugar comum ao etnólogo e àqueles dos quais fala é, precisamente, um lugar: o que ocupam os indígenas que aí vivem, que aí trabalham, que o defendem, marcam os seus pontos fortes, vigiam as suas fronteiras, mas nele detectam também o traço das potências tónicas ou celestes, dos antepassados ou dos espíritos que povoam e animam a sua geografia íntima, como se o pequeno pedaço de humanidade que lhes endereça nesse lugar oferendas e sacrifícios fosse também a quintessência daquela, como se não houvesse humanidade digna desse nome a não ser nesse mesmo lugar do culto que lhes é consagrado.

E o etnólogo, ao invés, comete-se com a tarefa de decifrar através da organização do lugar (a fronteira sempre postulada e balizada entre natureza selvagem e natureza cultivada, a repartição permanente ou provisória das terras de cultura ou das águas fartas em peixe, o plano das aldeias, a disposição do *habitat* e as regras de residência, em suma a geografia económica, social, política e religiosa do grupo) uma ordem ainda mais imperativa, e em todo o caso evidente, pelo facto de a sua transcrição no espaço lhe dar a aparência de uma segunda natureza. O etnólogo vê-se assim como o mais subtil e o mais sábio dos indígenas.

Este lugar comum ao etnólogo e aos seus indígenas é em certo sentido (no sentido do *invenire* latino) uma invenção: foi descoberto pelos que o reivindicam como seu. As narrativas de fundação raramente são narrativas de autoctonia, mas mais frequentemente e pelo contrário narrativas que integram os espíritos do lugar e os primeiros habitantes na aventura comum do grupo em movimento. A marca social do solo é ainda mais necessária pelo facto de nem sempre ser original. O etnólogo pelo seu lado depara com estas marcas. Pode até acontecer que a sua intervenção e a sua curiosidade devolvam àqueles, junto dos quais inquirir o gosto pelas suas origens, que os fenómenos ligados à actualidade mais recente poderão ter atenuado, ou por vezes sufocado: as migrações para a cidade, os novos povoamentos, a extensão das culturas industriais.

Sem dúvida, há uma realidade na origem desta dupla invenção, e fornece-lhe a sua matéria-prima e o seu objecto. Mas pode engendrar também fantasias e ilusões: fantasia indígena, de uma sociedade ancorada desde tempos imemoriais na perenidade de um território intacto para além do qual nada mais é verdadeiramente pensável; ilusão do etnólogo, de uma sociedade tão transparente a si própria que se exprime por inteiro no mais pequeno dos seus usos, em qualquer que seja de entre as suas instituições do mesmo modo que na personalidade global de cada um dos membros que a compõem. A consideração da quadrícula sistemática da natureza que todas as sociedades operaram, ainda que nómadas, prolonga a fantasia e alimenta a ilusão.

A fantasia dos indígenas é a de um mundo fechado fundado de uma vez por todas, que não se trata, falando com propriedade, de conhecer. Dele conhece-se já tudo o que há a conhecer: as terras, a floresta, as fontes, os pontos notáveis, os lugares de culto, as plantas medicinais, sem desconhecer as dimensões temporais de um

estado de coisas cujo bom fundamento as narrativas de origem e o calendário ritual postularam e cuja estabilidade em princípio asseguraram. Cada um deverá, em sendo esse o caso, reconhecer-se nele. Qualquer acontecimento imprevisto, ainda que, do ponto de vista ritual, seja perfeitamente previsível e recorrente, como o são os nascimentos, as doenças e os óbitos, reclama ser interpretado não, falando com propriedade, para ser conhecido, mas para ser reconhecido, quer dizer para se tornar passível de um discurso, de um diagnóstico com os seus termos já repertoriados, cujo enunciado não seja susceptível de chocar os guardiões da ortodoxia cultural e da sintaxe social. O facto de os termos desse discurso poderem tender a ser espaciais não deverá parecer surpreendente, uma vez que o dispositivo espacial é ao mesmo tempo aquilo que exprime a identidade do grupo (as origens do grupo são com frequência diversas, mas é a identidade do lugar que o funda, o reúne e o une) e aquilo que o grupo deve defender contra as ameaças externas e internas para que a linguagem da identidade conserve um sentido. Uma das minhas primeiras experiências etnológicas, a interrogação do cadáver na região *aladian*^{*}, foi, deste ponto de vista, exemplar; ainda mais exemplar uma vez que, em modalidades variáveis, se trata de uma prática muito difundida na África Ocidental e uma vez que deparamos noutras partes do mundo com técnicas equivalentes. Tratava-se no essencial de fazer com que o cadáver dissesse se o responsável pela sua morte se encontrava fora das aldeias *aladian* ou nalguma delas, dentro da própria aldeia onde se desenrolava a cerimónia ou fora dela (e nesse caso para leste ou para oeste), dentro ou fora da sua própria linhagem, da sua própria casa, etc. Podia acontecer de resto que o cadáver, curtocircuitando a lenta progressão do questionário, arrastasse o grupo dos seus

* Na Costa do Marfim. (N. do T.)

portadores para uma “cabana” cuja paliçada ou porta de entrada arrombava, significando desse modo aos seus inquiridores que não precisavam de procurar mais longe. Não se poderia dizer melhor que a identidade do grupo étnico (na ocorrência a do grupo composto constituído pelos *aladian*), que exige evidentemente um bom domínio das tensões internas, passa por um reexame constante do bom estado das suas fronteiras exteriores e interiores – sendo significativo que estas tenham, ou tivessem, de ser reeditadas, repetidas, reafirmadas por ocasião de quase cada morte individual.

A fantasia do lugar fundado e incessantemente refundador só pela metade é uma fantasia. Em primeiro lugar, funciona bem ou antes funcionou bem: valorizaram-se terras, a natureza foi domesticada, garantida a reprodução das gerações; neste sentido, os deuses do solo natal protegeram-no bem. O território manteve-se contra as ameaças de agressões exteriores ou de fissuras internas, o que nem sempre é o caso, como sabemos: neste sentido, ainda, os dispositivos da adivinhação e da prevenção foram eficazes. Esta eficácia pode medir-se à escala da família, das linhagens, da aldeia ou do grupo. Os que se encarregam da gestão das peripécias pontuais, da elucidação e da resolução das dificuldades particulares, são sempre mais numerosos do que aqueles que são suas vítimas ou por elas postos em causa: todos se conjugam e tudo se conjuga.

Fantasia só pela metade também porque, se ninguém duvida da realidade do lugar comum e das potências que o ameaçam ou o protegem, ninguém ignora também, ninguém ignorou nunca nem a realidade dos outros grupos (em África, numerosas narrativas de fundação são acima de tudo narrativas de guerra e de fuga), e portanto também a de outros deuses, nem a necessidade de fazer comércio ou buscar mulher alhures. Nada permite pensar que ontem mais do que hoje a imagem de um mundo fe-

chado e auto-suficiente tenha sido, até mesmo para aqueles que a difundiam e, por função, com ela se identificavam, mais do que uma imagem útil e necessária, não uma mentira, mas um mito aproximativamente inscrito no solo, frágil como o território cuja singularidade fundava, sujeito, como as fronteiras estão também, a rectificações eventuais, mas condenado, por essa mesma razão, a falar sempre do último deslocamento como se da primeira fundação se tratasse.

É neste ponto que a ilusão do etnólogo se encontra com a semi-fantasia dos indígenas. E não é, também ela, mais do que semi-ilusão. Porque se o etnólogo se sente bem evidentemente tentado a identificar os que estuda com a paisagem em que os descobre e com o espaço a que eles deram forma, não ignora do mesmo modo que o não ignoram eles próprios as vicissitudes da sua história, a sua mobilidade, a multiplicidade dos espaços a que se referem e a flutuação das suas fronteiras. Pode todavia, também como eles, ser tentado a avaliar pelas transformações actuais a medida ilusória da sua estabilidade passada. Quando os *bulldozers* apagam o torrão natal, quando os jovens partem para a cidade ou os “alóctones” se instalam, é no sentido mais concreto, mais espacial, que se apagam, com os pontos de referência do território, os da identidade.

Mas não é este o aspecto essencial da sua tentação, que é de ordem intelectual e que de longa data a tradição etnológica documenta.

Chamar-lhe-emos, recorrendo a uma noção de que essa mesma tradição usou e abusou em várias circunstâncias, a “tentação da totalidade”. Voltemos por um instante ao uso que Mauss fez da noção de facto social total e ao comentário que a esse respeito propõe Lévi-Strauss. A totalidade do facto social, para Mauss, remete para duas outras totalidades: a soma das diversas instituições

que entram na sua composição, mas também o conjunto das diversas dimensões por referência às quais se define a individualidade de cada um dos que o vivem e nele participam. Lévi-Strauss, como vimos, resumiu notavelmente este ponto de vista sugerindo que o facto social total é antes do mais o facto social totalmente percebido, quer dizer o facto social em cuja interpretação é integrada a visão que dele pode ter qualquer dos indígenas que o vive. Simplesmente, este ideal de interpretação exaustiva, susceptível de desencorajar qualquer romancista, devido aos múltiplos esforços de imaginação que poderia parecer exigir da sua parte, assenta numa concepção muito particular do homem "médio", definido também ele como um "total" porque, diferentemente dos representantes da elite moderna, "é afectado em todo o seu ser pela menor das suas percepções ou pelo menor choque mental" (p. 306). O homem "médio", para Mauss, é, na sociedade moderna, qualquer homem de entre os que não pertencem à elite. Mas o arcaísmo não conhece senão a média. O homem "médio" é semelhante a "quase todos os homens das sociedades arcaicas ou atrasadas" na medida em que apresenta como eles uma vulnerabilidade e uma permeabilidade ao meio circundante imediato que precisamente permitem defini-lo como "total".

Nem por isso é de modo algum evidente que, aos olhos de Mauss, a sociedade moderna constitua um objecto etnológico controlável. Porque o objecto do etnólogo, em seu entender, são as sociedades precisamente localizadas no espaço e no tempo. No terreno ideal do etnólogo (o das sociedades "arcaicas ou atrasadas"), todos os homens são "médios" (poderíamos dizer "representativos"); a localização no tempo e no espaço nelas é, pois, fácil de efectuar: vale para todos, e a divisão em classes, as migrações, a urbanização, a industrialização não intervêm para desmultiplicar as suas dimensões e confundir a sua leitura. Por trás das ideias de

totalidade e de sociedade localizada, está de facto a de uma transparência entre cultura, sociedade e indivíduo.

A ideia da cultura como texto, que é um dos últimos avatares do culturalismo americano, está já por inteiro presente na da sociedade localizada. Quando, para ilustrar a necessidade de integrar na análise do facto social total a de um "indivíduo qualquer" dessa sociedade, Mauss cita "o melanésio desta ou daquela ilha"; é decerto significativo que recorra ao artigo definido (este melanésio é um protótipo, como serão noutros tempos e sob outros céus, muitos outros sujeitos étnicos promovidos à exemplaridade), mas também que seja uma ilha (uma pequena ilha) que nos é exemplarmente proposta como o lugar de excelência da totalidade cultural. De uma ilha, podemos designar ou desenhar sem hesitações os contornos e as fronteiras; de ilha em ilha, no interior de um arquipélago, os circuitos da navegação e da troca compõem itinerários fixos e reconhecidos que desenham uma clara fronteira entre a zona de identidade relativa (de identidade reconhecida e de relações instituídas) e o mundo exterior, o mundo da estranheza absoluta. O ideal, para o etnólogo com a preocupação de caracterizar particularidades singulares, seria que cada etnia fosse uma ilha, eventualmente ligada a outras, mas diferente de qualquer outra, e cada ilhéu fosse o homólogo exacto do seu vizinho.

Os limites da visão culturalista das sociedades, na medida em que se queira sistemática, são evidentes: substantivar cada cultura singular é ignorar ao mesmo tempo o seu carácter intrinsecamente problemático, todavia ocasionalmente documentado pelas suas reacções perante as outras culturas ou os sobressaltos da história, e a complexidade de uma trama social e de posições individuais que nunca se deixam deduzir do "texto" cultural. Mas não devemos ignorar a parte de realidade subjacente à fantasia

indígena e à ilusão etnológica: a organização do espaço e a constituição de lugares são, no interior de um mesmo grupo social, uma das paradas em jogo e uma das modalidades das práticas colectivas e individuais. As colectividades (ou os que as dirigem), como os indivíduos a elas ligados, têm necessidade de pensar simultaneamente a identidade e a relação, e, para o fazerem, de simbolizar os elementos constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto de um grupo), da identidade particular (de tal grupo ou de tal indivíduo por referência aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos na medida em que não são semelhantes a nenhum outro). O tratamento do espaço é um dos meios deste empreendimento e não é surpreendente que o etnólogo seja tentado a efectuar em sentido inverso o percurso que vai do espaço ao social, como se este tivesse produzido aquele de uma vez por todas. Este percurso é “cultural” por essência uma vez que, passando pelos signos mais visíveis, mais instituídos e mais reconhecidos da ordem social, desenha simultaneamente o seu lugar, definido no mesmo lance como lugar comum.

Reservaremos o termo de “lugar antropológico” a esta construção concreta e simbólica do espaço que não poderia por si só dar conta das vicissitudes e das contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles aos quais ela atribui uma colocação, por humilde ou modesta que seja. É, de resto, efectivamente porque toda a antropologia é antropologia da antropologia dos outros que o lugar, o lugar antropológico, é simultaneamente princípio de sentido para os que o habitam e princípio de inteligibilidade para aquele que o observa. A escala do lugar antropológico é variável. A casa cabila, com o seu lado de sombra e o seu lado de luz, a sua parte masculina e a sua parte feminina; a cabana *mina* ou *eue* com o seu *legba* do interior que protege

o adormecido das suas próprias pulsões e o *legba* do limiar que o protege das agressões exteriores; as organizações dualistas, que uma fronteira muito material e muito visível com frequência traduz no solo, e que governam directa ou indirectamente a aliança, as trocas, os jogos, a religião; as aldeias *ébrîé* ou *atyé*, cuja tripartição ordena a vida das linhagens e das classes de idade: outros tantos lugares cuja análise tem sentido porque foram investidos de sentido, e porque cada novo percurso, cada reiteração ritual conforta e confirma a sua necessidade.

Estes lugares têm pelo menos três caracteres comuns. Querem-se (querem-nos) identitários, relacionais e históricos. O plano da casa, as regras da residência, os quarteirões da aldeia, os altares, as praças públicas, o recorte do território, correspondem para cada um a um conjunto de possibilidades, de prescrições e de interditos cujo conteúdo é ao mesmo tempo espacial e social. Nascer é nascer num lugar, ter residência fixa. Neste sentido o lugar de nascimento é constitutivo da identidade individual e acontece em África que a criança nascida por acidente fora da aldeia veja ser-lhe atribuído um nome particular tomado de empréstimo a um elemento da paisagem que a viu nascer. O lugar de nascimento obedece de facto à lei do “próprio” (e do nome próprio) de que fala Michel de Certeau. Louis Marin, pelo seu lado, vai buscar a Furetière a sua definição aristotélica do lugar (“Superfície primeira e imóvel de um corpo que rodeia um outro ou, para falarmos mais claramente, o espaço no qual um corpo está situado”) e cita o exemplo que aquele dá: “Cada corpo ocupa o seu lugar”. Mas esta ocupação singular e exclusiva é mais a do cadáver na sua sepultura do que a do corpo nascente ou vivo. Na ordem do nascimento e da vida, o lugar próprio

* Louis Marin, “Le Jeu de pouvoir à Versailles”, in *La Production des lieux exemplaires*, Les Dossiers des séminaires TTS, 1991, p. 89

como a individualidade absoluta são mais difíceis de definir e de pensar. Michel de Certeau vê no lugar, qualquer que este seja, a ordem “segundo a qual elementos são distribuídos em relações de coexistência” e, se exclui que duas coisas ocupem o mesmo “sítio”, se admite que cada elemento do lugar está ao lado dos outros, num “local” próprio, define o “lugar” como uma “configuração instantânea de posições” (p. 173), o que equivale a dizer que num mesmo lugar podem coexistir elementos distintos e singulares, sem dúvida, mas sem que isso signifique que nos proibamos de pensar nem as relações nem a identidade partilhada que lhes confere a ocupação do lugar comum. Assim as regras da residência que atribuem a sua colocação à criança (junto da mãe as mais das vezes, mas no mesmo lance ou em casa do seu pai, ou em casa do seu tio materno, ou em casa da avó materna) situam-na numa configuração de conjunto cuja inscrição no solo ela partilha com outros.

Histórico, por fim, é-o necessariamente o lugar a partir do momento em que, conjugando identidade e relação, se define por uma estabilidade mínima. É-o na medida em que aqueles que nele vivem nele podem reconhecer pontos de referência que não têm de ser objectos de conhecimento. O lugar antropológico, para eles, é histórico na medida exacta em que escapa à história como ciência. Este lugar construído por antepassados (“Mais me agrada a residência que meus avós construíram...”), que os mortos recentes povoam de sinais que é necessário saber esconjuram ou interpretar, cujas potências tutelares um calendário ritual preciso desperta e reactiva a intervalos regulares, está nos antípodas dos “lugares de memória” dos quais Pierre Nora escreve, em termos tão justos, que neles apreendemos essencialmente a nossa diferença, a imagem do que já não somos. O habitante do lugar antropológico vive na história, não faz história.

A diferença entre estas duas relações com a história é sem dúvida muito sensível ainda por exemplo para os franceses da minha idade que viveram a década de 1940 e puderam assistir na sua aldeia (ainda que este fosse apenas um lugar de férias) à Festa do Corpo de Deus, à Ascensão ou às celebrações anuais deste ou daquele santo autor de curas milagrosas da terra geralmente com o seu nicho na sombra de uma capela isolada: porque, se estes percursos e estes recursos desapareceram, a sua recordação não nos fala simplesmente, como outras recordações de infância, do tempo que passa ou do indivíduo que muda; efectivamente desapareceram ou antes transformaram-se: celebra-se ainda a festa de vez em quando, para fazer como outrora, do mesmo modo que se ressuscita a debulha à moda antiga todos os verões; a capela foi restaurada e nela tem lugar por vezes um concerto ou um espectáculo. Esta encenação não deixa de fazer nascer alguns sorrisos perplexos ou alguns comentários retrospectivos entre certos velhos habitantes da região: projecta na distância os lugares onde acreditavam ter vivido dia após dia enquanto hoje os convida a olhar como um pedaço de história. Espectadores de si próprios, turistas do íntimo, não poderiam imputar à nostalgia ou às fantasias da memória as mudanças objectivamente testemunhadas pelo espaço em que continuam a viver e que já não é o lugar onde viviam.

Bem entendido, o estatuto intelectual do lugar antropológico é ambíguo. Não é senão a ideia, parcialmente materializada, que aqueles que o habitam fazem da sua relação com o território, com os que lhes são próximos e com os outros. Esta ideia pode ser parcial ou mitificada. Varia com a situação e o ponto de vista que cada um ocupa. Pouco importa: propõe e impõe uma série de pontos de referência que não são sem dúvida os da harmonia selvagem ou do paraíso perdido, mas cuja ausência, quando desa-

parecem, não se deixa preencher comodamente. Se o etnólogo, pelo seu lado, é tão facilmente sensível a tudo aquilo que no projecto daqueles que observa, tal como se inscreve no solo, significa o fecho, o sábio controlo da relação com o exterior, a imanência do divino ao humano, a proximidade do sentido e a necessidade do signo, é porque traz em si essas imagens e a necessidade delas.

Se nos detivermos um instante na definição do lugar antropológico, constataremos que se trata de um lugar antes do mais geométrico. Podemos estabelecê-lo a partir de três formas espaciais simples que podem aplicar-se a dispositivos institucionais diferentes e que constituem de certo modo as formas elementares do espaço social. Em termos geométricos, trata-se da linha, da intersecção das linhas e do ponto de intersecção. Concretamente, na geografia que nos é quotidianamente mais familiar, poderíamos falar, por um lado, de itinerários, de eixos ou de caminhos que conduzem de um lugar a outro e foram traçados pelos homens e, por outro lado, de encruzilhadas e de praças onde os homens se cruzam, se encontram e se reúnem, que desenharam dando-lhes por vezes vastas proporções para satisfazerem nomeadamente, nos mercados, as necessidades de troca económica, e, enfim, de centros mais ou menos monumentais, sejam religiosos ou políticos, construídos por certos homens e que definem em contrapartida um espaço e fronteiras para lá dos quais outros homens se definem como outros, por referência a outros centros e a outros espaços.

Itinerários, encruzilhadas e centros nem por isso são noções absolutamente independentes. Recobrem-se parcialmente. Um itinerário pode passar por diferentes pontos notáveis que constituem outros tantos lugares de reunião; certos mercados constituem pontos fixos num itinerário que balizam; se o mercado é em si próprio um centro de atracção, o lugar onde se faz pode albergar

um monumento (o altar de um deus, o palácio de um soberano) que figura o centro de um outro espaço social. À combinação dos espaços corresponde uma certa complexidade institucional: os grandes mercados reclamam certas formas de controlo político; existem apenas em virtude de um contrato cujo respeito é garantido por diversos procedimentos religiosos ou jurídicos: são lugares de tréguas, por exemplo. Quanto aos itinerários, passam por um certo número de fronteiras e de limites cujo funcionamento sabemos não ser óbvio e que implica, por exemplo, certas prestações económicas ou rituais.

Estas formas simples não caracterizam os grandes espaços políticos ou económicos; definem também o espaço da aldeia e o espaço doméstico. Jean-Pierre Vernant mostra bem, no seu livro *Mythe et pensée chez les Grecs*, como no par Héstia/Hermes, a primeira simboliza o lar circular situado no centro da casa, o espaço fechado do grupo retraído sobre si próprio, e de certo modo a relação de cada um consigo próprio, enquanto Hermes, deus do limiar e da porta, mas também das encruzilhadas e das entradas das cidades, representa o movimento e a relação com outrem. A identidade e a relação estão no coração de todos os dispositivos espaciais estudados classicamente pela antropologia.

A história também. Porque todas as relações inscritas no espaço se inscrevem também na duração, e as formas espaciais simples que acabamos de evocar não se concretizam senão no e pelo tempo. Antes do mais, a sua realidade é histórica: em África, como muitas vezes noutros lados, as narrativas de fundação das aldeias ou dos reinos retraçam geralmente todo um itinerário, pontuado de paragens diversas prévias ao estabelecimento definitivo. Sabemos igualmente que os mercados como as capitais políticas têm uma história; uns são criados enquanto outros desaparecem. A aquisição ou a criação de um deus podem ser data-

das e passa-se com os cultos e os santuários a mesma coisa que com os mercados e capitais políticas: quer perduram, quer se expandam ou desapareçam, o espaço do seu crescimento ou da sua regressão é um espaço histórico.

Mas é da dimensão materialmente temporal destes espaços que deveríamos dizer uma palavra. Os itinerários medem-se por horas ou jornadas de marcha. A praça do mercado só merece esse título por ocasião de certos dias. Na África Ocidental, distinguem-se facilmente zonas de troca no interior das quais se estabelece ao longo de toda a semana uma rotação dos lugares e dias de mercado. Os lugares consagrados aos cultos e às reuniões políticas ou religiosas só por momentos, em geral em datas fixas, são objecto dessa consagração. As cerimónias de iniciação, os rituais de fecundidade têm lugar a intervalos regulares: o calendário religioso ou social é comumente moldado segundo o calendário agrícola, e a sacralidade dos lugares onde se concentra a actividade ritual é uma sacralidade a que poderíamos chamar alternativa. É assim, de resto, que se criam as condições de uma memória que se liga a certos lugares e contribui para reforçar o seu carácter sagrado. Para Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, a noção de sagrado está ligada ao carácter retrospectivo que decorre por sua vez do carácter alternativo da festa ou da cerimónia. Se a Páscoa judaica ou uma reunião de antigos combatentes lhe parecem igualmente "religiosas" ou "sagradas", é porque são ocasião para cada um dos participantes não só de tomar consciência da colectividade da qual faz parte, mas também de rememorar as celebrações anteriores.

O monumento, como a etimologia latina da palavra o indica, quer-se expressão tangível da permanência ou, pelo menos, da duração. São necessários altares aos deuses, palácios e tronos aos soberanos para que estes não se sujeitem às contingências

temporais. Permitem assim pensar a continuidade das gerações. O que exprime bem, à sua maneira, uma das interpretações da nosologia africana tradicional que quer que uma doença possa ser imputada à acção de um deus enfurecido por ver o seu altar descurado pelo sucessor daquele que o edificara. Sem a ilusão monumental, aos olhos dos vivos, a história não seria mais do que uma abstracção. O espaço social está erigido de monumentos não directamente funcionais, imponentes construções de pedra ou modestos altares de terra, perante os quais cada indivíduo pode ter o sentimento justificado de que, na maior parte dos casos, lhe são preexistentes do mesmo modo que lhe hão-de sobreviver. Estranhamente, é uma série de rupturas e descontinuidades no espaço que figura a continuidade do tempo.

Podemos sem dúvida imputar este efeito mágico da construção espacial ao facto de o próprio corpo humano ser concebido como uma porção de espaço, com as suas fronteiras, os seus centros vitais, as suas defesas e as suas fraquezas, a sua couraça e os seus defeitos. Pelo menos no plano da imaginação (mas que se confunde para numerosas culturas com o da simbólica social), o corpo é um espaço composto e hierarquizado que pode ser investido do exterior. Se temos exemplos de territórios pensados à imagem do corpo humano, o corpo humano é muito geralmente, de modo inverso, pensado como um território. Na África Ocidental, por exemplo, as componentes da personalidade são concebidas nos termos de uma tópica que pode lembrar a tópica freudiana, mas que se aplica a realidades concebidas como substancialmente materiais. Assim, nas civilizações *akan* (dos actuais Ghana e Costa do Marfim), duas "instâncias" definem o psiquismo de cada indivíduo; o carácter material da sua existência é documentado directamente pelo facto de uma delas ser assimilada à sombra lançada pelo corpo e indirecta-

mente pelo facto de o enfraquecimento do corpo ser atribuído ao enfraquecimento ou à partida de uma de entre elas. A sua perfeita coincidência define a saúde. Se despertar alguém bruscamente pode em contrapartida matá-lo; é que uma destas "instâncias", o duplo que vagabundeia durante a noite, corre o risco de não ter tempo para reintegrar o seu corpo no momento do despertar.

Os próprios órgãos internos ou certas partes do corpo (os rins, a cabeça, o dedo grande do pé) são muitas vezes concebidos como autónomos, sede por vezes de uma presença ancestral e por isso objecto de cultos específicos. O corpo torna-se assim um conjunto de lugares de culto; distinguem-se nele zonas que constituem objecto de unções ou de lustrações. É então sobre o próprio corpo humano que vemos entrarem em jogo os efeitos dos quais falávamos a propósito da construção do espaço. Os itinerários do sonho são perigosos a partir do momento em que se afastam demasiado do corpo concebido como centro. Este corpo centrado é também o corpo onde se encontram e reúnem elementos ancestrais, tendo esta reunião valor monumental na medida em que se refere a elementos que preexistiram ao envólucro carnal efémero e que lhe sobreviverão. Por vezes, a mumificação do corpo ou a edificação de uma sepultura rematam, depois da morte, a transformação do corpo em monumento.

Vemos assim, a partir de formas espaciais simples, cruzarem-se e combinarem-se temática individual e temática colectiva. A simbólica política joga com estas possibilidades para exprimir a força da autoridade que unifica e simboliza na unidade de uma figura soberana as diversidades internas de uma colectividade social. Por vezes, logra-o distinguindo o corpo do rei dos outros corpos como um corpo múltiplo. O tema do duplo corpo do rei é inteiramente pertinente em África. Assim o soberano *agni* do Sanwi,

na actual Costa do Marfim, tinha um seu duplo próprio, escravo de origem, chamado Ekala, do nome de uma das duas componentes ou instâncias acima evocadas: valendo-se de dois corpos e de dois *ekala* (o seu e o do seu duplo escravo), supunha-se que o soberano *agni* gozava de uma protecção particularmente eficaz, uma vez que o corpo do duplo escravo se opunha como obstáculo a qualquer agressão que visasse a pessoa do rei. Se falhasse no desempenho desse papel, se o rei morresse, o seu *ekala* seguia-o muito naturalmente na morte. Mas, mais notáveis e mais atestadas do que a multiplicação do corpo real, serão a concentração e a condensação do espaço onde se localiza a autoridade soberana a reter a nossa atenção. Muito frequentemente, o soberano está vinculado a uma residência fixa, condenado além disso a uma quase-imobilidade, a horas de exposição no trono real, mostrado como um objecto aos seus súbditos. Esta passividade-massividade do corpo soberano impressionara Frazer e, através dele, Durkheim, que nela detectava um traço comum a realidades muito afastadas umas das outras no tempo e no espaço, como o México Antigo, a África do Golfo de Benim, ou o Japão. Particularmente notável, em todos estes casos ilustrativos, é a possibilidade de um objecto (trono, coroa) ou de um outro corpo humano ser por momentos substituível ao corpo do soberano para assegurar a função de centro fixo do reino que o condena a longas horas de imobilidade mineral.

Esta imobilidade e a estreiteza dos limites no interior dos quais se situa a figura soberana compõem, muito literalmente, um centro que reforça a perenidade da dinastia e que ordena e unifica a diversidade interna do corpo social. Notemos que a identificação do poder com o lugar em que se exerce ou com o monumento que alberga os seus representantes é a regra constante no discurso político dos Estados modernos. A Casa Branca e o Kremlin

são ao mesmo tempo, para os que os nomeiam, lugares monumentais, homens e estruturas de poder. No termo de metonímias sucessivas, é habitual que designemos um país pela sua capital e esta pelo nome do edifício que os seus governantes ocupam. A linguagem política é naturalmente espacial (que mais não seja quando fala de direita e de esquerda) sem dúvida porque lhe é necessário pensar simultaneamente a unidade e a diversidade – sendo a centralidade a expressão mais aproximada, mais figurativa e mais material ao mesmo tempo desta dupla e contraditória imposição intelectual.

As noções de itinerário, de intersecção, de centro e de monumento, não são simplesmente úteis à descrição dos lugares antropológicos tradicionais. Dão parcialmente conta do espaço francês contemporâneo, especialmente do seu espaço urbano. Paradoxalmente, permitem até mesmo caracterizá-lo como um espaço específico quando, por definição, constituem outros tantos critérios de comparação.

É habitual dizer-se que a França é um país centralizado. É-o de facto no plano político pelo menos desde o século XVII. Apesar dos recentes esforços de regionalização, continua a ser um país centralizado no plano administrativo (tendo inclusivamente sido de início o ideal da Revolução Francesa operar um recorte das circunscrições administrativas segundo um modelo puro e rigidamente geométrico). Continua a sê-lo no espírito dos franceses, dada, nomeadamente, a organização da sua rede viária e da sua rede ferroviária, concebidas uma e outra, pelo menos à partida, como duas teias de aranha cujo centro Paris ocuparia.

Para sermos mais exactos, seria necessário precisar que, se nenhuma outra capital do mundo é tão concebida como capital como Paris, não há cidade francesa alguma que não aspire a ser

o centro de uma região de dimensões variáveis e que não tenha conseguido, ao longo dos anos e dos séculos, constituir em si um centro monumental (aquilo a que nós chamamos o “*centre-ville*”) que ao mesmo tempo materializa e simboliza essa aspiração. As cidades francesas mais modestas e as próprias aldeias comportam sempre um “*centre-ville*”, onde se dispõem lado a lado os monumentos que simbolizam um a autoridade religiosa (a igreja), o outro a autoridade civil (a *mairie*, a *sous-préfecture* ou a *préfecture* nas cidades importantes*). A igreja (católica na maior parte das regiões francesas) situa-se numa praça por onde passam frequentemente os itinerários que permitem atravessar a cidade. A *mairie* nunca fica muito longe, ainda que possa acontecer que defina um espaço próprio, e que ao lado da *place de la Mairie* haja uma praça da igreja. Também no *centre-ville*, e sempre nas imediações da igreja e da *mairie*, foi erigido um monumento aos mortos. De concepção laica, não é propriamente um lugar de culto, mas um monumento com valor histórico (uma homenagem aos que morreram por ocasião das duas últimas guerras mundiais e cujos nomes foram gravados na pedra): em certas festas de aniversário, nomeadamente a 11 de Novembro, as autoridades civis e eventualmente militares comemoram aí o sacrifício dos que caíram pela pátria. São, como costuma dizer-se, “cerimónias de evocação”, que corres-

* A *mairie* corresponde aproximadamente a “câmara municipal”; a *préfecture* não deixa de evocar o “governo civil” – ainda que sendo necessário ter em conta as diferenças dos dois modelos administrativos (existência, em França, de regiões, acima dos departamentos, etc.) que impedem o estabelecimento de uma correspondência unívoca, termo a termo –; a *sous-préfecture* (“*sous-préfecture*”) representa uma espécie de instância intermédia entre as duas outras, na dependência directa da “*préfecture*”. Um pouco antes, manteve-se em francês o termo “*centre-ville*” (“centro-cidade” ou “centro da cidade”) – que, no vocabulário da sinalização viária francesa, equivale à nossa indicação de “centro” –, uma vez que Marc Augé encara, na circunstância, como um facto significativo a ocorrência da palavra “*ville*” (“cidade”) (N. do T.).

ponderem bem à definição lata, quer dizer social, que Durkheim propõe do facto religioso. Extraem decerto uma eficácia particular do facto de se situarem num lugar onde, em tempos mais antigos, se exprimia de maneira mais quotidiana a intimidade dos vivos e dos mortos: encontramos ainda o traço, em certas aldeias, de uma disposição que remonta à época medieval, durante a qual o cemitério rodeava a igreja, em pleno centro da vida social activa.

O *centre-ville* é um lugar activo, com efeito; na concepção tradicional das cidades de província e das aldeias (essa a que autores como Giraudoux ou Jules Romains deram uma existência literária durante a primeira metade deste século*), nas cidades e nas aldeias tal como estas se mostravam sob a Terceira República e continuam em grande parte a mostrar-se hoje ainda, é no *centre-ville* que se agrupam um certo número de cafés, de hotéis e de estabelecimentos comerciais, não longe da praça onde se faz o mercado quando a praça da igreja e do mercado não se confundem. A intervalos semanais regulares (o domingo e o dia de mercado), o centro “anima-se”, e é uma acusação frequentemente dirigida às cidades novas, resultantes de projectos de urbanismo ao mesmo tempo tecnicistas e voluntaristas, a de que não proporcionam um equivalente dos lugares de vida produzidos por uma história mais antiga e mais lenta, em que os itinerários singulares se cruzam e se misturam, em que se trocam as palavras e as solidões por um instante se esquecem, no limiar da igreja, da *mairie*, ao balcão do café, à porta da padaria: o ritmo um pouco preguiçoso e a atmosfera loquaz do domingo de manhã continuam a ser uma realidade contemporânea da França de província.

* Entenda-se o século XX, uma vez que a primeira edição do presente ensaio data de 1992 (N. do T.)

Essa França poderia definir-se como um conjunto, um cacho de centros de maior ou menor importância que polarizam a actividade administrativa, festiva e comercial de uma região de amplitude variável. A organização dos itinerários, quer dizer o sistema viário que liga esses centros uns aos outros por meio de uma rede, para dizer a verdade muito cerrada, de estradas nacionais (entre centros de importância nacional) e de estradas departamentais (entre centros de importância departamental), dá bem conta deste dispositivo policentrado e hierarquizado: nos marcos quilométricos que bordam regularmente a estrada, eram mencionadas outrora a distância da aglomeração mais próxima e a da primeira cidade importante que a seguir atravessava. Hoje, estas indicações figuram antes em grandes painéis mais legíveis – que correspondem à intensificação e à aceleração do tráfego.

Qualquer aglomeração em França aspira a ser o centro de um espaço significativo e de pelo menos uma actividade específica. Se Lyon, que é uma metrópole, reivindica, entre outros títulos, o de “capital da gastronomia”, uma pequena cidade como Thiers pode declarar-se “capital da cutelaria”, uma vila grande como Digouin “capital da cerâmica”, e uma aldeia grande como Janzé “berço do frango de quinta”. Estes títulos de glória figuram hoje à entrada das aglomerações, a par das indicações que indicam a sua geminação com outras cidades ou aldeias da Europa. Estas indicações, que fornecem de certo modo uma prova de modernidade e de integração ao novo espaço económico europeu, coexistem com outras indicações (e outros painéis de informação) que expõem detidamente as curiosidades históricas do lugar: capelas do século XIV ou XV, castelos, megalitos, museus do artesanato, dos trabalhos de renda ou da cerâmica. A profundidade histórica é reivindicada ao mesmo título que a abertura ao exterior, como se a primeira equilibrasse a segunda. Qualquer cidade,

qualquer aldeia que não sejam de criação recente reivindicam a sua história, apresentam-na ao automobilista de passagem numa série de painéis que constituem uma espécie de cartão de visita. Esta explicitação do contexto histórico é de facto bastante recente e coincide com uma reorganização do espaço (criação de desvios periurbanos, de grandes eixos de autoestradas fora das aglomerações) que tende, inversamente, a curtocircuitar este contexto evitando os monumentos que o documentam. Podemos muito legitimamente interpretá-la como tendendo a seduzir e a reter o transeunte, o turista; mas precisamente só lhe poderemos reconhecer alguma eficácia nesse campo pondo-a em relação com o gosto da história e das identidades enraizadas no solo natal que marca incontestavelmente a sensibilidade francesa destes últimos vinte anos. O monumento datado é reivindicado como uma prova de autenticidade que deve por si própria suscitar interesse: um fosso que se escava entre o presente da paisagem e o passado a que alude. A alusão ao passado complexifica o presente.

Devemos acrescentar que uma dimensão histórica mínima foi sempre imposta ao espaço urbano e das aldeias de França pelo uso dos nomes de rua. Ruas e praças foram outrora ocasião de comemorações. Sem dúvida, faz parte da tradição que alguns monumentos, no termo de um efeito de redundância que não deixa de resto de ter o seu encanto, forneçam um nome às ruas que a eles conduzem ou às praças onde foram edificadas. Assim não têm conto as *rues de la Gare*, as *rues du Théâtre* ou as *places de la Mairie*. Mas as mais das vezes, são notabilidades da vida local ou nacional, ou ainda grandes acontecimentos da história nacional que dão o seu nome às artérias das cidades e das aldeias, de tal modo que, se tivéssemos de fazer a exegese de todos os nomes de rua de uma metrópole como Paris, seria toda a história de França que teríamos de reescrever, de Vercingétorix a De

Gaulle. Quem toma o metro regularmente e se familiariza com o subsolo parisiense e os nomes de estação que evocam as ruas ou os monumentos da superfície participa nesta imersão quotidiana e maquinal na história que caracteriza o peão de Paris, para o qual Alésia, Bastille ou Solférino são pontos de referência espaciais tanto ou mais do que referências históricas.

Os caminhos e as encruzilhadas em França tendem assim a tornar-se "monumentos" (no sentido de testemunhos e de recordações) na medida em que o seu nome de baptismo os imerge na história. Esta incessante referência à história acarreta sobreposições frequentes entre as noções de itinerários, de encruzilhadas e de monumentos. Estas sobreposições são particularmente nítidas nas cidades (e especialmente em Paris) onde a referência histórica é cada vez mais maciça. Não há um centro de Paris; a cidade é figurada nos painéis das autoestradas ora pelo desenho da Torre Eiffel, ora pela menção "*Paris-Notre-Dame*" que alude ao núcleo original e histórico da capital, a ilha de la Cité, enlaçada pelos braços do Sena a vários quilómetros da Torre Eiffel. Há portanto vários centros em Paris. No plano administrativo, devemos ter em conta uma ambiguidade que sempre constituiu um problema na nossa vida política (o que mostra bem o seu grau de centralismo): Paris é ao mesmo tempo uma cidade, dividida em vinte bairros (*arrondissements*), e a capital de França. Os parisienses puderam acreditar em várias ocasiões que faziam a história de França, convicção fundada na recordação de 1789 e que acarreta por vezes uma tensão entre o poder nacional e o poder municipal. Até uma data recente, não houve, desde 1795, com uma breve excepção durante a Revolução de 1848, *maire** de Paris, mas divisão da capital em vinte *arrondissements* e vinte

* Ou seja, "presidente da autarquia", "presidente da câmara". (N. do T.)

mairies sob a tutela conjunta do prefeito do Sena e do prefeito da Polícia. O Conselho Municipal data apenas de 1834. Quando, há alguns anos, foi reformado o estatuto da capital e Jacques Chirac se tornou *maire* de Paris, uma parte do debate político incidiu sobre a questão de saber se esse cargo o ajudaria ou não a tornar-se Presidente da República. Ninguém pensou seriamente que a gestão de uma cidade que todavia agrupa no seu interior um francês em cada seis pudesse ser um fim em si. A existência de três paços parisienses (o Eliseu, Matignon e o Hôtel de Ville), com vocações distintas, decerto, mas cuja distinção foi sempre problemática, e aos quais devemos acrescentar pelo menos dois monumentos de importância equivalente, o palácio do Luxembourg (onde tem assento o Senado) e a Assembleia Nacional (onde têm assento os deputados), mostra bastante bem que a metáfora geográfica dá ainda mais facilmente conta da nossa vida política pelo facto de esta se querer centralizada e, apesar da distinção dos poderes e das funções, continuar a aspirar a definir ou a reconhecer um centro do centro, do qual tudo partiria e ao qual tudo voltaria. Não estamos evidentemente perante uma simples metáfora quando nos interrogamos em certos momentos tentando determinar se o centro do poder se desloca do Eliseu para Matignon, ou ainda de Matignon para o Palais-Royal (onde tem a sua sede o Conselho Constitucional): e podemos perguntar-nos se o carácter sempre tenso e agitado da vida democrática em França não se liga por um lado à tensão entre um ideal político de pluralidade, de democracia e de equilíbrio, com o qual toda a gente concorda em teoria, e um modelo intelectual, geográfico-político, de governo, herdado da história, pouco compatível com esse ideal e que incita incessantemente os franceses a repensarem os fundamentos e a redefinirem o centro.

No plano geográfico, e para aqueles de entre os parisienses que têm ainda tempo para deambular, e que não são os mais numerosos, o centro de Paris poderia ser portanto um itinerário, o do curso do Sena que os *bateaux-mouches* descem e de novo sobem e de onde podem avistar-se a maior parte dos monumentos históricos e políticos da capital. Mas há outros centros que se identificam também com praças, com encruzilhadas portadoras de monumentos (a Étoile, a Concorde), com os próprios monumentos (*l'Opéra*, a Madeleine) ou às artérias que a eles conduzem (*avenue de l'Opéra*, *rue de la Paix*, *Champs-Élysées*), como se, na capital de França, tudo devesse tornar-se centro e monumento. O que é de facto um pouco o caso, hoje em dia, enquanto se esbatem os caracteres específicos dos diferentes *arrondissements*. Cada um destes, como se sabe, tinha o seu carácter: os clichés das canções que celebram Paris não deixam de ter fundamento e poderíamos decerto fazer ainda nos nossos dias uma descrição fina dos *arrondissements*, das suas actividades, da sua "personalidade" no sentido em que os antropólogos americanos utilizaram este termo, mas também das suas transformações e dos movimentos de população que modificam a sua composição étnico ou social. Os romances policiais de Léo Malet, muitas vezes situados nos XIV e XV *arrondissements*, despertam a nostalgia dos anos 1950, mas nem por isso são absolutamente inactuais.

Pouco importa: mora-se cada vez menos em Paris, se bem que aí se continue a trabalhar muito, e este movimento parece assinalar uma mutação mais geral no nosso país. A relação com a história que assombra as nossas paisagens talvez esteja em vias de se estetizar e, simultaneamente, de se dessocializar e de se artificializar. É certo que comemoraremos com o mesmo entusiasmo Hugo

Capeto e a Revolução de 1789; continuamos a ser capazes de entrar em duros confrontos a partir de uma relação diferente com o nosso passado comum e de interpretações contrárias dos acontecimentos que o marcaram. Mas, desde Malraux, as nossas cidades estão a transformar-se em museus (monumentos rebocados, expostos, iluminados, sectores reservados e ruas pedonais), ao mesmo tempo que desvios, autoestradas, comboios de grande velocidade e vias rápidas nos afastam delas.

Este afastamento, todavia, não se faz sem remorso – como testemunham as numerosas indicações que nos convidam a que não ignoremos os esplendores dos solos natais e os traços da história. Contraste: é à entrada das cidades, no espaço monótono dos grandes conjuntos, das zonas industrializadas e dos supermercados, que vemos instalados os painéis que nos convidam a visitar os monumentos antigos; é ao longo das autoestradas que se multiplicam as referências às curiosidades locais que deveriam reter-nos enquanto nos limitamos a passar, como se a alusão ao tempo e aos lugares antigos, hoje, não fosse senão uma maneira de dizer o espaço presente.

Dos lugares aos não-lugares

Presença do passado no presente que o transborda e o reivindica: é nesta conciliação que Jean Starobinski vê a essência da modernidade. Observa ele a este propósito, num artigo recente, que autores eminentemente representativos da modernidade em arte se deram “a possibilidade de uma polifonia em que o entrecruzar-se virtualmente infinito dos destinos, dos actos, dos pensamentos, das reminiscências, pode assentar num baixo contínuo que bate as horas do dia terrestre e que marca o lugar que nele ocupava (que nele poderia ocupar ainda) o antigo ritual”. Cita as primeiras páginas do *Ulisses* de Joyce, em que se fazem ouvir as palavras da liturgia: “*Introibo ad altare Dei*”; o começo de *À la recherche du temps perdu*, em que a roda das horas à volta do campanário de Combray ordena o ritmo “de uma vasta e única jornada burguesa...”; ou ainda a *Histoire* de Claude Simon, em que “as recordações da escola religiosa, a oração da manhã em latim, o *benedicite* do meio-dia, o *angelus* vespéral, fixam pontos de referência entre as perspectivas, os planos sobrepostos, as citações de toda a ordem, que provêm de todos os tempos da existência, do imaginário e do passado histórico, e que proliferam numa aparente desordem, em torno de um segredo central...”. Estas “figuras pré-modernas da temporalidade contínua que o autor moderno entende mostrar não ter esquecido no preciso

momento em que se emancipa delas” são igualmente figuras espaciais específicas de um mundo do qual Jacques Le Goff mostrou como, desde a Idade Média, se construiu, em torno da sua igreja e do seu campanário, através da conciliação de uma paisagem recentrada e de um tempo reordenado. O artigo de Starobinski abre significativamente com uma citação de Baudelaire e do primeiro poema dos *Tableaux parisiens* onde o espectáculo da modernidade reúne num mesmo levantar voo:

... l'atelier qui chante et qui bavarde :
Les tuyaux, les clochers, ces mâts de la cité,
Et les grands ciels qui font rêver d'éternité.

... a oficina que canta e que palra,
Campanários e canos, mastros da cidade,
E os céus bons pra sonharmos com a eternidade.*

“Baixo contínuo”: a expressão utilizada por Starobinski para evocar os lugares e os ritmos de outrora é significativa: a modernidade não os apaga mas põe-nos em plano recuado. São como indicadores do tempo que passa e sobrevive. Perduram como as palavras que os exprimem e os exprimirão ainda. A modernidade em arte preserva todas as temporalidades do lugar, tal como estas se fixam no espaço e na palavra.

Por detrás da roda das horas e dos pontos fortes da paisagem, encontram-se com efeito palavras e linguagens: palavras especializadas da liturgia, do “antigo ritual”, em contraste com as da oficina “que canta e palra”; palavras também de todos aqueles que,

* Tradução de Fernando Pinto do Amaral. Cf. Charles Baudelaire, *As Flores do Mal* (edição bilingue), tradução e prefácio de Fernando Pinto do Amaral, Assírio & Alvim, Lisboa, 1992, pp. 212-213 e segs. (N. do T.).

falando a mesma linguagem, reconhecem que pertencem ao mesmo mundo. O lugar consuma-se através da palavra, da troca alusiva de certas senhas, na convivência e na intimidade cúmplice dos locutores. Vincent Descombes escreve assim, a propósito da Françoise de Proust, que ela partilha e define um território “retórico” com todos os que são capazes de entrar nas suas razões, todos aqueles cujos aforismos, o vocabulário e os tipos de argumentação compõem uma “cosmologia”, aquilo a que o narrador da *Recherche* chama a “filosofia de Combray”.

Se um lugar se pode definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode definir-se nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico, definirá um não-lugar. A hipótese aqui defendida é que a sobremodernidade é produtora de não-lugares, quer dizer de espaços que não são eles próprios lugares antropológicos e que, contrariamente à modernidade baudelaireana, não integram os lugares antigos: estes, repertoriados, classificados e promovidos a “lugares de memória”, ocupam nela uma área circunscrita e específica. Um mundo em que se nasce na clínica e em que se morre no hospital, em que se multiplicam, em modalidades luxuosas ou inumanas, os pontos de trânsito e as ocupações provisórias (as cadeias de hotéis e os *squats*, os clubes de férias, os campos de refugiados, os bairros de lata prometidos à destruição ou a uma perenidade em decomposição), em que se desenvolve uma rede cerrada de meios de transporte que são também espaços habitados, em que o frequentador habitual das grandes superfícies, das caixas automáticas e dos cartões de crédito reata os gestos do comércio “mudo”, um mundo assim prometido à individualidade solitária, à passagem, ao provisório e ao efémero, propõe ao antropólogo como aos demais um objecto novo cujas dimensões inéditas convém que meçamos antes de nos perguntarmos

de que olhar poderá ele relevar. Acrescentemos que se passa evidentemente com o não-lugar a mesma coisa que com o lugar: nunca existe sob uma forma pura; neles os lugares recompõem-se; reconstituem-se nele relações; as “astúcias milenares” da “invenção do quotidiano” e das “artes de fazer”, das quais Michel de Certeau propôs análises subtis, podem neles abrir caminho e neles desenvolver as suas estratégias. O lugar e o não-lugar são antes polaridades fugidias: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se consoma totalmente – palimpsestos nos quais se reinscreve sem cessar o jogo misto da identidade e da relação. Os não-lugares são todavia a medida da época; medida quantificável e que poderíamos tomar adicionando, ao preço de algumas conversões entre superfície, volume e distância, as vias aéreas, ferroviárias, das autoestradas e os habitáculos móveis ditos “meios de transporte” (aviões, comboios, autocarros), os aeroportos, as gares e as estações aeroespaciais, as grandes cadeias de hotéis, os parques de recreio, e as grandes superfícies da distribuição, a meada complexa, enfim, das redes de cabos ou sem fios que mobilizam o espaço extra-terrestre em benefício de uma comunicação tão estranha que muitas vezes mais não faz do que pôr o indivíduo em contacto com uma outra imagem de si próprio.

A distinção entre lugares e não-lugares passa pela oposição do lugar ao espaço. Ora Michel de Certeau propôs, das noções de lugar e de espaço, uma análise que constitui aqui um preliminar obrigatório. Não opõe, pelo seu lado, os “lugares” aos “espaços” como os “lugares” aos “não-lugares”. O espaço, para ele, é um “lugar praticado”, “um cruzamento de *mobiles*”: são os transeuntes que transformam em espaço a rua geometricamente definida como lugar pelo urbanismo. A este paralelo estabelecido entre o lugar como conjunto de elementos coexistindo numa certa

ordem e o espaço como animação desses lugares pelo deslocar-se de um *mobile*, correspondem várias referências que precisam os seus termos. A primeira referência (p. 173) é a Merleau-Ponty que, na sua *Fenomenologia da Percepção* [*Phénoménologie de la perception*], distingue do espaço “geométrico” o “espaço antropológico” como espaço “existencial”, lugar de uma experiência de relação com o mundo de um ser essencialmente situado “em relação com um meio”. A segunda é à fala e ao acto de locução: “O espaço estaria para o lugar como aquilo em que se torna a palavra quando é falada, quer dizer quando é apreendida na ambiguidade de uma efectuação, transmutada num termo relevando de convenções múltiplas, posta como acto de um presente (ou de um tempo) e modificada pelas transformações devidas a vizinhanças sucessivas...” (p. 173). A terceira decorre da anterior e privilegia a narrativa como trabalho que, incessantemente, “transforma lugares em espaços ou espaços em lugares” (p. 174). Do que se segue naturalmente uma distinção entre “fazer” e “ver”, detectável na linguagem comum que tanto propõe um quadro (“há...”) como organiza movimentos (“entras, atravessas, viras...”), ou nos indicadores dos mapas – desde os mapas medievais, que comportam essencialmente o traçado de percursos e de itinerários, aos mapas mais recentes dos quais desapareceram “os descritores de percursos” e que apresentam, a partir de “elementos de origem díspar”, um “estado” do saber geográfico. A narrativa enfim, e especialmente a narrativa de viagem, compõe com a dupla necessidade de “fazer” e de “ver” (“histórias de andares e de gestos são balizadas pela citação dos lugares que deles resultam ou que os autorizam”, p. 177), mas releva em última análise daquilo a que Certeau chama a “delinquência” porque “atravessa”, “transgride” e consagra “o privilégio do percurso sobre o estado” (p. 190).

Neste ponto, algumas precisões terminológicas são necessárias. O lugar, tal como é aqui definido, não é propriamente o lugar que Certeau opõe ao espaço como a figura geométrica ao movimento, a palavra calada à palavra falada ou o estado ao percurso: é o lugar do sentido inscrito e simbolizado, o lugar antropológico. Naturalmente, é decerto necessário que este sentido seja mobilizado, que o lugar se anime e que os percursos se efectuem, e nada proíbe que se fale de espaço para se descrever esse movimento. Mas tal não é o nosso propósito: incluímos na noção de lugar antropológico a possibilidade dos percursos que nele se efectuam, dos discursos que aí se sustentam, e da linguagem que o caracteriza. E a noção de espaço, tal como é hoje utilizada [para se falar da conquista espacial, em termos de resto mais funcionais do que líricos, ou para designar da melhor maneira ou da menos má possível, na linguagem recente mas já estereotipada das instituições da viagem, da hotelaria ou dos tempos livres, lugares desqualificados ou pouco qualificáveis: “espaços-tempos livres”, “espaços-jogos”, a aproximar de “ponto-(de-)encontro”], parece poder aplicar-se com utilidade, dada precisamente a sua ausência de caracterização, às superfícies não simbolizadas do planeta.

Poderíamos ser pois tentados a opor o espaço simbolizado do lugar ao espaço não simbolizado do não-lugar. Mas seria limitarmo-nos a uma definição negativa dos não-lugares, que foi a nossa até este momento, e que a análise proposta por Michel de Certeau da noção de espaço pode ajudar-nos a superar.

O termo “espaço” em si próprio é mais abstracto do que o de “lugar”, através de cujo emprego nos referimos pelo menos a um acontecimento (que teve lugar), a um mito (*lieu-dit*, lugar-dito-de) ou a uma história (*haut lieu*, lugar nobre). Aplica-se indiferentemente a uma extensão, a uma distância entre duas coisas ou dois pontos (deixa-se um “espaço” de dois metros entre

cada poste de uma vedação) ou a uma ordem de grandeza temporal (“no espaço de uma semana”). É um termo eminentemente abstracto portanto, e é significativo que hoje seja objecto de uso sistemático, ainda que pouco diferenciado, na linguagem corrente e nas linguagens particulares de algumas instituições representativas do nosso tempo. *Le Grand Larousse illustré* reserva um tratamento à parte à expressão “espaço aéreo”, que designa uma parte da atmosfera na qual um Estado controla a circulação aérea (expressão menos concreta que a sua homóloga para o domínio marítimo: “as águas territoriais”), mas cita também outros usos que documentam a plasticidade do termo. Na expressão “espaço judicial europeu”, vemos bem que está implícita a noção de fronteira, mas que, abstraindo dessa noção de fronteira, é de todo um conjunto institucional e normativo pouco localizável que se trata. A expressão “espaço publicitário” aplica-se indiferentemente a uma porção de superfície ou de tempo “destinada a receber publicidade nos diferentes *media*”, e a expressão “compra de espaço” aplica-se ao conjunto das “operações efectuadas por uma agência de publicidade sobre um espaço publicitário”. A voga do termo “espaço” aplicada por igual a salas de espectáculos ou de encontro (“Espace Cardin” em Paris, “Espace Yves Rocher” em La Gacilly), a jardins (“espaços verdes”), a assentos de avião (“Espace 2000”) ou a automóveis (“Espace” Renault), testemunha ao mesmo tempo os temas que obsidiam a época contemporânea (a publicidade, a imagem, os tempos-livres, a liberdade, o deslocar-se) e a abstracção que os corrói e ameaça, como se os consumidores de espaço contemporâneo fossem antes do mais convidados a contentar-se com palavras.

Praticar o espaço, escreve Michel de Certeau, é “repetir a experiência jubilatória e silenciosa da infância: é, no lugar, ser outro

e passar para o outro” (p. 164). A experiência jubilatória e silenciosa da infância, é a experiência da primeira viagem, do nascimento como experiência primordial da diferenciação, do reconhecimento de si como si e como outro, que reiteram as do andar como primeira prática do espaço e do espelho como primeira identificação com a imagem de si. Toda a narrativa regressa à infância. Recorrendo à expressão “narrativas de espaço”, Certeau quer falar ao mesmo tempo das narrativas que “atravessam” e “organizam” lugares (“Toda a narrativa é uma narrativa de viagem...”, p. 171) e do lugar que a escrita da narrativa constitui (“... a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos – uma narrativa”, p. 173). Mas o livro é escrito antes de ser lido; passa por diferentes lugares antes de constituir um lugar: como a viagem, a narrativa que fala dela atravessa vários lugares. Esta pluralidade de lugares, o excesso que impõe ao olhar e à descrição (Como ver tudo? Como dizer tudo?), e o efeito de “desambientamento” que daí resulta (recompor-nos-emos mais tarde, por exemplo comentando a fotografia que fixou o instante: “Olha, estás a ver, aqui? Sou eu ao pé do Parthénon”, mas no momento ter-nos-á acontecido experimentar uma espécie de espanto: “O que é que vim aqui fazer?”), introduzem, entre o viajante-espectador e o espaço da viagem que percorre ou contempla, uma ruptura que o impede de ver nele um lugar, de nele se encontrar plenamente, ainda que tente preencher esse vazio por meio das informações múltiplas e minuciosas que lhe propõem os guias turísticos... ou as narrativas de viagem.

Quando Michel de Certeau fala do “não-lugar”, é para aludir a uma espécie de qualidade negativa do lugar, de uma ausência do lugar a si próprio que o nome que lhe é dado lhe impõe. Os nomes próprios, diz-nos ele, impõem ao lugar “uma injunção vinda

do outro (uma história...)”. E é verdade que aquele que, traçando um itinerário, enuncia os nomes correspondentes não conhece necessariamente grande coisa a seu respeito. Mas os nomes por si sós bastarão para produzir no lugar “essa erosão ou não-lugar que nele escava a lei do outro” (p. 159)? Todo o itinerário, precisa Michel de Certeau, é de certo modo “desviado” pelos nomes que lhe dão “sentidos (ou direcções) até então imprevisíveis”. E acrescenta: “Estes nomes criam não-lugar nos lugares; mudam-nos em passagens” (p. 156). Poderíamos dizer, inversamente, que o facto da passagem dá um estatuto particular aos nomes de lugar, que a falha escavada pela lei do outro e onde o olhar se perde é o horizonte de toda a viagem (adição de lugares, negação do lugar) e que o movimento que “desloca as linhas” e atravessa os lugares é, por definição, criador de itinerários, quer dizer de palavras e de não-lugares.

O espaço como prática dos lugares e não do lugar procede com efeito de um deslocar-se duplo: do viajante, decerto, mas também, paralelamente, das paisagens das quais nunca obtém senão vistas parciais, “instantâneos”, adicionados uns atrás dos outros na sua memória e, literalmente, recompostos na narrativa que deles faz ou no encadeamento dos diapositivos cujo comentário, por ocasião do regresso, impõe aos que o rodeiam. A viagem (essa da qual o etnólogo desconfia a ponto de a “odiar”) constrói uma relação fictícia entre olhar e paisagem. E, se chamamos “espaço” à prática dos lugares que define especificamente a viagem, devemos ainda acrescentar que há espaços em que o indivíduo se experimenta como espectador sem que a natureza do espectáculo para ele conte realmente. Como se a posição do espectador constituísse o essencial do espectáculo, como se, em última análise, o espectador em posição de espectador fosse para si próprio o seu próprio espectáculo. Muitos desdobráveis turísticos sugere-

rem este desvio, este retornar do olhar que propõe antecipadamente ao amador de viagens a imagem de rostos curiosos ou contemplativos, solitários ou reunidos, que perscrutam o infinito do oceano, a cadeia circular de montanhas nevadas ou a linha de fuga de um horizonte urbano eriçado de arranha-céus: a sua imagem em suma, a sua imagem antecipada, que não fala senão dele, mas é portadora de um outro nome (Tahiti, L'Alpe d'Huez, Nova Iorque). O espaço do viajante seria assim o arquétipo do *não-lugar*.

O movimento acrescenta à coexistência dos mundos e à experiência combinada do lugar antropológico e do que já não é ele (pela qual Starobinski define substancialmente a modernidade) a experiência particular de uma forma de solidão e, no sentido literal, de uma "tomada de posição" – a experiência daquele que, perante a paisagem que torna um dever contemplar e que não pode não contemplar, "faz pose" e tira da consciência dessa atitude um prazer raro e por vezes melancólico. Não é surpreendente portanto que seja entre os "viajantes" solitários do século passado, não entre os viajantes profissionais ou os cientistas, mas os viajantes por humor, pretexto ou ocasião, que estamos em condições de redescobrir a evocação profética de espaços onde nem a identidade, nem a relação, nem a história fazem verdadeiramente sentido, em que a solidão se experimenta como superação ou esvaziamento da individualidade, em que só o movimento das imagens deixa entrever por instantes àquele que as vê fugir e que as olha a hipótese de um passado e a possibilidade de um futuro.

Mais ainda do que em Baudelaire, que se satisfaz com o convite à viagem, pensamos aqui em Chateaubriand, que não pára de viajar efectivamente, e que sabe ver, mas vê sobretudo a morte das civilizações, a destruição ou o embaciamento das paisagens

onde outrora brilhavam, os vestígios decepcionantes dos monumentos desmoronados. A Lacedemónia desaparecida, a Grécia em ruínas ocupada por um invasor ignorante dos seus antigos esplendores remetem ao viajante "de passagem" a imagem simultânea da história perdida e da vida que passa, mas é o próprio movimento da viagem que o seduz e o arrasta. Este movimento tem-se apenas por fim a si próprio – apenas o da escrita que fixa e reitera a sua imagem.

Tudo é claramente dito desde o primeiro prefácio do *Itinerário de Paris a Jerusalém (Itinéraire de Paris à Jérusalem)*. Chateaubriand defende-se aí da acusação de ter feito a sua viagem "para a escrever", mas reconhece que nela queria procurar "imagens" para *Os Mártires (Les Martyrs)*. Não aspira à ciência: "Não caminho no rasto dos Chardin, dos Tavernier, dos Chandler, dos Mungo Park, dos Humboldt..." (p. 19). De maneira que esta obra sem finalidade declarada corresponde ao desejo contraditório de não falar senão do seu autor sem nada dizer a ninguém: "De resto, é o homem, muito mais do que o autor, que se verá por toda a parte; falo eternamente de mim, e falava com segurança, uma vez que não contava publicar as minhas Memórias" (p. 20). Os pontos de vista privilegiados pelo visitante e que o escritor descreve são evidentemente aqueles de onde se descobrem uma série de pontos dignos de nota ("... o Monte Himeto a leste, o Pentélico a norte, o Parnes a noroeste..."), mas a contemplação termina significativamente no momento em que, retornando sobre si própria e tomando-se a si própria por objecto, parece dissolver-se na multiplicidade incerta dos olhares passados e por vir: "Este quadro da Ática, o espectáculo que eu contemplava, fora contemplado por olhos fechados há dois mil anos. Eu passarei também: outros homens tão fugidios como eu virão fazer as mesmas reflexões sobre as mesmas ruínas..." (p. 153). O ponto de vista ideal, porque

acrescenta à distância o efeito do movimento, é a ponte do navio que se afasta. A evocação da terra que desaparece basta para suscitar a do passageiro que procura ainda avistá-la: em breve não é mais do que uma sombra, um rumor, um ruído. Esta abolição do lugar é também o cúmulo da viagem, a pose última do viajante: “À medida que nos afastávamos, as colunas de Sínion pareciam mais belas acima das vagas: avistavam-se perfeitamente no azul do céu devido à sua extrema brancura e à serenidade da noite. Estávamos já bastante longe do cabo, mas atingiam ainda o nosso ouvido o ferver das vagas aos pés do rochedo, o murmúrio do vento nos zimbros, e o cantar dos grilos que, só eles, habitam hoje as ruínas do templo: foram os últimos ruídos que ouvi na terra da Grécia” (p. 190).

Diga o que disser (“Serei talvez o último francês saído do meu país para viajar na Terra Santa, com as ideias, o propósito e os sentimentos de um antigo peregrino”, p. 331), Chateaubriand não realiza uma peregrinação. O lugar nobre que a peregrinação tem por desfecho é por definição um lugar carregado de sentido. O sentido que nele se procura vale hoje como valia ontem, para cada peregrino. O itinerário que aí conduz, balizado por etapas e por pontos fortes, compõe com ele um lugar “de sentido único”, um “espaço”, no sentido em que Michel de Certeau emprega o termo. Alphonse Dupront faz notar que a própria travessia marítima tem aqui um valor iniciático: “Assim, aos caminhos da peregrinação, a partir do momento em que se impõe a travessia, uma descontinuidade e como que uma banalização de heroicidade. Terra e água que muito desigualmente ilustram e sobretudo, com os percursos por mar, uma ruptura imposta pelo mistério da água. Dados aparentes, a coberto dos quais se dissimulava, o mais profundo – uma realidade que parece impor-se à intuição de alguns homens de Igreja, no começo

do século XII, essa, pelo caminho por mar, do cumprimento de um rito de passagem” (p. 31).

Com Chateaubriand, trata-se de coisa muito diferente; o propósito último da sua viagem não é Jerusalém, mas a Espanha, onde vai juntar-se à sua amante (mas o *Itinerário* não é uma confissão: Chateaubriand cala e “faz pose”); sobretudo, os lugares santos não o inspiram. Já se escreveu muito sobre eles: “... Aqui experimento um embaraço. Devo oferecer o quadro exacto dos lugares santos? Mas então não posso senão repetir o que já se disse antes de mim: nunca houve talvez tema menos conhecido dos leitores modernos, e todavia nunca outro tema foi mais completamente esgotado. Devo omitir a pintura destes lugares sagrados? Mas tal não será pôr de lado a parte mais essencial da minha viagem, e fazer desaparecer dela o que é o seu fim e o seu propósito?” (p. 308). Sem dúvida ainda, em semelhantes lugares, o cristão que ele quer ser não pode tão comodamente como perante a Ática ou a Lacedemónia celebrar o desaparecimento de todas as coisas. Por isso, descreve com aplicação, revela uma erudição ostensiva, cita páginas inteiras de viajantes ou de poetas como Milton ou Tasso. Esquiva, e com acerto desta feita, a abundância do verbo e dos documentos que permitiriam definir os lugares santos de Chateaubriand como um não-lugar muito próximo daqueles que os nossos desdobráveis e os nossos guias põem em imagens e em fórmulas. Se voltarmos por um instante à análise da modernidade como coexistência deliberada de mundos diferentes (a modernidade baudelaireana), verificaremos que a experiência do não-lugar como reenvio de si para si e posição a distância simultânea do espectador e do espectáculo nem sempre está ausente dela. Starobinski, no seu comentário do primeiro poema dos *Quadros parisienses* (*Tableaux parisiens*), insiste na coexistência dos dois mundos que faz a cidade moderna, com

chaminés e campanários que se confundem, mas situa também a posição particular do poeta que quer, em suma, ver as coisas de cima e de longe, e não pertence nem ao universo da religião, nem ao do trabalho. Esta posição corresponde para Starobinski ao duplo aspecto da modernidade: “A perda do sujeito na multidão – ou, inversamente, o poder absoluto, reivindicado pela consciência individual”.

Mas podemos também observar que a posição do poeta que olha é em si própria espectáculo. Neste quadro parisiense, é Baudelaire quem ocupa a primeira posição, essa de onde vê a cidade, mas que um outro ele próprio, a distância, constitui em objecto de “segunda vista”:

*Les deux mains au menton, du haut de ma mansarde,
Je verrai l'atelier qui chante et qui bavarde;
Les tuyaux, les clochers...*

Com as duas mãos no queixo, do alto da mansarda,
Irei vendo a oficina que canta e que palra;
Campanários e canos...

Assim Baudelaire não portia simplesmente em cena a necessária coexistência da antiga religião e da indústria nova, ou o poder absoluto da consciência individual, mas uma forma muito particular e muito moderna de solidão. A evidenciação de uma posição, de uma “postura”, de uma atitude, no sentido mais físico e mais banal do termo, efectua-se no termo de um movimento que esvazia de todo o conteúdo e de todo o sentido a paisagem e o

olhar que o tomava por objecto, uma vez que precisamente é o olhar que se funde na paisagem e se torna objecto de um olhar segundo e infixável – o mesmo, um outro.

É a estes deslocamentos do olhar, a estes jogos de imagens, a estes esvaziamentos da consciência que podem conduzir, em meu entender, mas desta feita de modo sistemático, generalizado e prosaico, as manifestações mais características daquilo a que propus chamar “sobremodernidade”. Esta impõe com efeito às consciências individuais experiências e provações muito novas de solidão, directamente ligadas ao aparecimento e à proliferação de não-lugares. Mas era útil sem dúvida, antes de passarmos ao exame do que são os não-lugares da sobremodernidade, evocar, ainda que alusivamente, a relação que mantinham com as noções de lugar e de espaço os representantes mais reconhecidos da “modernidade” em arte. É sabido que uma parte do interesse dedicado por Benjamin aos “passages” parisienses e, mais geralmente, à arquitectura de ferro e de vidro, está ligado ao facto de ter podido discernir neles uma vontade de prefigurar o que seria a arquitectura do século seguinte, um sonho ou uma antecipação. Podemos perguntar-nos analogamente se os representantes da modernidade de ontem, aos quais o espaço concreto do mundo ofereceu matéria de reflexão, não esclareceram antecipadamente certos aspectos da sobremodernidade de hoje, não pelo acaso de algumas intuições felizes, mas porque encarnavam já a título excepcional (a título de artistas), situações (posturas, atitudes) que se tornaram, em modalidades mais prosaicas, quinhão comum. Vê-se bem que por “não-lugar” designamos duas realidades complementares mas distintas: espaços constituídos em relação com certos fins (transporte, trânsito, comércio, tempos livres), e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços. Se as duas relações se recobrem bastante largamente, e, em todo o caso,

oficialmente (os indivíduos viajam, compram, repousam), nem por isso se confundem porque os não-lugares mediatizam todo um conjunto de relações de si próprio consigo e com os outros que só indirectamente têm a ver com os seus fins: do mesmo modo que os lugares antropológicos criam social orgânico, os não-lugares criam contratualidade solitária. Como imaginar a análise durkheimiana de uma sala de espera de Roissy?

A mediação que estabelece o laço dos indivíduos com os que os rodeiam no espaço do não-lugar passa por palavras, ou ainda por textos. Sabemos para começar que há palavras que fazem imagem ou antes imagens: a imaginação de cada um dos que nunca foram a Tahiti ou a Marraqueche pode dar-se rédea solta assim que estes nomes são lidos ou ouvidos. Alguns concursos televisivos tiram assim uma parte do seu prestígio do facto de serem ricamente dotados em prémios, nomeadamente viagens e estadias ("uma semana para dois num hotel de três estrelas em Marrocos", "quinze dias com pensão completa na Flórida") cuja evocação basta para causar o prazer dos espectadores que não são nem nunca serão seus beneficiários. O "peso das palavras", de que se orgulha um semanário francês que o associa ao "choque das imagens", não é apenas o dos nomes próprios; numerosos substantivos comuns (estadia, viagem, mar, sol, cruzeiro...) possuem ocasionalmente, em certos contextos, a mesma força de evocação. Imagina-se bem, em sentido inverso, a atracção que puderam e podem exercer noutras paragens palavras para nós menos exóticas, ou até mesmo desprovidas de qualquer efeito de distância, como América, Europa, Ocidente, consumo, circulação. Certos lugares existem apenas pelas palavras que os evocam, não-lugares nesse sentido ou antes lugares imaginários, utopias banais, clichés. São o contrário do não-lugar segundo Michel de Certeau, o contrário do *lugar-dito-de* (do qual quase nunca sabe-

mos quem o disse nem aquilo que diz). A palavra, aqui, não escava um fosso entre a funcionalidade quotidiana e o mito perdido: cria a imagem, produz o mito e no mesmo acto fá-lo funcionar (os telespectadores permanecem fiéis à emissão, os albaneses instalam-se em campos em Itália sonhando com a América, o turismo desenvolve-se).

Mas os não-lugares reais da sobremodernidade, os que tomamos quando entramos numa autoestrada, fazemos compras no supermercado ou esperamos num aeroporto o próximo voo para Londres ou Marselha, têm a particularidade de se definirem também pelas palavras ou pelos textos que nos propõem: as suas instruções de uso em suma, que se exprimem segundo os casos de maneira prescritiva ("tomar a fila da direita"), proibitiva ("proibido fumar") ou informativa ("está a entrar no Beaujolais") e que recorre ora a ideogramas mais ou menos explícitos e codificados (os do código da estrada ou dos guias turísticos), ora à língua natural. Instalam-se assim as condições de circulação em espaços onde se considera que os indivíduos interagirão apenas com textos sem outros enunciadores para além de pessoas "morais" ou instituições (aerportos, companhias de aviação, Ministério dos Transportes, sociedades comerciais, polícia de viação, municipalidades) cuja presença se adivinha vagamente ou se afirma de modo mais explícito ("o Conselho Geral financia este troço de estrada", "o Estado trabalha para melhorar as suas condições de vida"), por de trás das injunções, dos conselhos, dos comentários, das "mensagens" transmitidos pelos inumeráveis "suportes" (painéis, ecrãs, cartazes) que fazem parte integrante da paisagem contemporânea.

As autoestradas em França foram bem desenhadas e revelam paisagens, por vezes quase aéreas, muito diferentes das que pode avistar o viajante que toma as estradas nacionais ou departamen-

tais. Passámos através delas do filme intimista aos grandes horizontes dos *westerns*. Mas são textos disseminados pelo percurso que dizem a paisagem e explicitam as suas secretas belezas. Já não atravessamos as cidades, mas os pontos mais notáveis são assinalados por painéis nos quais se inscreve um verdadeiro comentário. O viajante é de certo modo dispensado de parar e até mesmo de olhar. Assim é solicitado na Autoestrada do Sul a conceder alguma atenção a certa aldeia fortificada do século XIII ou a certa vinha de renome, a Vézelay, “colina eterna”, ou ainda às paisagens do Avallonais ou do próprio Cézanne (retorno da cultura numa natureza também ela posta fora de alcance, mas sempre comentada). A paisagem toma as suas distâncias, e os seus pormenores arquitecturais ou naturais tornam-se ocasião de um texto, por vezes enfeitado por um desenho esquemático quando se verifica que o viajante de passagem não está na realidade em situação de ver de veras o ponto notável indicado à sua atenção e se acha por isso condenado a extrair prazer da simples notícia da sua proximidade.

O percurso da autoestrada é pois duplamente notável: evita, por necessidade funcional, todos os lugares nobres dos quais nos aproxima; mas comenta-os; as áreas de serviço completam essa informação e tomam cada vez mais o aspecto de casas da cultura regional, propondo alguns produtos locais, alguns mapas e alguns guias que poderiam ser úteis àquele que se detivesse. Mas a maior parte dos que passam não se detêm, com efeito; voltam eventualmente a passar, todos os verões ou várias vezes por ano; de tal maneira que o espaço abstracto que são regularmente conduzidos a ler mais do que a olhar acaba por se tornar para eles com o tempo estranhamente familiar, como para outros, mais favorecidos, o vendedor de orquídeas do aeroporto de Banguet ou a *duty-free* de Roissy I.

Há cerca de trinta anos, em França, as estradas nacionais, as departamentais, as vias férreas, penetravam a intimidade da vida quotidiana. O percurso rodoviário e o percurso ferroviário opunham-se, deste ponto de vista, como o direito e o avesso, e esta oposição continua parcialmente actual para aquele que se atém, hoje, a frequentar estradas departamentais e transportes ferroviários que não sejam o TGV, ou ainda linhas regionais, quando subsistem, uma vez que significativamente são estes serviços *locais*, estes ramais de serviço *local* que desaparecem. As estradas departamentais, hoje muitas vezes condenadas elas próprias a contornar as aglomerações, transformavam-se outrora regularmente em ruas da cidade ou da aldeia, enquadradas de um lado e de outro pelas fachadas das casas. Antes das oito horas da manhã, depois das sete da tarde, o viajante ao volante atravessava um deserto de fachadas encerradas (portadas fechadas, luzes coadas pelas persianas, ou ausentes, uma vez que os quartos e as salas-de-estar davam muitas vezes para as traseiras da casa): era testemunha da imagem digna e compassada que os franceses gostam de dar de si próprios, que cada francês gosta de dar de si próprio aos seus vizinhos. O automobilista de passagem observava alguma coisa das cidades que se tornaram hoje nomes num itinerário (La Ferté-Bernard, Nogent-le-Rotrou); os textos que lhe podia acontecer decifrar (tabuletas dos estabelecimentos comerciais na cidade, posturas municipais) beneficiando de um sinal vermelho ou de um abrandamento não lhe eram prioritariamente destinados. O comboio, pelo seu lado, era mais indiscreto, continua a sê-lo ainda. A via férrea, muitas vezes traçada nas traseiras das casas que formam a aglomeração, surpreende os habitantes da província na intimidade da sua vida quotidiana, já não do lado da fachada, mas do lado do jardim, do lado da cozinha ou do lado do quarto e, à noite, do lado da luz, enquanto, se

não fosse a iluminação pública, a rua seria o domínio da sombra e da noite. E o comboio, outrora, não era tão rápido que impedisse o viajante curioso de decifrar de passagem o nome da estação – o que a velocidade excessivamente grande dos comboios actuais impede, como se certos textos se tivessem tornado, para o passageiro de hoje, obsoletos. Outros lhe são propostos: no “comboio-avião” que o TGV é um pouco, pode consultar uma revista ilustrada bastante parecida com as que as companhias aéreas põem à disposição da sua clientela: esta lembra-lhe, através de reportagens, fotografias e anúncios publicitários, a necessidade de viver à escala (ou à imagem) do mundo de hoje.

Outro exemplo de invasão do espaço pelo texto: as grandes superfícies nas quais o cliente circula silenciosamente, consulta as etiquetas, pesa os legumes ou a fruta numa máquina que lhe indica, juntamente com o seu peso, o seu preço, depois estende o cartão de crédito a uma mulher nova também ela silenciosa, ou pouco faladora, que submete cada artigo ao registo de uma máquina descodificadora antes de verificar o bom funcionamento do cartão de crédito. Diálogo mais directo, mas ainda mais silencioso: o que cada titular de um cartão de crédito mantém com a caixa automática onde o insere e em cujo ecrã lhe são transmitidas instruções de um modo geral encorajadoras, mas constituindo por vezes verdadeiras chamadas à ordem (“Cartão incorrectamente inserido”, “Retire o seu cartão”, “Leia atentamente as instruções”). Todas as interpelações que emanam das nossas estradas, dos nossos centros comerciais ou das vanguardas do sistema bancário na esquina das nossas ruas visam simultânea, indiferentemente, cada um de nós (“Obrigado pela sua visita”, “Boa viagem”, “Obrigado pela sua confiança”), qualquer de nós: fabricam o “homem médio”, definido como utilizador do sistema viário, comercial ou bancário. Fabricam-no e eventualmente indi-

vidualizam-no: em certas estradas e autoestradas, a advertência súbita de um painel luminoso (110! 110!) chama à ordem o automobilista demasiado apressado; em certos cruzamentos parisienses, a passagem de um sinal vermelho é automaticamente registada e o veículo do culpado identificado por meio de uma fotografia. Todos os cartões de crédito são portadores de um código de identificação que permite à caixa automática fornecer ao seu titular informações ao mesmo tempo que lhe recorda as regras do jogo: “Pode levantar 600 francos”. Enquanto era a identidade de uns e outros que fazia o “lugar antropológico”, através das convívências da linguagem, dos pontos de referência da paisagem, das regras não formuladas do saber-viver, é o não-lugar que cria a identidade partilhada dos passageiros, da clientela ou dos condutores de domingo. Sem dúvida, mais ainda, o anonimato relativo que se liga a esta identidade provisória pode ser experimentado como uma libertação por aqueles que, por um tempo, deixam de ter de manter a sua condição, de manter a sua posição, de cuidar da sua aparência. *Duty-free*: imediatamente a seguir a ter declinado a sua identidade pessoal (a do passaporte ou do bilhete de identidade), o passageiro do voo que em breve parte precipita-se no espaço “livre de taxas”, livre ele próprio do peso das suas bagagens e dos ónus da quotidianidade, menos para comprar mais barato, talvez, do que para experimentar a realidade da sua disponibilidade do momento, a sua qualidade irrecusável de passageiro prestes a partir. Só mas semelhante aos outros, o utilizador do não-lugar está com este (ou com as potências que o governam) numa relação contratual. A existência do contrato é-lhe ocasionalmente lembrada (as instruções de uso do não-lugar fazem dele parte): o bilhete que comprou, o *ticket* que deverá apresentar na portagem, ou até o carrinho que empurra à sua frente pelos corredores do super-

mercado, são outras tantas marcas suas mais ou menos fortes. O contrato refere-se sempre à identidade individual daquele que o subscreve. Para aceder às salas de embarque de um aeroporto, é necessário apresentar primeiro o seu bilhete no *check in* (onde foi registado o nome do passageiro); a apresentação simultânea no posto de controlo da polícia do cartão de embarque e de um documento de identidade fornece a prova de que o contrato foi respeitado: as exigências dos diferentes países são diversas a este respeito (bilhete de identidade, passaporte, passaporte e visto), e é desde o início que se verifica se foram tidas em conta. O passageiro só conquista portanto o seu anonimato depois de ter fornecido a prova da sua identidade, contra-assinado de certo modo o contrato. O cliente do supermercado, quando paga por cheque ou cartão de crédito, declina também ele a sua identidade, do mesmo modo que o utilizador da autoestrada. De alguma maneira, presume-se sempre que ao utilizador do não-lugar cabe provar a sua inocência. O controlo *a priori* ou *a posteriori* da identidade e do contrato coloca o espaço do consumo contemporâneo sob o signo do não-lugar: só inocente se lhe tem acesso. As palavras aqui quase deixam de intervir. Não há individualização (direito ao anonimato) sem controlo de identidade.

Bem entendido, os critérios da inocência são os critérios estabelecidos e oficiais da identidade individual (os que figuram nos documentos e que misteriosos ficheiros registam). Mas a inocência é outra coisa ainda: o espaço do não-lugar desembaraça quem nele penetra das suas determinações habituais. Aquele não é já senão o que faz ou o que vive como passageiro, cliente, condutor. Talvez esteja ainda carregado com os cuidados da véspera, já preocupado com o dia seguinte, mas o seu meio ambiente do momento afasta-o provisoriamente de tudo isso. Objecto de uma possessão branda, a que se abandona com mais ou menos talento

ou convicção, como qualquer outro possesso, saboreia por um tempo as alegrias passivas da desidentificação e o prazer mais activo do desempenho de um papel.

É com uma imagem de si próprio que se acha em última análise confrontado, mas com uma muito estranha imagem na verdade. O único rosto que se desenha, a única voz que ganha corpo, no diálogo silencioso que desenrola com a paisagem-texto que a ele se dirige como aos demais, são os seus – rosto e voz de uma solidão ainda mais desconcertante pelo facto de evocar milhões de outras. O passageiro dos não-lugares só reencontra a sua identidade no posto de controlo alfandegário, na portagem ou na caixa registadora. Entretanto, obedece ao mesmo código que os outros, regista as mesmas mensagens, responde às mesmas solicitações. O espaço do não-lugar não cria nem identidade singular, nem relação, mas solidão e semelhança.

Não deixa espaço também à história, eventualmente transformada em elemento de espectáculo, quer dizer as mais das vezes em textos alusivos. Nele reinam a actualidade e a urgência do momento presente. Uma vez que os não-lugares se percorrem, medem-se em unidades de tempo. Os itinerários não se fazem sem horários, sem quadros de chegadas ou de partidas que reservam sempre um espaço para a menção dos eventuais atrasos. Vivem-se no presente. Presente do percurso, que se materializa hoje nos voos de longo curso num monitor onde se inscreve a cada minuto que passa a progressão do aparelho. Se necessário, o comandante de bordo explicita-o em termos um tanto redundantes: “À direita do aparelho, podem avistar a cidade de Lisboa”. De facto, nada se avista; o espectáculo, uma vez mais, é só uma ideia, uma palavra. Na autoestrada, alguns painéis luminosos indicam a temperatura do momento e as informações úteis à prática do espaço: “Na A3, congestionamento de trânsito num

troço de dois quilómetros”. Presente da actualidade em sentido amplo: a bordo do avião, os jornais são lidos e relidos; várias companhias asseguram até mesmo a retransmissão dos telejornais. A maior parte dos veículos automóveis estão equipados com aparelhos de rádio. A rádio funciona de maneira ininterrupta nas áreas de serviço ou nos supermercados: as músicas do dia, os anúncios publicitários, algumas notícias são propostas, impostas aos clientes de passagem. No conjunto, tudo se passa como se o espaço fosse recuperado pelo tempo, como se não houvesse outra história senão as notícias do dia ou da véspera, como se cada história individual extraísse os seus motivos, as suas palavras e as suas imagens do *stock* inesgotável de uma inexaurível história no presente.

Assaltado pelas imagens superabundantemente difundidas pelas instituições do comércio, dos transportes ou da venda, o passageiro dos não-lugares faz a experiência simultânea do presente perpétuo e do encontro consigo. Encontro, identificação, imagem: este quadragenário elegante que parece saborear felicidades inefáveis sob o olhar atento de uma hospedeira loura, é ele; este piloto de olhar seguro que lança o seu *turbo-diesel* em não se sabe que pista africana, é ele; este homem de máscara viril que uma mulher contempla apaixonadamente porque usa uma água-de-colónia de perfume selvagem, é ele ainda. Se estes convites à identificação são essencialmente masculinos, é porque o ideal do eu que difundem é com efeito masculino e porque, por enquanto, uma mulher de negócios ou uma condutora críveis são representadas como possuindo qualidades “masculinas”. O tom muda, naturalmente, e as imagens também, nos não-lugares menos prestigiados que são os supermercados, frequentados maioritariamente por mulheres. O tema da igualdade (ou até mesmo, a prazo, da indistinção) dos sexos é aí abordada de maneira simétrica e inversa: os novos pais,

lemos por vezes nas revistas ilustradas “femininas”, interessam-se pelo arranjo da casa e pela *toilette* dos bebés. Mas é perceptível também nos supermercados o rumor do prestígio contemporâneo: dos *media*, das vedetas, da actualidade. Porque, todas as contas feitas, o mais notável é aquilo a que poderíamos chamar as “participações cruzadas” dos aparelhos publicitários.

As rádios privadas fazem publicidade das grandes superfícies; as grandes superfícies publicidade das rádios privadas. As áreas de serviço no tempo de férias oferecem viagens à América e a rádio informa-nos da oferta. As revistas ilustradas das companhias aéreas fazem publicidade dos hotéis que fazem publicidade das companhias aéreas – sendo o aspecto interessante do caso o facto de todos os consumidores de espaço se acharem assim apanhados nos ecos e nas imagens de uma espécie de cosmologia objectivamente universal, diferente das que os etnólogos tradicionalmente estudavam, e simultaneamente familiar e prestigiosa. De onde resultam pelo menos duas coisas. Por um lado, estas imagens tendem a formar sistema; desenham um mundo de consumo que qualquer indivíduo pode fazer seu porque é nele incessantemente interpelado. A tentação do narcisismo é, aqui, ainda mais fascinante pelo facto de parecer exprimir a lei comum: fazer como os outros para ser si próprio. Por outro lado, como todas as cosmologias, a nova cosmologia produz efeitos de reconhecimento. Paradoxo do não-lugar: o estrangeiro extraviado num país que não conhece (o estrangeiro “de passagem”) não se orienta nele senão no anonimato das autoestradas, das áreas de serviço, das grandes superfícies ou das cadeias de hotéis. O logótipo de uma marca de gasolina constitui para ele um ponto de referência tranquilizador e descobre com alívio nas prateleiras do supermercado os produtos sanitários, domésticos ou alimentares consagrados pelas firmas multinacionais. Inversamente, os países de Leste conservam um

certo exotismo por não disporem ainda de todos os meios de aderirem ao espaço mundial do consumo.

Na realidade concreta do mundo de hoje, os lugares e os espaços, os lugares e os não-lugares, emaranham-se, interpenetram-se. A possibilidade do não-lugar nunca está ausente seja de que lugar for. O regresso ao lugar é o recurso de quem frequenta os não-lugares (e sonha por exemplo com uma residência secundária enraizada nas profundidades de um solo natal). Lugares e não-lugares opõem-se (ou chamam-se) como as palavras e as noções que permitem descrevê-los. Mas as palavras na moda – as que há cerca de trinta anos não tinham direito de existência – são as dos não-lugares. Assim podemos opor as realidades do *trânsito* (os campos de trânsito ou os passageiros em trânsito) às da residência ou da morada, o *viaduto* (onde não nos cruzamos) à *encruzilhada* (onde nos encontramos), o *passageiro* (que o seu destino define) ao *viajante* (que deambula pelo caminho) – significativamente, os que para a SNCF são ainda viajantes tornam-se passageiros quando apanham o TGV –, a *urbanização de conjunto* (*ensemble*: “grupo de habitações novas”, segundo o Larousse), onde não vivemos juntos e que nunca se situa no centro seja do que for (grandes urbanizações de conjunto: símbolo das zonas ditas periféricas), ao *monumento* onde se partilha e comemora, a *comunicação* (os seus códigos, as suas imagens, as suas estratégias) à *língua* (que se fala).

O vocabulário, aqui, é essencial porque tece a trama dos hábitos, educa o olhar, informa a paisagem. Voltemos por um instante à definição que Vincent Descombes propõe da noção de “região retórica” a partir de uma análise da “filosofia” ou antes da “cosmo-

* A companhia ferroviária francesa (*Société nationale des chemins de fer*) distingue assim – ao contrário do que se passa com a CP entre nós, por exemplo – na sua terminologia (*voyageurs* e *passagers*) os utilizadores das duas categorias de comboios. (N. de T.)

logia” de Combray: “Onde é que o personagem está em casa? A pergunta incide menos num território geográfico do que num território retórico (tomando-se a palavra *retórica* no sentido clássico, sentido definido por *actos retóricos* como a apologia, a acusação, o elogio, a censura, a recomendação, o aviso, etc.). O personagem está em sua casa quando se sente à vontade na retórica das pessoas cuja existência partilha. O sinal de que se está em casa é a possibilidade de se ser compreendido sem demasiados problemas e de ao mesmo tempo se conseguir entrar nas razões dos interlocutores sem necessidade de longas explicações. A região retórica de um personagem acaba onde os seus interlocutores já não compreendem as razões que ele dá dos seus factos e gestos, nem os agravos que formula ou os sentimentos de admiração que manifesta. É uma perturbação da comunicação retórica que atesta a transposição de uma fronteira, que devemos decerto representar como uma zona fronteiriça, uma raia, mais do que como uma linha bem traçada” (p. 179).

Se Descombes tem razão, devemos concluir que no mundo da sobremodernidade estamos sempre e já nunca estamos “em casa”: as zonas fronteiriças ou as “raias” de que nos fala já nunca introduzem a mundos completamente estrangeiros. A sobremodernidade (que procede simultaneamente das três figuras do excesso que são a superabundância de acontecimentos, a superabundância espacial e a individualização das referências) encontra naturalmente a sua expressão completa nos não-lugares. Por estes, pelo contrário, transitam palavras e imagens que retomam raiz nos lugares ainda diversos onde os homens tentam construir uma parte da sua vida quotidiana. Acontece inversamente que o não-lugar vá buscar as suas palavras ao solo natal, como vemos nas autoestradas, em que as “áreas de repouso” – sendo o termo “área” efectivamente o mais neutro possível, o

mais afastado do lugar e do lugar-dito-de – são por vezes designadas por referência a algum atributo particular e misterioso do solo natal próximo: área do Hibou, área do Gîte-aux-Loups, área da Combe-Tourmente, área das Croquettes... Vivemos pois num mundo onde aquilo a que os etnólogos chamavam tradicionalmente “contacto cultural” se tornou um fenómeno geral. A primeira dificuldade de uma etnologia do “aqui” é o facto de esta ter sempre a ver com o “alhures”, sem que o estatuto desse “alhures” possa ser constituído em objecto singular e distinto (exótico). A linguagem documenta estas impregnações múltiplas. O recurso ao *basic english* das tecnologias da comunicação ou do *marketing* é a este respeito revelador: marca menos o triunfo de uma língua sobre as outras do que a invasão de todas as línguas por um vocabulário de audiência universal. É a necessidade deste vocabulário generalizado que é significativa, mais do que o facto de ele ser inglês. O enfraquecimento linguístico (se denominarmos assim a baixa da competência semântica e sintáctica na prática média das línguas faladas) é mais imputável a esta generalização do que à contaminação e à subversão de uma língua por outra.

Vemos bem, a partir daqui, o que distingue a sobremodernidade da modernidade tal como a define Starobinski através de Baudelaire. A sobremodernidade não é a totalidade da contemporaneidade. Na modernidade da paisagem baudelaireana, pelo contrário, tudo se mistura, tudo se conjuga: os campanários e os canos são os “senhores da cidade”. O que o espectador da modernidade contempla é a imbricação do antigo e do novo. A sobremodernidade, pelo seu lado, faz do antigo (da história) um espectáculo específico – e o mesmo se pode dizer que faz de todos os exotismos e de todos os particularismos locais. A história e o exotismo desempenham nela o mesmo papel que as “cita-

ções” no texto escrito – estatuto que se exprime às mil maravilhas nos catálogos editados pelas agências de viagens. Nos não-lugares da sobremodernidade, há sempre um espaço específico (na montra, num cartaz, à direita do aparelho, à esquerda da autoestrada) para “curiosidades” apresentadas enquanto tais – ananases da Costa do Marfim, Veneza, cidade dos Doges, a cidade de Tânger, o sítio de Alésia. Mas aqueles não operam qualquer síntese e nada integram, autorizam somente, pelo tempo de um percurso, a coexistência de individualidades distintas, semelhantes e indiferentes umas às outras. Se os não-lugares são o espaço da sobremodernidade, esta não pode então aspirar às mesmas ambições que a modernidade. A partir do momento em que os indivíduos se aproximam, criam social e ordenam lugares. O espaço da sobremodernidade, esse, é trabalhado pela seguinte contradição: só conhece indivíduos (clientes, passageiros, utentes, ouvintes), mas estes não são identificados, socializados e localizados (nome, profissão, local de nascimento, local de residência) excepto à entrada e à saída. Se os não-lugares são o espaço da sobremodernidade, é necessário explicar esta paradoxo: o jogo social parece jogar-se alhures que não nos postos avançados da contemporaneidade. É à maneira de um parêntese imenso que os não-lugares acolhem indivíduos mais numerosos de dia para dia. Por isso são também particularmente visados por todos os que levam até ao terrorismo a sua paixão do território a preservar ou a conquistar. Se os aeroportos e os aviões, as grandes superfícies e as gares foram sempre o alvo privilegiado dos atentados (para já não falarmos dos automóveis armadilhados), tal fica-se a dever a razões de eficácia, se podemos servir-nos do termo. Mas talvez seja também que, mais ou menos confusamente, os que reivindicam novas socializações e novas localizações não podem ver neles outra coisa excepto a

negação do seu ideal. O não-lugar é o contrário da utopia: existe e não alberga sociedade orgânica alguma.

Voltamos neste ponto a encontrar uma questão já atrás a florada: a do político. Num artigo consagrado à cidade*, Sylviane Agacinski lembra o que foram o ideal e a exigência do convencional Anacharsis Cloots. Hostil a qualquer poder "incorporado", reclama a morte do rei. Qualquer localização do poder, qualquer soberania singular, até mesmo a divisão da humanidade em povos, parecem-lhe incompatíveis com a soberania indivisível do género humano. Nesta perspectiva, a capital, Paris, só é um lugar privilegiado na medida em que se privilegia "um pensamento desenraizado, desterritorializado": "O paradoxo do lugar capital desta humanidade abstracta, universal – e talvez não simplesmente *burguesa* –, escreve Agacinski, é ser também um não-lugar, um nenhures, um pouco aquilo a que Michel Foucault, sem nela incluir a cidade, chamava uma "heterotopia" (pp. 204-205). É bem certo que é hoje à escala do mundo que se manifesta a tensão entre pensamento do universal e pensamento da territorialidade. Abordámos aqui o seu estudo apenas sob um dos seus aspectos, a partir da constatação de que uma parte crescente da humanidade vive, pelo menos a tempo parcial, fora de território, e que, por conseguinte, as próprias condições de definição do empírico e do abstracto estão a ser abaladas sob o efeito da tripla aceleração característica da sobremodernidade.

O "fora de lugar" ou o "não-lugar" que o individuo da sobremodernidade frequente não é o "não-lugar" do poder onde se forma a dupla e contraditória necessidade de pensar e de situar o universal, de anular e de fundar o local, de afirmar e de recusar a origem. Esta parte impensável do poder que sempre fundou a

* "La ville inquiète", *Le Temps de la réflexion* 1987

ordem social, se necessário invertendo, como que por meio do arbitrário de um facto natural, os termos que servem para a pensar, encontra sem dúvida uma expressão particular na vontade revolucionária de pensar ao mesmo tempo o universal e a autoridade, de recusar ao mesmo tempo o despotismo e a anarquia, mas é mais geralmente constitutiva de toda a ordem localizada, que, por definição, tem de elaborar uma expressão espacializada da autoridade. A imposição que pesa sobre o pensamento de Anacharsis Cloots (o que permite, ocasionalmente, sublinhar a sua "ingenuidade") está no facto de ele ver o mundo como um lugar – lugar do género humano, decerto, mas que passa pela organização de um espaço e pelo reconhecimento de um centro. É de resto bastante significativo que, quando se fala hoje da Europa dos Doze ou da Nova Ordem Mundial, a questão que imediatamente se põe seja ainda a da localização do verdadeiro centro de uma ou de outra: Bruxelas (para já não falarmos de Estrasburgo) ou Bona (para não dizermos ainda Berlim)? Nova Iorque e a sede da ONU, ou Washington e o Pentágono? O pensamento do lugar continua a assombrar-nos e a "ressurgência" dos nacionalismos, que lhe confere uma actualidade nova, poderia passar por um "regresso" à localização da qual o Império, como pretensa figuração do género humano vindouro, poderia parecer ter-se afastado. Mas, de facto, a linguagem do Império era a mesma que a das nações que o rejeitam, talvez porque tanto o antigo Império como as novas nações tenham de conquistar a sua modernidade antes de passarem à sobremodernidade. O Império, pensado como universo "totalitário", nunca é um não-lugar. A imagem que se lhe associa é pelo contrário a de um universo onde nunca ninguém está só, onde toda a gente está sob controlo imediato, onde o passado enquanto tal é rejeitado (fez-se dele tábuas rasas). O Império, como o mundo de Orwell

ou de Kafka, não é pré-moderno, mas “para-moderno”; produto falhado da modernidade, em caso nenhum é o seu futuro e não releva de qualquer das três figuras da sobremodernidade que tentámos pôr em evidência. É até mesmo, muito estritamente, o seu negativo. Insensível à aceleração da história, reescreve-a; preserva os que dele relevam do sentimento do estreitamento do espaço limitando a liberdade de circulação e de informação; precisamente desse modo (e como se revela nas suas reacções crispadas às iniciativas tomadas a favor do respeito dos direitos do homem), afasta da sua ideologia a referência individual e assume o risco de a projectar no exterior das suas fronteiras – figura rutilante do mal absoluto ou da sedução suprema. Pensamos decerto aqui antes do mais no que foi a União Soviética, mas há outros Impérios, grandes ou pequenos, e a tentação que alguns dos nossos homens políticos por vezes têm de pensar que a instituição do partido único e do executivo soberano constitui um preliminar necessário da democracia, em África e na Ásia, releva estranhamente dos esquemas de pensamento cujos arcaísmos e o carácter intrinsecamente perverso denunciam quando se trata do Leste Europeu. Na coexistência dos lugares e dos não-lugares, a pedra de toque será sempre política. Decerto os países de Leste, e outros, encontrarão o seu posto nas redes mundiais da circulação e do consumo. Mas a extensão dos não-lugares que lhes correspondem – não-lugares empiricamente recenseáveis e analisáveis cuja definição é antes do mais económica – já ultrapassou a reflexão dos políticos que só se perguntam cada vez mais para onde vão porque sabem cada vez menos onde estão.

Epílogo

Quando um voo internacional sobrevoa a Arábia Saudita, a hospedeira anuncia que enquanto esse país estiver a ser sobrevoado o consumo de álcool será proibido no avião. A intrusão do território no espaço é assim significada. Terra = sociedade = nação = cultura = religião: a equação do lugar antropológico reinscreve-se fugazmente no espaço. Redescobrir o não-lugar do espaço, um pouco mais tarde, escapar à coerção totalitária do lugar, será com efeito redescobrir qualquer coisa que se parece com a liberdade.

Um autor britânico de grande talento, David Lodge, publicou recentemente uma versão moderna da demanda do Graal que situa com um humor eficaz no mundo cosmopolita, internacional e estreito da investigação semio-linguística universitária*. O humor, neste caso, tem valor sociológico: o mundo universitário de *Small World* não é senão uma das “redes” sociais que hoje se desenrolam sobre todo o planeta, oferecendo a individualidades diversas a ocasião de percursos singulares, mas estranhamente semelhantes. A aventura cavalheiresca, afinal de contas, não era outra coisa, e a errância individual, na realidade de hoje como nos mitos de ontem, continua a ser portadora de expectativa, senão de esperança.

* David Lodge. *Small World*, Penguin Books, 1985.

A etnologia sempre lidou com pelo menos dois espaços: o do lugar que estuda (uma aldeia, uma empresa) e o espaço, mais vasto, em que esse lugar se inscreve e a partir do qual se exercem influências e coerções que não deixam de ter efeito sobre o jogo interno das relações locais (a etnia, o reino, o Estado). O etnólogo está assim condenado ao estrabismo metodológico: não deve perder de vista nem o lugar imediato da sua observação nem as fronteiras pertinentes das suas marcas exteriores.

Na situação de sobremodernidade, uma parte deste exterior é feita de não-lugares e uma parte destes não-lugares é feita de imagens. Frequentar não-lugares, hoje, é ocasião de uma experiência sem verdadeiros precedentes históricos de individualidade solitária e de mediação não humana (basta um cartaz ou um ecrã) entre o indivíduo e a força pública.

O etnólogo das sociedades contemporâneas redescobre portanto a presença individual no universo englobante em que estava tradicionalmente habituado a detectar as determinantes gerais que davam sentido às configurações particulares ou aos acidentes singulares.

Não ver neste jogo de imagens mais do que uma ilusão (uma forma pós-moderna de alienação) seria um erro. A análise das suas determinações nunca esgotou a realidade de um fenómeno. O que é significativo na experiência do não-lugar é a sua força de atracção, inversamente proporcional à atracção territorial, aos pesos do lugar e da tradição. A precipitação dos automobilistas sobre a estrada do fim-de-semana ou das férias, as dificuldades com que os controladores de voo deparam para gerir o congestionamento das vias aéreas, o sucesso das novas formas de distribuição testemunham-no até à evidência. Mas também fenómenos que à primeira vista poderíamos imputar à pro-

cupação de defender os valores territoriais ou de reencontrar as identidades patrimoniais. Se os imigrados inquietam tanto (e tantas vezes tão abstractamente) as pessoas instaladas, talvez seja antes do mais porque lhes demonstram a relatividade das certezas inscritas no solo: é o emigrado que as inquieta e as fascina ao mesmo tempo no personagem do imigrado. Se somos efectivamente obrigados, perante o espectáculo da Europa contemporânea, a evocar o “regresso” dos nacionalismos, talvez devêssemos prestar atenção a tudo o que nesse “regresso” participa antes do mais na rejeição da ordem colectiva: o modelo identitário nacional está evidentemente disponível para dar forma a esta rejeição, mas é a imagem individual (a imagem do livre percurso individual) que lhe dá sentido e o anima hoje como poderá enfraquecê-lo amanhã.

Tanto nas suas modalidades modestas como nas suas expressões luxuosas, a experiência do não-lugar (indissociável de uma percepção mais ou menos clara da aceleração da história e do estreitamento do planeta) é hoje uma componente essencial de toda a existência social. Daí o carácter muito particular e, todas as contadas feitas, paradoxal daquilo que por vezes se considera no Ocidente como a moda do retrair-se de cada um sobre si próprio, do “cocooning”: nunca as histórias individuais (devido à sua necessária relação com o espaço, com a imagem e com o consumo) foram tão apanhadas na história geral, na história sem mais. A partir de então, todas as atitudes individuais são concebíveis: a fuga (para “casa”, para alhures), o medo (de si próprio, dos outros), mas também a intensidade da experiência (a *performance*) ou a revolta (contra os valores estabelecidos). Já não há análise social que possa fazer economia dos indivíduos, nem análise dos indivíduos que possa ignorar os espaços por onde aqueles transitam.

Um dia, talvez, de um outro planeta virá um sinal. E, por um efeito de solidariedade cujos mecanismos o etnólogo estudou a pequena escala, o conjunto do espaço terrestre tornar-se-á um lugar. Ser terreno significará alguma coisa. Até lá, não é certo que as ameaças que pesam sobre o meio ambiente bastem para tanto. É no anonimato do não-lugar que se experimenta solitariamente a comunidade dos destinos humanos.

Haverá portanto amanhã campo, talvez haja já hoje campo, apesar da contradição aparente dos termos, para uma etnologia da solidão.

Algumas referências

- Certeau (Michel de), *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire* (edição de 1990, Gallimard, "Folio-Essais").
- Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (as referências remetem para a edição de 1964, Julliard).
- Descombes (Vincent), *Proust, philosophie du roman*. Éditions de Minuit, 1987.
- Dumont (Louis), *La Tarasque*, Gallimard, 1987.
- Dupront (Alphonse), *Du sacré*, Gallimard, 1987.
- Furet (François), *Penser la Révolution*, Gallimard, 1978.
- Hazard (Paul), *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Arthème Fayard, 1961.
- Mauss (Marcel), *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1966.
- Starobinski (Jean), "Les cheminées et les clochers", *Magazine littéraire*, n.º 280, Setembro de 1990.
- L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, textos reunidos e apresentados por Martine Segalen, Presses du CNRS, 1989.