



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR
Engenharia

Do não-lugar ao sagrado - Espaço ecuménico

Inês Domingues Barreira

Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em
Arquitectura
(ciclo de estudos integrado)

Orientador: Prof. Doutor Miguel João Mendes do Amaral Santiago Fernandes

Covilhã, Junho de 2017

Para o João

Agradecimentos

Ao meu pai e à minha mãe, que são tudo.

Ao meu irmão, pelo amor e pela sua objectividade nas críticas.

Ao professor Miguel Santiago, meu orientador e amigo, pelas conversas e compreensão.

À Bessa e aos amigos da montanha, por todos os momentos.

Ao meu avô, por me fazer acreditar em algo transcendente.

Resumo

O ser humano vive num mundo em constante transformação, o que afecta a estrutura e/ou funcionamento da sociedade, modificando assim o desenrolar da história.

Desde os princípios da civilização que o triângulo Espiritismo, Arquitetura e Sociedade cresceu e evoluiu paralelamente. Foi para agradar e disseminar vários deuses e crenças que se construíram os maiores e mais importantes edifícios. Porém, só depois do fim da Idade Média começam a aparecer os primeiros focos de aceitação de Sectarismo Religioso, assistindo-se assim a um fenómeno cultural que origina um processo de multiplicidades, transformando o comportamento do homem na sociedade.

O pluralismo religioso assume-se na sociedade e confronta o ser humano com uma diversidade de doutrinas, levando-o a (con)viver de forma respeitadora e tolerante com a diferença. Surge o ecumenismo como movimento que se destina à unificação de igrejas cristãs, na demanda da resolução de um problema transversal aos diferentes credos, atenuando os conflitos consequentes de um preconceito irracional inerente ao homem.

Reflecte-se sobre a partilha de um espaço de reflexão e prática religiosa, denominado ecuménico, que pretende superar as divisões entre as diferentes igrejas e, consequentemente, as divergências históricas, políticas e culturais.

Esta dissertação apresenta uma componente teórica que aborda conceitos e princípios de base relativos ao não-lugar e ao espaço. Pretende estabelecer uma relação entre o homem e o lugar da sobremodernidade associando a dicotomia do não lugar/espaço.

A análise e interpretação destes conhecimentos fundamentam uma proposta de arquitetura com objectivos funcionais e formais. Desta forma, será apresentada uma hipótese de intervenção não só em termos arquitectónicos mas também sociais.

Palavras-chave

Espaço Ecuménico; (in)Tolerância; Não-Lugares; Pluralismo Religioso; Sagrado

Abstract

The human being lives in the world are in constant transformation, which affects the structure and functioning of societies and modifying the path of history.

Since the beginning of civilization the triangle: Spiritism and Architecture and Society grow and develop in parallel. It has been to please and feast many gods and believes that the largest and most important buildings were built for. However, it is only after the end of the Middle Ages that the first speckles of acceptance of Religious Sectarianism begin to appear, what let us witness a cultural phenomenon that leads to a process of multiplicities which transforms human being's behavior in the society.

Religious pluralism assumes itself in society and confronts the human being with a diversity of doctrines, leading its to live in a respectful and tolerant way with differences. Ecumenism emerges as a movement aimed at the unification of Christian churches, in order to solve a problem that transcends the different creeds, mitigating the consequent conflicts of an irrational prejudice inherent to humans.

It reflects on the sharing of a space of meditation and religious practice, called ecumenical, which seeks to overcome divisions between different believes and consequently historical and political and cultural divergences.

This dissertation presents a theoretical component that addresses basic concepts and principles related to non-place and space. It seeks to establish a relationship between man and the place of over-modernity by associating the dichotomy of non-place/space.

The analysis and interpretation of this knowledge base a proposal of architecture with functional and formal objectives. In this way, a hypothesis of intervention will be presented not only in architectonic but also social terms.

Keywords

Ecumenical Space; (in)tolerance; Non-Places; Religious Pluralism; Sacred

Índice

Preâmbulo.....	1
Capítulo 1: Introdução.....	7
1.1. Estrutura.....	9
1.2. Contextualização.....	11
Capítulo 2: o (Não)-Lugar	23
2.1. Espaço e Lugar.....	25
2.1.1 o espaço Sagrado e o Espírito do lugar.....	31
2.3. Homem da supermodernidade.....	37
2.4. Lugar da supermodernidade	45
2.4.1. Não-lugar.....	49
2.4.2. Não-lugar e espaço de fluxos	55
Capítulo 3: Espaço Ecuménico.....	61
3.1. Memória Descritiva.....	63
Considerações finais	75
Referências Bibliográficas.....	81

Lista de Figuras

Fig. 1 Cristãos Orantes , Siza Vieira, Exposição Página Sagrada.....	5
Fonte: www.publico.pt/2015/11/16/culturaipsilon/noticia/ver-a-biblia-como-siza-vieira-a-ve-1714309	
Fig. 2 Noite de São Bartolomeu , François Dubois 1572-1584.....	15
Fonte: redes.moderna.com.br/2012/08/24/o-massacre-da-noite-de-sao-bartolomeu/pt.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_Dubois	
Fig. 3 Por trás de fitas de tecido branco e preto , <i>WonderALL</i> , LIKEarchitects, Lisboa.....	23
Fonte: © Fernando Guerra, Disponível em [www.archdaily.com.br/br/762184/wonderwall-likearchitects]	
Fig. 4 Estrutura museológica , <i>WonderALL</i> , LIKEarchitects, Lisboa.....	24
Fonte: © Fernando Guerra, Disponível em [www.archdaily.com.br/br/762184/wonderwall-likearchitects]	
Fig. 5 Linha contínua de Luz , <i>WonderALL</i> , LIKEarchitects, Lisboa.....	24
Fonte: © Fernando Guerra, Disponível em [www.archdaily.com.br/br/762184/wonderwall-likearchitects]	
Fig. 6 Black on Grey , Mark Rothko 1969.....	30
Fonte: © Kate Rothko Prizel and Christopher Rothko, Disponível em [www.tate.org.uk/whats-on/exhibition/rothko/room-guide/room-9-black-on-gray]	
Fig. 7 Passageiros , São Paulo.....	36
Fonte: © Abílio Guerra, Disponível em [www.vitruvius.com.br/revistas/read/drops/15.086/5334]	
Fig. 8 Passadeira , São Paulo.....	42
Fonte: © Abílio Guerra, Disponível em [www.vitruvius.com.br/revistas/read/drops/15.086/5334]	
Fig. 9 Estação de metro , São Paulo.....	44
Fonte: © Abílio Guerra, Disponível em [www.vitruvius.com.br/revistas/read/drops/15.086/5334]	
Fig. 10 Aeroporto - Terminal 1 , Barcelona, Ricardo Boffil 2009.....	48
Fonte: © Ricardo Boffil Taller de Arquitectura (RBTA), Disponível em [www.ricardobofill.com/projects/terminal-1-barcelona-airport-2/]	
Fig. 11 Sala de espera , Aeroporto Berlim-Tegel, gmp 1975.....	54
Fonte: © Architekten von Gerkan, Marg und Partner (GMP), Disponível em [www.gmp-architekten.com/projects/berlin-tegel-airport.html]	
Fig. 12 Sala multicultos , Aeroporto Francisco Sá Carneiro, Porto.....	61
Fonte: Autora da dissertação	
Fig. 13 Maquete de estudo	64
Fonte: Joana Forte	
Fig. 14 Esquema de composição do projecto	70
Fonte: Autora da dissertação	

“Entre o homem, com a sua razão, e os animais, com o seu instinto, quem, afinal, estará mais bem dotado para o governo da vida? Se os cães tivessem inventado um Deus, brigariam por diferenças de opinião quanto ao nome a dar-lhe, Perdigueiro fosse, ou Lobo-d’Alsácia? E no caso de estarem de acordo quanto ao apelativo, andariam, gerações após gerações, a morder-se mutuamente por causa da forma das orelhas ou do tufado do seu canino Deus? “

José Saramago, *In Nomine Dei*

Preâmbulo

In Nomine Dei

O deus é o mesmo. O cenário é de conflitos entre cristãos.

A peça *In Nomine Dei* de José Saramago é um ensaio sociológico sobre a intolerância religiosa. Recorda o episódio histórico em *Münster*, no séc. XVI, onde “*como em tantos outros tempos e lugares, católicos e protestantes andaram a trucidar-se uns aos outros em nome de Deus - In Nomine Dei - para virem a alcançar, na eternidade o mesmo Paraíso.*”¹

Começa com o desfecho da história. No primeiro quadro descreve-se um cenário escuro, de morte e destruição. Este resulta de disputas teológicas que constituíam um momento determinante na vida dos cristãos da sociedade do séc. XVI que, numa época de crise de autoridade, decidiam o futuro político e religioso dos povos.

Por isso Saramago, recria um ambiente de tensões, ideias preconcebidas e conflitos de um século marcado pela intolerância, num espectáculo de luta verbal, renhida e virulenta, primeiro entre católicos e luteranos e depois entre católicos, luteranos e anabatistas. As três igrejas invocam o mesmo Deus colérico. Veem nele um líder guerreiro, onipotente e invencível e lutam pelo direito exclusivo de propriedade. Mas “*talvez Deus não seja católico, talvez não seja protestante, talvez não seja senão o nome que tem.*”²

Ao longo dos três atos, Saramago vai referindo elementos como imagens, símbolos e alegorias, que, inevitavelmente, levam o leitor a estabelecer uma relação entre o enunciado e a Bíblia. Tratando-se de um texto sobre um problema religioso, que se baseia na visão e interpretação da Bíblia, o autor assume uma proximidade com a literatura profética, atribuindo às “falas” das personagens o ritmo e o tom solene do discurso sagrado.

Deus. Embora o tema da religião faça, habitualmente, parte do registo do autor, neste caso Saramago aproveita um dos capítulos mais sinistros da história do cristianismo para expor acontecimentos procedentes/provenientes da intolerância humana.

Saramago ao longo do texto demonstra a posição que pretende assumir perante a religião, no entanto, o objectivo que pretende alcançar com este livro é despertar a consciência humana para um problema social que acompanhou, desde sempre, a história da religião.

“*Que o leiam assim, e assim o entendam, crentes e não crentes, e farão, talvez um favor a si próprios. Os animais, claro está, não precisam.*”³

¹ Diário de Notícias, Publicado em 9 de Outubro de 1998.

² José Saramago, *In Nomine Dei*, pág 138.

³ Diário de Notícias, op. cit.



2011.07

Fig.1 Cristãos Orantes, Exposição *Página Sagrada*. Siza Vieira

“Guerras religiosas. A guerra religiosa constitui, até hoje, o maior progresso das massas, visto que ela prova que estas começaram a considerar os conceitos com respeito. As guerras religiosas surgem apenas quando as disputas mais subtis entre as seitas provocam o refinamento da razão universal, a ponto de tornar perspicaz a própria gentalha, e de levar a tomar ninharias a sério, e até a considerar possível que a ‘eterna salvação da alma’ esteja dependente das mínimas diferenças dos conceitos.”

Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*

Capítulo 1: Introdução

1.1. Metodologia e estrutura

A presente dissertação está desenvolvida em três momentos distintos: pesquisa bibliográfica, fundamentação teórica e projeto de arquitetura.

O primeiro momento destina-se à procura e recolha de informação. Numa etapa inicial, a pesquisa foca-se, sobretudo no primeiro capítulo da dissertação, na exposição de um problema, posteriormente, em conceitos, ideias e autores, essenciais para o desenvolvimento do segundo capítulo. A etapa anteriormente enunciada é a base de argumentação que permite avançar para o segundo momento do trabalho, a fundamentação teórica. Este é o momento de organização e materialização da informação recolhida. Finalmente, a fusão de ideias, informações e opiniões de diferentes autores, transfere este trabalho para o seu terceiro momento, a elaboração de uma proposta de arquitectura.

Este processo de trabalho resulta numa dissertação organizada em três capítulos: o primeiro, Introdução, o segundo, enquadramento teórico, o (Não) - lugar, e o terceiro que inclui a proposta de arquitectura, Espaço Ecuménico.

O primeiro capítulo, expressa a vontade de abordar a temática dos conflitos religiosos ao longo da história, assim como os seus motivos e consequências. Esta contextualização aponta para um problema que existiu e continua a existir. Descrevem-se alguns momentos da história e cruzam-se ideias e conceitos de autores diferentes.

No segundo capítulo, de enquadramento teórico, apresentam-se os conceitos de espaço, lugar e não-lugar. A relação entre o Homem e a sua forma de viver, a globalização, a modernidade e a supermodernidade são, também, temas abordados neste capítulo.

Por último, no terceiro capítulo apresenta-se o projecto, um espaço ecuménico integrado num não-lugar, onde se encontra patente todo o estudo realizado nos momentos anteriores.

1.2. Contextualização

“Do não-lugar ao espaço sagrado - Espaço ecuménico”. O título desta dissertação indica dois momentos distintos que convergem num espaço, designado ecuménico.

É um facto, o homem religioso deseja situar-se o mais próximo possível do divino e procura criar um espaço que permita manter esse contacto.

O espaço sagrado não se limita ao objecto construído como espaço para um culto ou homenagem aos Deuses, mas também ao estudo sobre a religião e à interpretação da experiência do homem com o cosmos. Toda esta abordagem revela a natureza da relação do homem com o espaço religioso que será essencial ao homem.

Será então adequado referir a obra de Mircea Eliade, que explica o fenómeno do sagrado atribuindo-lhe uma dimensão espacial. Eliade considera que o sagrado e o profano constituem “*duas modalidades de ser no mundo*”⁴ que defendem “*diferentes posições*”⁵ do homem em relação à experiência com o *Cosmos*. Estas modalidades representam uma dicotomia que se expressa na morada humana, no trabalho, na experiência do tempo, na relação com a natureza, nos rituais, nos comportamentos fisiológicos, alimentares e sexuais do homem.

*“O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano.”*⁶

Segundo Eliade o sagrado é o que se distingue do comum, que se revela diferente do quotidiano, consiste numa força sobrenatural que intersecta o mundo profano. O mundo profano é homogéneo, tudo tem um valor igual, é indistinto e amorfo. O sagrado representa o oposto, gera distinção e revela hierarquia e valor, é heterogéneo.

Embora o sagrado e o profano sejam dois modos de ser distintos não se encontram separados no mundo. O sagrado revela-se no mundo profano e a esta manifestação Mircea dá o nome de *hierofania*. O *homo religiosus*⁷, nas mais diversas manifestações, assume que o seu universo é transcendente, é repleto de sentido e significado, diferencia-se do todo e transcende o comum.

O sagrado é uma estrutura da consciência humana, segundo Mircea, e, como tal, o homem sagrado identifica-se com um conjunto de crenças e opiniões que se manifestam em símbolos de uma determinada religião. Existem muitas religiões no mundo, monoteístas e politeístas, porém, todas têm a característica do sagrado em comum. Mircea fala da pluralidade de

⁴ Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*, pág. 28

⁵ *Ibidem*, pág. 29.

⁶ *Ibidem*, pág. 25.

⁷ *Ibidem*, pág. 29.

concepções religiosas que, segundo o seu contexto histórico, implicam diferentes ritos e costumes. A religião não é apenas um fenómeno individual, mas também um fenómeno social.

A religião Cristã é uma das três religiões mais difundidas no mundo. A sua história começou há alguns séculos atrás, contudo, as suas origens ideológicas e rituais já se tinham manifestado anteriormente.

*“o cristianismo ligado à matriz judaica e às suas primeiras origens na Palestina, formou-se num ambiente diferente, marcado pela unificação política, económica e cultural imposta pelo império romano a todos os povos do mundo greco-romano, na área da bacia do Mediterrâneo.”*⁸

Durante três séculos, os seguidores da Igreja Cristã enfrentaram uma dura oposição político-religiosa, tendo sido perseguidos e martirizados, pelos líderes religiosos judeus e, mais tarde, pelo Estado Romano. O Cristianismo foi ocupando, gradualmente, o ocidente do Império Romano e, mais tarde, este proclama, oficialmente, a Religião Cristã. Na Idade Média, apesar da queda do Império, o Cristianismo permanecia triunfante em grande parte da Europa. É certo que o Império teve um papel proeminente na expansão do Cristianismo graças ao seu espaço geográfico amplo e organizado e à facilidade de comunicação que permitiu uma maior circulação de ideias.

No século VII ao XIII, a Igreja Cristã passou por uma alienação gradual, dividindo o cristianismo em dois ramos, a Igreja Católica Romana e a Igreja Ortodoxa. Existem diferentes concepções em cada uma delas, no entanto, ambas acreditam na existência de um Deus. Durante o Renascimento, a Reforma Protestante, resultou na divisão da Igreja do Ocidente entre os católicos romanos e os reformados ou protestantes, originando o protestantismo. Esta divisão deu origem a confrontos violentos em toda a Europa.

Na era da Grande Divergência, no ocidente, o Iluminismo e a Revolução Científica trouxeram grandes mudanças sociais e o Cristianismo foi confrontado com várias formas de ceticismo e com ideologias políticas modernas que provocaram manifestações violentas contra o cristianismo.

*“A história das grandes religiões monoteístas - o cristianismo, islamismo e o judaísmo - assinalam momentos de convivência respeitosa, mas também períodos de intolerância entre as diversas religiões e intra-religião.”*⁹

Durante séculos o ser humano foi alvo das maiores atrocidades de natureza física, ideológica, religiosa e económica, consequentes das diversas opiniões do homem. O facto de vivermos

⁸ Ambrógio Domini, *História do Cristianismo: das origens a justiano*, pág. 26.

⁹ António Ozaí da Silva, *Reflexões sobre a intolerância*, Revista espaço académico n.º37, Disponível em: www.espacoacademico.com.br, s. pág.

contemporaneamente em sociedades globalizadas e plurais, torna o problema de lidarmos com as diferenças, cada vez maior, sobretudo daqueles que, lutam contra o estigma de que foram vítimas pela própria sociedade. O dissenso, o conflito são comuns na afirmação das identidades, dos preconceitos que, fortemente estigmatizantes podem vir a configurar-se em comportamentos intolerantes. “*Neste sentido, uma distinção entre preconceito, estigma e intolerância é fundamental.*”¹⁰

O preconceito é algo que existiu, existe e continuará a existir na sociedade ao longo dos tempos. *Preconceito*, segundo Aurénea Oliveira, no VI Congresso Português de Sociologia, “*significa pré-conceber, ou seja, conceber de antemão, ter concepções pré-definidas sobre determinado objecto, deve ser considerado como algo natural que é comum a todos os povos, em todos os períodos.*”¹¹

Assim, a questão da relação preconceito e identidade social surge na medida em que somos formados por concepções sociais que nos inclinam para expectativas normativas, que caso não sejam correspondidas pelo outro, dão início a uma crise.

Segundo a autora, Goffman refere-se a uma falta de “*sincronia entre a identidade social virtual*”¹², que é esperada socialmente, e a “*identidade social real*”¹³, que é apresentada pelo outro.

É esta falta de sincronia que, “*pode levar ao preconceito e este ao estigma e à intolerância*”¹⁴, sobretudo, “*nas sociedades modernas que afirmam as suas identidades pela semelhança e não pela diferença.*”¹⁵ Deparamo-nos, então, segundo a autora, com o facto de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos serem expostos a uma *relação social* marcada pelo afastamento das pessoas devido a certos atributos considerados socialmente como negativos por serem diferentes dos previstos.

O *estigma*¹⁶ torna possível que um indivíduo, devido a certos atributos que possua e que não sejam aceites socialmente, vivencie uma situação de reprovação/*condenação*.

Deste modo, estigma “*caracteriza-se num preconceito, numa marca distintiva tão forte, que anula a inclusão do indivíduo no seu meio social.*”¹⁷ O indivíduo é estigmatizado por “*idade, sexo, cor, profissão, religião etc.*”¹⁸

¹⁰ Aurénea Maria de Oliveira, VI Congresso Português de Sociologia, Disponível em: www.aps.pt/vicongresso/pdfs/501.pdf, pág. 9.

¹¹ *Ibidem*, pág. 7.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 8.

Inevitavelmente, “a busca pela tolerância pede o respeito à diversidade, ao pluralismo, às diferenças”.¹⁹ Silva, em *Reflexões sobre a Intolerância*, afirma que os “diversos fundamentalismos, cristão, judaico e islâmico”²⁰ caracterizam-se como “resistência aos processos de modernização das sociedades”²¹ em todos os períodos e são movidos por comportamentos de busca de eliminação do outro. Por exemplo, na Idade Média, a intolerância religiosa foi intensificada pelas lutas entre judeus e heréticos. Actualmente, e sobretudo após os ataques de 11 de setembro em 2001, o tema da intolerância religiosa voltou a ser abordado.

Silva questiona “Como combater uma atitude de intolerância dentro de um Estado multicultural? Como lidar com heterogeneidades que querem excluir outras, eliminando o diferente?”.²² Esta questão relaciona-se com os limites da tolerância nas sociedades contemporâneas tendo em vista que neste momento, segundo Ricouer, “a ideia de tolerância transpõe um limite crítico com a crise da ideia de verdade”²³ na medida em que a antipatia às convicções que não partilhamos devem ser contrabalançadas levando cada indivíduo a perceber que a verdadeira crença não tem de ser, necessariamente/forçosamente aquela em que foi educado.

Historicamente, a intolerância esteve e está muito presente no domínio “das relações humanas fundadas em sentimentos e crenças religiosas”²⁴

¹⁸ Aurénea Maria de Oliveira, VI Congresso Português de Sociologia, Disponível em: www.aps.pt/vicongresso/pdfs/501.pdf, pág. 8.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 9.

²⁰ António Ozaí da Silva, *op. cit.*, pág. 1.

²¹ *Ibidem*, pág.1.

²² Aurénea Maria de Oliveira, *op. cit.*, Pág. 10.

²³ *Ibidem*, pág. 10.

²⁴ António Ozaí da Silva, *op. cit.*, pág. 1.



Fig. 2 Noite de São Bartolomeu. François Dubois 1572-84

Em 1572, em França, assistiu-se a um episódio, talvez o mais dramático da história da intolerância, a noite de São Bartolomeu²⁵. Esta noite revelou o poder das crenças religiosas resultando em confrontos entre protestantes e católicos. Perante este cenário alguns filósofos passaram a refletir sobre o tema da intolerância.

Nesta época a tolerância tinha uma conotação negativa e a intolerância era considerada uma virtude. Tolerar era sofrer, suportar pacientemente um mal necessário, por outro lado, a intolerância designava uma espécie de integridade moral ou firmeza para com os preceitos. Quem era tolerante poderia ser acusado de indiferença religiosa, ou mesmo de subversão. A favor da intolerância defendia-se até, que a religião devia desempenhar funções no Estado.

Marcado pela Reforma, pela expansão do cristianismo e pelas controvérsias com o catolicismo, este período foi considerado um dos mais intolerantes do Cristianismo. Muitas pessoas foram torturadas, morreram ou foram forçadas a ir para o exílio(a exilar) como vítimas de perseguição religiosa.

O Estado procurava a unidade religiosa e foi, sobretudo, contra este argumento que o filósofo inglês Jonh Locke, precursor do liberalismo, escreveu a *Carta sobre a Tolerância*, publicada em 1689, onde expõe argumentos decisivos na defesa da tolerância.

“Locke distingue primeiramente as três ordens da força, da razão e da fé. *Afirma que todos os homens pertencem a duas sociedades: a civil e a religiosa. O problema da intolerância resulta da confusão entres estes dois domínios; a sua confusão é prejudicial quer à saúde do corpo social como à busca da saúde individual.*”²⁶

O autor pretende delimitar, principalmente, a posição do Estado e até onde deve interferir na religião. Locke afirma que o poder do Estado se deve restringir apenas a preservar e promover os bens civis. Refere-se “*à vida, à liberdade, à integridade do corpo e à sua proteção contra a dor, à propriedade dos bens externos tais como as terras, o dinheiro, os móveis, etc.*”²⁷

Por sua vez, a Igreja, deve preocupar-se com a salvação e com o outro mundo. Locke afirma que os homens não têm o direito de impor a tortura por motivos religiosos. Refuta o ato de forçar alguém a *crer*. A crença não pode ser imposta coercivamente porque a fé não depende da vontade.

²⁵ “(...) na noite de S. Bartolomeu, desataram a assassinar, a degolar, a airar das janelas abaixo, a esquartejar os seus considadaos só por estes não irem à missa.” in Voltaire François Voltaire, *Dicionário Filosófico*, “Fanatismo”, 2º Vol., pág. 9.

²⁶ Jonh Locke, *Tratado sobre a Tolerância*, s.pág.

²⁷ *Ibidem*, pág. 104.

Segundo Locke, se a tolerância se fundamenta no direito à liberdade do indivíduo escolher o seu culto e se a mesma se restringe às leis impostas à sociedade, a tolerância tem limites.

Locke expõe outros limites da tolerância. Os intolerantes não são dignos de ser tolerados e o autor considera os católicos intolerantes. *“Os católicos, por sua vez, ficam excluídos da tolerância. Não é a liberdade de consciência que se toma em consideração, mas uma certa situação política.”*²⁸ Defende que a Igreja deve afastar aqueles que acreditam não ser dignos de continuar na sua instituição religiosa. No entanto, este afastamento não pode interferir nos seus bens ou na sua vida civil.

“Por último, os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados.”²⁹ Para Locke, alguém que destrói, devido ao seu ateísmo, toda a religião não pode reivindicar a tolerância.

A separação entre o poder religioso e o poder civil, defendida por Locke, permite uma maior liberdade religiosa envolvendo as diferentes religiões cristãs e não cristãs. Assim, pode-se dizer que a tolerância para Locke baseia-se no princípio da diversidade.

O pensamento liberal de Locke já indicava, no século XVII, um dos sentidos que o conceito de tolerância ia assumir, a diversidade humana. No entanto, influenciada pelas ideias de Locke, surge a argumentação de Voltaire, filósofo iluminista, que fundamenta a tolerância através da razão do iluminismo. Embora justifique a diversidade de caminhos que levam a Deus, a sua argumentação recai, maioritariamente, no princípio da identidade. Numa infinidade de tempo e de espaço, as diferenças culturais, étnicas e raciais são insignificantes perante a nossa identidade humana como seres ínfimos e efêmeros.

No Século das Luzes, França foi considerada, por muitos, o país que liderou intelectualmente o iluminismo Europeu. Os filósofos tiveram um papel fundamental, na luta contra a censura e a intolerância, numa época em que França ainda era um Estado Católico sob autoridade de Roma.

*“Não é preciso grande arte, eloquência muito rebuscada, para provar que diferentes cristãos devem tolerar-se uns aos outros. Mas vou mais longe: digo-vos que é preciso olharmos para todos os homens como irmãos. O quê? O turco, meu irmão? O chinês, meu irmão? O judeu? O siamês? Sim, sem dúvida.”*³⁰

²⁸ John Locke, *Tratado sobre a Tolerância*, pág. 94.

²⁹ *Ibidem*, pág. 137.

³⁰ François Voltaire, *Tratado sobre a Tolerância*, pág. 139.

Voltaire, no *Tratado sobre a Tolerância*, aborda o tema da intolerância, a partir de um exemplo de *fanatismo*³¹ religioso, para expor como concebia a convivência pacífica entre seres humanos diferentes e divergentes.

Em 1762, na cidade de Toulouse, Jean Calas, protestante, foi condenado e executado, acusado de ter assassinado o seu próprio filho que pretendia converter-se ao catolicismo. Dois anos depois Calas é considerado inocente. O conflito religioso que levou à condenação injusta de Calas demonstrou que a religião pode causar confrontos e incentivar o ódio e a perseguição.

“A Igreja, que se proclamava católica e universal, tendia a tornar-se intolerante e paroquial. (...) Voltaire defendeu a causa da tolerância.” Atingiu *“os pontos fracos e a estupidez do clero católico”*.³²

Para superar o fanatismo, e *“diminuir o número de maníacos”*³³, segundo Voltaire é necessário *“submeter essa doença do espírito ao regime da razão, que esclarece lenta, mas infalivelmente os homens”*³⁴ porque essa razão é *“suave, humana, inspira a indulgência abafa a discórdia, fortalece a virtude, torna agradável a obediência às leis, mais ainda do que a força é capaz”*³⁵.

Voltaire não era *ateu*³⁶ e refere que, *“há outros ainda que têm a felicidade de ir mais longe: veem como a impostura os dominou, e já nem sequer o freio da verdade aceitam, inclinam-se para o ateísmo; tornam-se depravados, porque outros foram velhacos e cruéis.”*³⁷ *“A religião de Voltaire é o que se chama deísmo. Acreditava num Deus pessoal, mas um Deus que não interferia, após a criação inicial, no mundo dos homens com milagres e em resposta às orações.”*³⁸

Verifica-se uma aproximação de perspectivas sociológicas, entre Voltaire e Locke, em relação à ausência da crença em Deus. Num mundo em que a crença em Deus era a principal base da interpretação humana o ateísmo era visto, pela Igreja Católica, como uma *heresia/blasfêmia*. Além do que, Voltaire era cristão e achava que todos tinham direito à liberdade religiosa e não era admirador da Bíblia, o que, revelava algum sarcasmo.

³¹ *“O fanatismo, em relação à superstição, é o mesmo que o arrebatamento é para a febre ou a raiva para a cólera. Aquele que experimenta êxtases, visões que confunde os sonhos com as realidades e as suas imaginações com profecias, é m entusiasta; aquele que alimenta a sua loucura como crime, é um fanático.”* Retirado de Voltaire François Voltaire, *Dicionário Filosófico*, “Fanatismo”, 2º Vol., pág. 8-9.

³² Jacob Bronowski; Bruce Mazlish, “Voltaire: Ciência e sátira”, *A Tradição Intelectual do Ocidente*, pág. 251.

³³ François Voltaire, *Tratado sobre a Tolerância*, s. pág.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *“Noutros tempos, qualquer pessoa que fosse detentora de um segredo numa arte, corria logo o perigo de ser tomada por feiticeiro; qualquer seita nova era logo acusada de imolar criancinhas nos seus sacrifícios e actos de culto; e o filósofo que se afastasse da terminologia da escola era acusado de ateísmo pelos fanáticos e pelos velhacos, e condenado pelos idiotas.”* Retirado de Voltaire François Voltaire, *Dicionário Filosófico*, “Ateu, ateísmo”, 1º Vol., pág. 75.

³⁷ *Ibidem*, pág. 65.

³⁸ Jacob Bronowski; Bruce Mazlish, “Voltaire: Ciência e sátira”, *A Tradição Intelectual do Ocidente*, pág. 251.

No século XVIII, no *Dicionário Filosófico*, Voltaire pergunta: “O que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Somos todos amassados de fraquezas e de erros; perdoem-nos reciprocamente as nossas tolices, é a primeira lei da natureza”.³⁹

Os Romanos toleravam todos os cultos, até os dos Judeus e dos Egípcios, que eles tanto desprezavam. “E porquê esta tolerância? Porque nem os Egípcios, nem mesmo os judeus, tentavam exterminar a antiga religião do Império ou corriam a terra e os mares para conquistarem prosélitos, limitando-se a ganhar dinheiro”.⁴⁰ Os cristãos queriam que a sua religião fosse a dominante e tornaram-se inimigos da terra inteira até que esta se convertesse.

“De todas as religiões, a cristã é, sem duvida, a que deve inspirar mais tolerância, embora até aqui os cristãos tenham sido os mais intolerantes de todos os homens.”⁴¹

“O preconceito religioso, étnico, político, cultural, ou seja, a incapacidade humana em se reconhecer no outro e respeitá-lo”⁴² é, sem dúvida, um factor da intolerância. No entanto, é insuficiente encontrar respostas para a intolerância apenas através destes factores. É necessário considerar a formação de uma determinada sociedade e o seu contexto histórico. “Constantemente, o preconceito e a intolerância são estimulados por motivos essencialmente económicos.”⁴³

A Carta sobre a tolerância , de John Locke, e o Tratado sobre a tolerância, de Voltaire, são duas ideias sobre a tolerância. A primeira vê na realidade cultural, e não na essência humana, os motivos convincentes da tolerância. Não existe uma sociedade humana única, pois existem muitas culturas construídas. Para Voltaire, os argumentos a favor da boa convivência provém da própria natureza do ser humano. Não se trata de aceitar o outro pelo respeito àquilo que temos de diferente, a cultura ou as idiossincrasias, mas pela nossa identificação mútua como seres humanos. Assim, é na identidade entre os seres humanos, que Voltaire justifica a (in)tolerância.

Na ilha imaginária de Thomas More, em *Utopia*, não se pode prejudicar ninguém em nome da religião, a intolerância e o fanatismo são punidos com o exílio e a servidão e o povo pode escolher as suas crenças e os vários cultos podem coexistir em harmonia ecuménica. É a sociedade ideal de More.

“Existem diversas religiões na ilha e em cada cidade. Uns adoram o sol, uns adoram a lua e outros, adoram um planeta. Alguns veneram um homem que no passado, pela sua bondade,

³⁹ François Voltaire, *Dicionário Filosófico*, “Tolerância”, 2º Vol., pág. 259.

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 260.

⁴¹ *Ibidem*, pág. 263.

⁴² António Ozaí da Silva, *op. cit.*, pág. 5.

⁴³ *Ibidem*.

foi notável, considerando-o não somente como um deus, mas como seu deus supremo. No entanto a maioria dos utopienses acredita num poder único, desconhecido, eterno, infinito e inexplicável, muito para além da compreensão humana difundido por todo o universo, não de forma física, mas como uma forma activa.”⁴⁴

Em Utopia “(...) *nada é visto ou ouvido nas igrejas que não possa ser igualmente aplicado em todas as religiões.*”⁴⁵ Assim, nos templos não se vêem imagens que representam deuses e cada um pode construir a sua própria imagem de Deus, dando-lhe a forma que desejar.

“As controvérsias que perturbaram o mundo cristão, durante pelo menos dois séculos”⁴⁶, envolvendo um número grande de fiéis em conflitos, “por problemas absurdos e fictícios, como a unidade ou a pluralidade de Deus e a identidade de substância entre o pai criador e o filho primogénito de toda a criação”⁴⁷, não são o único motivo das lacerações que “a crise da sociedade introduziu nas estruturas económicas, políticas e religiosas do império, mas constituem um dos seus reflexos mais significativos.”⁴⁸

No período que corresponde ao Império Romano a igreja cristã já demonstrava inclinação para a diversidade. Com a Reforma Protestante o cristianismo veio fragmentar muitas denominações cristãs, surgindo daí inúmeras posturas teológicas divergentes. É por causa desta fragmentação que o ecumenismo tenta unir as igrejas cristãs. Procura-se a unificação da igreja. No ecumenismo compreende-se a diferença *intra-religiosa* assim como a diversidade *inter-religiosa*.

“O concílio de Niceia foi o primeiro dos Concílios ecuménicos, isto é, universais: considerava-se , efectivamente que os confins do Império coincidiam, ou quase, com os da ‘terra habitada’, a ecuméne dos gregos.”⁴⁹

“Todos os concílios são infalíveis, sem dúvida; e a razão é porque são constituídos por homens. É impossível que reinem nessas assembleias as paixões, as intrigas, o espírito de luta, o ódio, o crime, os preconceitos, a ignorância.

Mas então, perguntar-se-á, qual o motivo por que tantos concílios se fizeram por oposição a outros? Foi para experimentar a nossa fé; todos estavam na razão, cada qual na respectiva época.”⁵⁰

A palavra *ecuménico*⁵¹ advém do grego, *oikoméne*, designa *mundo habitado* e tinha o sentido de *povo civilizado*. Na bíblia significa todo e universal. Do ponto de vista do Cristianismo,

⁴⁴ Thomas More, *Utopia*, pág. 117, (tradução pessoal).

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 125, (tradução pessoal).

⁴⁶ Ambrósio Domini, *História do Cristianismo: das origens a justiano*, pág. 223.

⁴⁷ *Ibidem*, pág. 223.

⁴⁸ *Ibidem*, pág. 223.

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 229.

⁵⁰ François Voltaire, *Dicionário Filosófico*, “Concílios”, 1º Vol., pág. 283-4.

Ecumenismo é um movimento que procura o diálogo e cooperação comum no intuito de superar as divergências históricas e culturais, a partir de uma reconciliação cristã que aceite a diversidade entre as igrejas. Com as conquistas do Império Romano, o termo ganhou, também, conotação política. Já no cristianismo, a palavra é utilizada numa perspectiva espiritual - a *terra habitada*-, considerada obra de Deus.

“Mas se Deus é as flores e as árvores/ e os montes e sol e o luar.”⁵²

⁵¹ **Ecuménico** “que congrega pessoas de diferentes ideologias ou credos”, Dicionário da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico (2003-1016). Porto Editora, Porto. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/ecuménico>, [Consultado a 30 de setembro de 2016].

⁵² Fernando Pessoa (Alberto Caeiro), *O Guardador de rebanhos*, pág. 26.



Fig. 3 Por trás de fitas de tecido, WonderALL, LIKEarchitects, Lisboa

Capítulo 2: o (Não)-Lugar



Fig. 4 Estrutura museológica, *WonderALL*, LIKEarchitects, Lisboa
Fig. 5 Linha contínua de luz, *WonderALL*, LIKEarchitects, Lisboa

2.1. Espaço e Lugar

Muito se escreve sobre o conceito de espaço e de lugar. “O que é o espaço? O que é o lugar?”⁵³ Existe diferença entre espaço e lugar? Se não existe diferença, “todo o espaço pode ser considerado um lugar?”⁵⁴ Então, “há diferentes tipos de lugares?”⁵⁵

Para entender o conceito de lugar é pertinente repensar, também, o conceito de espaço, referindo *que estas noções “ultrapassam, em muito, a esfera do conhecimento apenas geográfico, permitindo interlocuções com uma multiplicidade de disciplinas”*.⁵⁶

Do étimo latino *locus*, lugar designa o “*espaço ocupado ou que pode ser ocupado por um corpo*”⁵⁷. Espaço, do latim *spatium*, designa um “*intervalo entre limites*”⁵⁸. Segundo a definição e as origens das palavras, entende-se que o lugar é o espaço ocupado, ou seja, habitado, uma vez que uma das suas definições sugere o sentido de povoado, região e país. Assim, “*o termo habitado, de habitar, neste contexto, acrescenta à ideia de espaço um elemento, o homem*”⁵⁹. O espaço ganha significado e valor, com a presença do homem, como casa ou como “*palco para as suas actividades*”.⁶⁰

Ainda que o conceito de espaço e de lugar se possam confundir, principalmente no quotidiano, espaço é um conceito geométrico, com dimensões limitadas, precisas e mensuráveis como altura, largura, profundidade, área e volume. Tem caráter físico, é referenciado através de coordenadas e segundo António Geraldo da Cunha o espaço pode ser representado por “*uma distância entre dois pontos*”⁶¹, pela área ou pelo volume entre “*limites determinados*”⁶².

“O espaço, portanto, tem uma natureza estacionária, onde os objetos estão colocados distintamente uns em relação aos outros, implicando uma delimitação própria a cada um deles, transmitindo, como consequência, uma ideia de estabilidade”.⁶³

⁵³ Luiz Augusto dos Reis, *O conceito de lugar*, vitruvius, s. pág.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ulisses Maciel, *Não-lugares: Um olhar sobre as metrópoles contemporâneas*, vitruvius, s. pág.

⁵⁷ Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, Disponível em: www.priberam.pt/dlpo/lugar [Consultado a 20 de junho de 2016].

⁵⁸ Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, Disponível em: www.priberam.pt/dlpo/espaço [Consultado a 20 de junho de 2016].

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ António Geraldo da Cunha, *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*, pág. 320, citado por Luiz Augusto dos Reis, *O conceito de lugar*, vitruvius, s. pág.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ulisses Maciel, *Não-lugares: Um olhar sobre as metrópoles contemporâneas*, vitruvius, s. pág.

“O lugar, por sua vez, é antropológico, impalpável e subjetivo”⁶⁴. O lugar está ligado à noção de tempo, onde as ações humanas acontecem e ganham significado. “Todas as vivências culturais, sociais e simbólicas do cotidiano, sejam individuais ou coletivas, manifestam-se nesse palco.”⁶⁵ No lugar, embora os objetos se encontrem dispostos distintamente em relação ao demais, estabelecem interação e transmitem uma ideia de movimento e dinâmica.

Bruno Zevi afirma que “as quatro fachadas de uma casa, de uma igreja ou de um palácio, por mais belas que sejam, constituem apenas a caixa dentro da qual está encerrada a jóia arquitectónica”⁶⁶, isto é, o espaço. O autor coloca como protagonista da arquitetura o espaço, o vazio. Para Bruno Zevi “a arquitectura não provém de um conjunto de larguras, comprimentos e alturas dos elementos construtivos que encerram o espaço, mas precisamente deste vazio, do espaço encerrado, do espaço interior em que os homens andam e vivem.”⁶⁷

Aristóteles identifica em Física o conceito de espaço com o de lugar, “mais empírico e delimitado”⁶⁸. Conforme Montaner “Aristóteles considera o espaço desde o ponto de vista do lugar. Cada corpo ocupa o seu lugar concreto e o lugar é uma propriedade básica e física dos corpos”⁶⁹. Para Aristóteles o lugar é diferente dos corpos e qualquer corpo sensível ocupa um lugar. O filósofo afirma que “o lugar de uma coisa é a sua forma e limite (...) a forma é o limite da coisa, enquanto que o lugar é o limite do corpo continente (...) assim como o recipiente é um lugar transportável, o lugar é um recipiente não transferível”.⁷⁰

“Os templos gregos foram uma manifestação desta capacidade para reconciliar o homem com a natureza, declarando formas distintas em relação ao significado do lugar e em função do carácter da divindade à qual está dedicado.”⁷¹

Segundo Josep Montaner mesmo que o espaço seja delimitado devido à sua “própria essência tende a ser infinito e ilimitado”. Por outro lado, “o lugar é definido por substantivos, pelas qualidades das coisas e dos elementos, pelos valores simbólicos e históricos”⁷², é ambiental e está relacionado, do ponto de vista fenomenológico, com o corpo humano.

Merleau-Ponty faz a distinção entre espaço e lugar explicando o espaço através da sua geometria e o lugar pelo carácter existencial ou antropológico. Assim, o lugar existe não só pela sua condição geométrica, mas também pela relação que estabelece “com o mundo de um ser essencialmente situado em relação com o meio”.⁷³ O pensamento de Merleau-Ponty,

⁶⁴ Ulisses Maciel, *Não-lugares: Um olhar sobre as metrópoles contemporâneas*, vitruvius, s. pág.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Bruno Zevi, *Saber ver a arquitectura*, pág. 23.

⁶⁷ Luiz Augusto dos Reis, *O conceito de lugar*, s. pág.

⁶⁸ Josep Maria Montaner, *A modernidade superada*, pág. 31.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Marc Augé, *Os não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, pág. 69.

no que diz respeito à experiência corporal do homem e do espaço existencial, mostra que “a estrutura ponto-horizonte é o fundamento do espaço e que a consciência do lugar é sempre uma consciência posicional”.⁷⁴

Para Michel de Certeau, espaço é um lugar praticado, um cruzamento de indivíduos. Os que percorrem a rua é que a transformam num espaço para que foi geometricamente projetada. Enquanto o lugar é caracterizado por um “conjunto de elementos coexistindo numa certa ordem”⁷⁵ o espaço é definido como a “animação desses lugares”⁷⁶ através do que se move. De acordo com estas definições, o espaço só existe depois de já existir um lugar.

Segundo Heidegger os espaços recebem a “sua essência dos lugares e não ‘do’ espaço”⁷⁷. Heidegger definiu o lugar como a capacidade de concepção e reconhecimento de um espaço, uma vez que o homem é o ser do seu Mundo. “O lugar não está simplesmente dado antes da ponte. (...) É da própria ponte que surge um lugar.”⁷⁸ O espaço só ganha significado depois da intervenção do homem, criando, assim, referências. O lugar não corresponde a uma ideia de integração no espaço, mas de transformação do espaço. “Não só a relação entre lugar e espaço como também o relacionamento entre o lugar e o homem que nele se demora residem na essência dessas coisas assumidas como lugares.”⁷⁹

Yi-Fu Tuan defende que o significado de espaço se funde, frequentemente, com o de lugar, uma vez que estes conceitos não podem ser compreendidos um sem o outro. Segundo o autor, “O espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado”.⁸⁰ Tuan define os lugares como centros aos quais o homem atribui valor e onde realiza a suas necessidades biológicas: alimentação, descanso e procriação.

“O lugar é segurança e o espaço é liberdade”⁸¹. Segundo Martin Heidegger o homem está ligado ao primeiro e deseja o outro. Para o autor tempo e lugar são elementos básicos do mundo vivido que o homem adquire como certos, no entanto, podem assumir significados inesperados. Yi-Fu questiona sobre o que dá identidade e aura um lugar.

Segundo Yi-Fu, “o homem é a medida de todas as coisas”⁸² ou seja, os princípios fundamentais da organização espacial encontram-se em dois tipos de factos: a postura e a estrutura do corpo humano e as relações entre as pessoas. “O corpo é uma ‘coisa’ e está no espaço ou ocupa espaço.”⁸³ Quando se referem os termos homem e mundo, não se pensa,

⁷⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, citado por Josep Montaner, A modernidade superada, pág.37.

⁷⁵ Michel Certeau, *L'invention du quotidien*, citado por Marc Augé, *Os não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, pág.71.

⁷⁶ Marc Augé, *Os não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, pág. 71.

⁷⁷ Martin Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, *Ensaio e Conferências*, pág. 134.

⁷⁸ Martin Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, *Ensaio e Conferências*, pág. 133.

⁷⁹ Martin Heidegger, *Op. Cit.*, pág. 134.

⁸⁰ *Ibidem*, pág. 151.

⁸¹ *Ibidem*, pág.3.

⁸² Yi-fu Tuan, *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*, pág. 39.

⁸³ *Ibidem*.

apenas, “no homem como um objecto no mundo”⁸⁴, que ocupa uma pequena parte do espaço, mas como um homem que habita o mundo, dirigindo-o e criando-o.

“O homem, pela simples presença, impõe um esquema no espaço.”⁸⁵

Apesar das diferentes culturas interferirem na elaboração dos esquemas espaciais existem termos em comum, no vocabulário usado no que respeita a organização e valor/significado? dos mesmos que derivam da estrutura e valores/significados? do corpo humano. “Em pé e deitado: estas posições produzem dois mundos opostos”⁸⁶. Os vocábulos “‘alto’ e ‘baixo’”⁸⁷ transcendem o seu significado na maioria das línguas. “O status social é designado por ‘alto’ ou ‘baixo’”⁸⁸ e não por “‘grande’ ou ‘pequeno’”.⁸⁹

“Deus mora no céu.”⁹⁰ Tanto no Antigo testamento como no Novo testamento Deus foi identificado com o céu. Edwyn Bevan escreveu: “A ideia que considera o céu como a morada do Ser Supremo, ou como idêntico a ele, é tão universal na humanidade como pode ser qualquer crença religiosa.”⁹¹ Da mesma forma “o prestígio do centro está bem determinado”⁹², pela sociedade, no espaço.

Yi-fu distingue dois tipos de espaço mítico. O primeiro tipo é uma extensão conceitual do espaço familiar e quotidiano dado pela experiência imediata. O segundo tipo funciona como um elemento de uma ideia do mundo ou cosmologia. “O mito frequentemente é contrastado com a realidade.”⁹³

Torna-se apropriado referir que Tuan questiona a relação do ser humano com a terra e com o cosmos. O “corpo humano é percebido como uma imagem do cosmos”⁹⁴ e/ou “o homem é o centro de um sistema cósmico”⁹⁵ que é orientado pelos pontos cardeais e pela verticalidade. Yi-fu apresenta estas hipóteses de organização do espaço tendo como objectivo encontrar uma sensação de segurança no universo. “A terra é o corpo humano em grande escala.”⁹⁶

O homem religioso acredita que o cosmo tem mais conteúdo (simbólico) do que o mundo que o rodeia. O céu é frequentemente visto como a perfeição e a partir da Arquitetura Sagrada procura-se reproduzir essa perfeição na Terra.

⁸⁴ Yi-fu Tuan, *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*, pág. 39.

⁸⁵ *Ibidem*, pág. 42.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*, pág.43

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Edwyn Robert Bevan, *Symbolism and Belief*, pág.48 citado por Yi-fu Tuan, *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*, pág. 43.

⁹² Yi-fu, *Op. Cit.*, pág. 44.

⁹³ *Ibidem*, pág.96

⁹⁴ *Ibidem*, pág.100.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, pág. 101.

Yu-fu refere, também, que o cristianismo incorporou muitos dos símbolos e ritos da antiguidade pagã na sua própria visão do mundo. O sol, por exemplo, é um dos símbolos naturais de Cristo. Desde sempre que a arquitetura do espaço sagrado se orienta segundo o sol. Existem elementos simbólicos que caracterizam o espaço para além da relação entre o corpo do homem e o espaço.

O alinhamento do edifício Sagrado na maioria das vezes está associado a um elemento ao qual o homem atribui um simbolismo. Este elemento pode ser uma árvore, um rio, uma montanha, o sol, a lua, as estrelas ou mesmo um lugar onde ocorreu algo sagrado.

O eixo vertical simboliza a ligação entre o céu e a terra. O pilar representa frequentemente o eixo cósmico, o centro. Segundo Vitruvio as primeiras colunas foram árvores. A árvore para além do material é associada a imagens/simbologias.

Os edifícios religiosos são muitas vezes considerados representações do cosmo mas também do corpo humano. Existe uma relação entre corpo, plano e proporção que se expressa em alguns espaços religiosos. A igreja cristã, por exemplo, representa o corpo de Cristo. A planta em forma de cruz representa o corpo de Cristo na cruz.



Fig. 6 *Black on Grey*, Mark Rothko, 1969

2.1.1. o Espaço Sagrado e o Espírito do Lugar

Segundo Pedro Jordão o lugar é “um conceito romantizado, banalizado, idolatrado, desprezado, quase tudo, quase nada.”⁹⁷ O lugar, para o autor, pode ser tudo aquilo que vê e/ou pode ser tudo aquilo que não quer ver. “Fonte interminável de equívocos, havendo quem ainda não perceba que não há fórmulas e que o lugar é menos o que se encontra e mais o que se deixa. O lugar não se dá. Conquista-se.”⁹⁸

Considera-se que os lugares são possuidores de um Espírito e de uma identidade que os torna singulares. No início, o homem, não recebia os deuses como divindades protectoras de todo o Homem, pelo contrário, acreditava que cada divindade pertencia a um povo e a uma localidade. Nas religiões que ligam o povo ao lugar “as divindades parecem ter em comum as características do lugar, conferindo-lhe a sua personalidade”⁹⁹. É o desejo de “antropomorfizar”¹⁰⁰ o espaço, ou seja, transformar o “espaço 'selvagem”¹⁰¹ em lugar a partir de um microcosmos, um *imago mundi*¹⁰².

Mircea Eliade ao explicar o fenómeno do sagrado atribui-lhe uma dimensão espacial. O sagrado manifesta-se num lugar e torna-o sagrado. Distingue-se e transcende o espaço comum que o autor denomina *espaço profano*.

“Para o homem religioso o espaço não é homogéneo, apresenta roturas. Sendo assim, as sociedades antigas compreendiam o espaço qualificando-o em duas formas.”¹⁰³ O primeiro, espaço habitado, é o mundo, é conhecido e sagrado (cosmos). O segundo, espaço indeterminado é um outro mundo, é desconhecido e profano (caos). “Nenhum ‘Mundo’ pode nascer no Caos da homogeneidade e da relatividade do espaço profano.”¹⁰⁴

Segundo Mircea para o homem *não religioso* o espaço não é completamente profano. No entanto não usufrui como o *homo religiosus* do valor existencial dos espaços sagrados, não atribui valor e significado às qualidades deste espaço.

No entanto, segundo o autor, a presença do profano não se encontra no seu “estado puro”¹⁰⁵. Ainda que o homem escolha a vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso, “a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo.”¹⁰⁶

⁹⁷ Pedro Jordão, revista Nu nº02 Lugares, Lugar, sitio, contexto..., pág. 3.

⁹⁸ *Ibidem*, pág. 3.

⁹⁹ Luiz Augusto dos Reis, *O conceito de lugar*, s. pág.

¹⁰⁰ Luiz Augusto dos Reis, *O conceito de lugar*, s. pág.

¹⁰¹ Luiz Augusto dos Reis, *O conceito de lugar*, s. pág.

¹⁰² Mircea Eliade. *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. pág. 55.

¹⁰³ Luiz Augusto dos Reis, *Op. Cit.*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Mircea Eliade. *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. pág. 37.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

Segundo Mircea existem locais distintos: a paisagem da cidade onde se nasce, os sítios dos primeiros amores e os lugares da primeira viagem. Todos estes locais têm um significado mesmo para o homem não-religioso: “são os ‘lugares sagrados’ do seu universo privado, como se neles um ser não religioso tivesse tido a revelação de uma outra realidade”¹⁰⁷, diferente da do quotidiano.

O sagrado manifesta-se mediante símbolos, por isso na sua obra, Eliade identifica-os, interpreta-os e relaciona-os. A experiência simbólica pressupõe uma abertura no ser humano para algo superior ao mundo natural e sensível. No entanto, Eliade não restringe os símbolos ao homem religioso: o próprio homem é em essência um ser simbólico.

O limite torna possível diferenciar o espaço sagrado do espaço profano. Assim os limites assumem uma importância simbólica porque dividem o espaço e protegem o sagrado, o cosmos, no seu interior, do caos e da destruição.

A maioria dos autores, confirmam/referem a ideia de que o corpo vivencia o espaço e que todas as medidas espaciais são referências corporais. É um facto, o espaço e o corpo implicam-se necessariamente um ao outro. No entanto, o corpo pode assumir outro significado simbólico no espaço. Em algumas religiões, o espaço sagrado é organizado segundo a forma do corpo ou a sua simbologia. A simbologia do corpo está associada à horizontalidade.

Segundo Mircea, para o homem arcaico o espaço assume uma estrutura em que no alto está sempre o céu, a morada dos deuses, o infinito e em baixo estão as criaturas misteriosas. Entre estes dois universos simbólicos está a terra do homem. “(...) *Em cima (o mundo divino) ou em baixo (as regiões inferiores, o mundo dos mortos). Os três níveis cósmicos - Terra, Céu, regiões inferiores - tornam-se comunicantes*”.¹⁰⁸ A transcendência religiosa está, também, associada a uma ligação vertical, uma estrutura física que assume a ligação do homem com o que está acima dele. A percepção do vertical exprime a ligação entre o Céu e a Terra.

“(...) *Os templos são réplicas da Montanha cósmica e, conseqüentemente, constituem a ‘ligação’ por excelência entre a Terra e o Céu; os alicerces dos templos mergulham profundamente nas regiões inferiores*”.¹⁰⁹

O centro também é um símbolo reconhecido em várias religiões e manifesta-se no espaço como um ponto de origem e central. É importante referir que o simbolismo do centro não se refere a um centro geométrico. O centro do mundo, que Mircea designa *axis mundi*, revela-se como um espaço portador de significado, uma referência espacial simbólica que une a

¹⁰⁷ Mircea Eliade. *O sagrado e o profano: A essência das religiões*, pág. 37.

¹⁰⁸ *Ibidem*. pág. 97.

¹⁰⁹ *Ibidem*. pág. 98.

concepção do Mundo, a partir de um ponto de comunicação de todos os níveis simbólicos do espaço (céu, terra e mundo inferior).

Conferindo um caráter ao lugar, através do *genius loci*¹¹⁰ ou espírito do lugar, o homem colocava-se em posição central no universo como uma repetição do acto dos Deuses que organizaram o caos, a terra desconhecida, “*dando-lhe uma estrutura, forma e normas interpretando-o para nele poder habitar*”.¹¹¹

Norberg-Schulz introduz o conceito de *genius loci* na arquitetura e afirma que o lugar é mais do que uma localização geográfica, ou seja, mais do que um simples espaço. “*O lugar é a concreta manifestação do habitar humano e a sua identidade depende da pertença do homem nos lugares*”¹¹². O autor considera que o mundo, enquanto lugar, é constituído por elementos que transmitem significados.

“*Terra é o detentor servente, florido e frutífero, dispersando-se em rocha e água, erguendo-se em planta e animal [...]. O céu é o caminho abobadado do Sol, o curso das mudanças lunares, o brilho das estrelas, as estações sazonais, a luz e o crepúsculo do dia, a escuridão e o brilho da noite, a bonança e a não-bonança do clima, as nuvens flutuantes e o azul profundo do éter*”.¹¹³

O homem habita entre dois mundos opostos, a terra e o céu: o primeiro tangível e acessível, e o segundo inatingível e inacessível. Para Norberg-Schulz o habitar significa muito mais do que o abrigo. “*O homem habita quando consegue orientar-se num ambiente e identificar-se com este, mais simplesmente, quando experimenta o significado de um ambiente*”.¹¹⁴ Habitar é sinónimo do que Norberg-Schulz chama de “suporte existencial”.

O suporte existencial é conferido ao homem através da relação entre este e o seu meio através da percepção e do simbolismo. O autor introduz o conceito de espaço existencial, que “*não é um termo lógico-matemático, mas compreende as relações básicas entre o homem e o seu meio*.”¹¹⁵

Schulz baseia-se na definição de Heidegger: a forma como os humanos estão sobre a terra é a habitar. “*Parece que só é possível habitar o que se constrói*”¹¹⁶. O construir, tem o habitar,

¹¹⁰ *Genius Loci* é um conceito romano, do latim, que significa Espírito do lugar. Segundo os gregos cada ser “independente” tinha o seu *genius*, seu espírito-guardião, que dava vida às pessoas e aos lugares, os acompanhava desde o nascimento até a morte e determinava as suas características e essência. (Norberg-Schulz, Christian. *Genius Loci*.)

Tornou-se uma expressão adoptada pela teoria da arquitetura para definir uma abordagem fenomenológica do ambiente e da interacção entre lugar e identidade. Este conceito é proposto na arquitectura por Norberg-Schulz. Para Norberg-Schulz, a arquitetura significa perceber o *genius loci*, produzir lugares com significado.

¹¹¹ Luiz Augusto dos Reis, *O conceito de lugar*, s. pág.

¹¹² Christian Norberg-Schulz, *Genius Loci: paesaggio ambiente architettura*, pág. 6, (tradução pessoal).

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Christian Norberg-Schulz, *Genius Loci: paesaggio ambiente architettura*, pág. 5, (tradução pessoal).

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Martin Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, *Ensaio e Conferências*, pág.125.

como objectivo. “Mas nem todas as construções são habitações.”¹¹⁷ Uma ponte, um estádio, uma fábrica, uma estação ferroviária, uma auto-estrada “são construções e não habitações”¹¹⁸. Porém estas estão, no âmbito do nosso habitar, que ultrapassa as construções que se limitam a uma habitação.

*“Trabalhamos aqui e habitamos ali. Não habitamos simplesmente. Isso soaria até mesmo como uma preguiça e ócio. Temos uma profissão, fazemos negócios, viajamos e, a meio do caminho, habitamos ora aqui, ora ali.”*¹¹⁹

Em Construir, habitar, pensar, Heidegger afirma que “ser homem consiste em habitar (...) no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra”¹²⁰. “‘Sobre essa terra’ já diz, no entanto ‘sob o céu’. Ambos supõem conjuntamente ‘permanecer diante dos deuses’ e isso ‘em pertencendo à comunidade dos homens’. Os quatro: terra e céu, os divinos e os mortais, pertencem um ao outro numa unidade originária.”¹²¹

¹¹⁷ Martin Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, *Ensaios e Conferências*, pág.125.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*, pág. 127.

¹²⁰ *Ibidem*, pág. 129.

¹²¹ *Ibidem*.



Fig. 7 Passageiros, São Paulo

2.3. Homem da *supermodernidade*

É indispensável repensar o significado da existência/presença do homem moderno no espaço.

Na sua obra, *O discurso filosófico da Modernidade*, Habermas regressa aos primeiros indícios teóricos que definiam Modernidade e *Racionalização*. Desde Weber que, *racionalização* significou a ruptura do mundo divinizado, “*levou a que a desintegração das concepções religiosas do mundo gerasse na Europa uma cultura profana*”¹²². A modernidade relaciona-se com o “*desenvolvimento das sociedades modernas*”,¹²³ e, através desta racionalização, ocorreu a modernização do mundo que resultou numa universalização e generalização de valores.

Jurgen Habermas considera que o conceito de modernização se refere a um conjunto de “*processos cumulativos (...): à formação de capital e mobilização de recursos, ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho, ao estabelecimento de poderes políticos centralizados e à formação de identidades nacionais; à expansão de direitos de participação política de formas urbanas de vida e de formação escolar formal, refere-se à secularização de valores e normas, etc.*”¹²⁴

Quando se refere à Modernidade, Habermas, recorre a vários autores e afirma que tem de ser estudada como algo mais amplo do que mudanças estruturais e artísticas. Trata-se de um novo modo de pensar difundido/divulgado pela humanidade. Assim, não se pode falar de *modernidade* mas de *modernidades*, como processos que englobaram vários níveis de ação e pensamento humano sujeitos a rupturas e transformações.

O estudo sobre a modernidade, assim como a sua época, é bastante complexo e inclui uma multiplicidade de conceitos e opiniões. Habermas refere Hegel como o primeiro a “*eleva à categoria de problema filosófico o processo de separação da modernidade das sugestões normativas do passado que lhe são exteriores*”¹²⁵. Hegel, inicialmente, utilizou o conceito de modernidade em contextos históricos como conceito de época: “*“os novos tempos’ são os ‘tempos modernos’*”.¹²⁶

“*E porque o mundo novo, o mundo moderno, se distingue do antigo pelo facto de se abrir ao futuro*”¹²⁷, o começo de uma nova era repete-se e perdura no presente, gerando o que é novo.

¹²² Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, pág. 13.

¹²³ *Ibidem*, pág. 13.

¹²⁴ *Ibidem*, pág. 14.

¹²⁵ Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, pág. 26.

¹²⁶ *Ibidem*, pág. 16.

¹²⁷ *Ibidem*, pág. 18.

Considera que a transição para a Era Moderna foi resultado da descoberta do Novo Mundo, Renascimento e Reforma Protestante do século XIX. No entanto, destaca no século XVIII, quando se utiliza a expressão “*tempos modernos ou novos tempos*”¹²⁸, conceitos ou novos significados válidos até aos nossos dias como “*revolução, progresso, emancipação e desenvolvimento, crise, espírito de época*”¹²⁹.

Segundo Habermas, para Hegel “*o principio do mundo moderno em geral é a liberdade da subjectividade.*”¹³⁰ Quando caracteriza “*os tempos modernos*” explica a *subjectividade* através da liberdade e da reflexão. Para Hegel, a expressão *subjectividade* implica o “*individualismo*”¹³¹, “*direito à crítica*”¹³², “*autonomia ao agir*”¹³³ e a “*própria filosofia idealista*”¹³⁴. A época dos tempos modernos é marcada por acontecimentos como a *Reforma*, o *Iluminismo* e a *Revolução Francesa*. No entanto, não se limita apenas a uma caracterização determinada por episódios históricos.

*“A fé religiosa tornou-se reflexiva, na solidão da subjectividade o mundo divino transformou-se em algo postulado por nós. Contra a fé na autoridade da prédica e da tradição o protestantismo proclama a soberania do sujeito que faz valer o seu próprio discernimento: a hóstia não passa de massa de farinha, as relíquias não são mais do que ossos.”*¹³⁵

As novas relações de tempo e de espaço surgiram, em grande parte, devido ao avanço tecnológico, ao *ciberespaço*, às transformações do homem desde a sua nova condição no mundo, à dúvida que se coloca quanto à existência de uma ruptura entre a pós-modernidade e o período que a antecedeu, ou, como refere Lyotard, “*a modernidade está grávida do seu pós-modernismo*”¹³⁶.

O espaço e o tempo não se sentem da mesma forma. É a partir de uma nova compreensão, seja ela social, económica ou mesmo cultural que, em geral, se caracteriza o que entendemos por “*pós-modernidade*”. A sociedade transforma-se, as representações multiplicam-se e assume-se uma postura digital perante o que se consome, permitindo assim que a nova tecnologia controle os comportamentos do homem. Prevalece o prazer, o consumo e o individualismo, desaparecendo a diferença entre o real e o imaginário.

Nesta atmosfera fixam-se, entre o homem e o universo, os meios tecnológicos de comunicação, ou seja, de simulação. As distâncias são encurtadas e o mundo transforma-se

¹²⁸ Jürgen Habermas, *O discurso filosofico da modernidade*, pág. 18.

¹²⁹ *Ibidem*, pág. 18.

¹³⁰ *Ibidem*, pág. 27.

¹³¹ *Ibidem*, pág. 26.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Jean-François Lyotard, *O Inumano: Considerações sobre o tempo*, pág. 34.

numa representação/espectáculo. Os conceitos associados à modernidade como proletário e revolução são substituídos por *chips*, *niilismo* e *simulação*.

Acrescenta-se, aos novos processos resultantes da nova tecnologia, uma crise do indivíduo, que passa a ser um sujeito sem espaço ou, sob um olhar mais pessimista, um sujeito inexistente e uma crise do nacional, substituído pelo global, devido às novas referências do tempo e do espaço.

O pós-moderno usa a técnica e a tecnologia e perde a sua função *catártica*, passando a existir e a substituir. Se, por um lado, a tecnologia contribui para o avanço do homem, por outro, a sua má utilização pode levar à destituição de um objectivo, substituindo a sua intenção/o seu propósito.

Em 1979, Lyotard publica *A condição pós-moderna*, onde faz uma análise filosófica sobre o que é a pós-modernidade. Segundo Lyotard, a pós-modernidade está relacionada com a sociedade pós-industrial, cujo conhecimento gera a força económica de produção e está conotado às redes de comunicação.

Lyotard considera que o pós-moderno “*designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX*”.¹³⁷

Assim, o *inumano*¹³⁸ ou o *além-do-humano* deriva das mudanças tecnológicas mas sobretudo das novas percepções filosóficas. Pode considerar-se o inumano sob dois pontos de vista: positivo ou negativo. Por um lado, o homem ultrapassa o que vai para além do humano e pode ser visto como uma forma do homem se redimensionar, articulando os novos valores apreendidos. Por outro lado, o inumano é visto de uma forma destrutiva, ou seja, uma forma de aniquilar o próprio homem.

No obra *Inumano*, Lyotard sustenta a ideia de que “*existiriam dois tipos de inumano*”.¹³⁹ Um “*sob o nome do desenvolvimento*”¹⁴⁰ e outro que “*faz da alma refém*”¹⁴¹. Questiona “se, por um lado, os humanos, no sentido do humanismo, estão em vias de, constrangidos, se tornarem inumanos? E se, por outro lado, for ‘próprio’ do homem ser habitado pelo inumano?”¹⁴²

¹³⁷ Jean-François Lyotard, *O Inumano: Considerações sobre o tempo*, pág. 15.

¹³⁸ “*inumano*”, “adj. Que não sabe ou não pode ser humano.

Que não apresenta comportamento ou sentimento considerado normal no ser humano”, Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, Disponível em: <http://www.priberam.pt/dlpo/inumano>, [Consultado a 26 de Novembro de 2016].

¹³⁹ Jean-François Lyotard, *O Inumano: Considerações sobre o tempo*, pág. 10.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pág. 10.

¹⁴¹ *Ibidem*, pág. 10.

¹⁴² Jean-François Lyotard, *O Inumano: Considerações sobre o tempo*, pág. 10.

O homem, de facto, não sabe quem é, nem mesmo para onde a humanidade se dirige. É difícil, para o homem, detectar o que tem de humano, ainda mais quando embebido pelo artificialismo definido pela tecnologia. É um facto, “o mal-estar aumenta com esta civilização, a exclusão com a informação”.¹⁴³

Lyotard acrescenta que talvez seja desnecessário formular “*questões insolúveis*”¹⁴⁴. “*Na espera envelhece o sol.*”¹⁴⁵ Todas se tornarão inúteis. “*A terra desaparecerá*”¹⁴⁶, e destruí-las-á deixando para trás um mundo devastado que, mesmo desumano, guarda vestígios do homem. Já “*a morte do Sol implica a morte do espírito, pois é a morte da morte como a vida do espírito*”¹⁴⁷

Segundo Lyotard corpo e o pensamento são indissociáveis um do outro. “*O corpo pode ser considerado como o hardware do complexo dispositivo técnico que é o pensamento.*”¹⁴⁸ Poder-se-á concluir que as questões do humano e do inumano estão necessariamente ligadas à relação entre o corpo e a alma.

¹⁴³ Jean-François Lyotard, *O Inumano: Considerações sobre o tempo*, pág. 10.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pág. 17.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pág. 17.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pág. 18.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pág. 18.

¹⁴⁸ *Ibidem*, pág. 21.



Fig. 8 Passadeira, São Paulo



Fig. 9 Estação de metro, São Paulo

2.4. Lugar da supermodernidade

Refletir sobre o conceito de lugar, atualmente, reporta para as transformações que a modernidade causou na relação entre espaço e tempo, pelos mecanismos de sobreposição do global ao local, pela importância da mobilidade, em contraste com o sedentarismo, e da consciência que hoje se tem das mesmas.

“(...) os lugares já não são interpretados como recipientes das existências permanentes, mas entendidos como intensos focos de acontecimentos, concentrações de dinamismo, torrentes de fluxos de circulação, cenários de factos efémeros, cruzamentos de caminhos, momentos energéticos.”¹⁴⁹

A superfície do planeta deixou de ser *terrae incognitae* pois os meios e vias de comunicação preencheram e reconheceram o espaço da terra. A ocupação, no sentido da extensão, deixa de ser expansiva e passa a ser intensiva.

Paul Virilio considera o “colapso do tempo, a aceleração do tempo, a simultaneidade de todos os tempos.”¹⁵⁰ Segundo o autor o espaço é temporal. Na arquitetura o tempo é espacial porque espaço é o que se constrói e o tempo existe para activar esses espaços, “para os transformar pelo desafio da percepção dos seus limites”¹⁵¹. Então, o tempo permite medir o espaço.

Através da dimensão temporal é possível conhecer um espaço, definindo-o e dotando-o de valor. Bruno Zevi refere que existe outro elemento além das três dimensões tradicionais. “Assim, designou-se o tempo, quarta dimensão”¹⁵².

Neste sentido, entendemos o lugar enquanto experiência temporal do espaço. No contexto urbano e contemporâneo, em que o habitar o espaço é móvel, torna-se pertinente questionar o significado de espaço através de diferentes tempos de permanência em que ocorre a experiência do sujeito.

Tuan estabelece uma relação entre tempo e lugar definindo tempo como movimento ou fluxo e lugar como uma pausa na corrente temporal, “afeição pelo lugar”¹⁵³ em função do tempo vivido nele e lugar como tempo tornado visível ou como uma lembrança pertencente à memória.

A experiência sobre o espaço, distingue-se de acordo com durações de tempo, distintas de permanência. Designa-se por experiência quotidiana, a que se traduz num uso do espaço

¹⁴⁹ Josep Maria Montaner, *A modernidade superada*, pág. 44.

¹⁵⁰ Paul Virilio, *A velocidade de libertação*, pág. 8.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Bruno Zevi, *Saber ver a arquitetura*. Pág. 22.

¹⁵³ *Ibidem*.

efectuado de modo contínuo, e de experiência extra quotidiana, a que se desenvolve num período de tempo pontual.

Os lugares já não são interpretados como recipientes ou existências estáveis, mas entendidos como intensos focos de acontecimentos, concentrações de dinamismo, torrentes de fluxos de circulação, cenários de factos efémeros, cruzamentos de caminhos e momentos energéticos.

*“A velocidade é propiciada pelo próprio ordenamento do espaço (estradas, autoestradas, vias de caminho de ferro, aeroportos).”*¹⁵⁴ Numa sociedade de indivíduos móveis assiste-se à emergência de um novo modo de habitar, fundado na multiplicidade de lugares.

*“O mundo mudou, nós adaptamo-nos, as cidades transformaram-se e não foi nem hoje, nem ontem. O mundo inventou novos valores, pelo que nós e as cidades onde vivemos também. Hoje habitamos novos lugares de cidades supermodernas.”*¹⁵⁵

Os valores foram substituídos, a sociedade contemporânea vive uma “desrealização do real”¹⁵⁶, as distâncias estão mais curtas, a comunicação mais rápida, a tecnologia mais eficiente e o consumo exacerbado.

O Homem vive numa escala mundial, envolvido em referências internacionais que o transformam em peão da globalização. O processo de globalização, através dos novos meios de comunicação e das novas tecnologias, alterou a noção de tempo e espaço.

A condição supermoderna caracteriza-se por uma abundância de espaços carentes de significado, por uma abundância de símbolos e de individualismo. Assiste-se a uma alteração do uso dos espaços públicos e semipúblicos, que são cada vez menos considerados espaços sociais. Criaram-se lugares *“familiarmente (des)conhecidos, os não-lugares.”*¹⁵⁷

¹⁵⁴ Paul Virilio, *A velocidade de libertação*, pág. 9.

¹⁵⁵ Irina Sales Grade, *Revista nu nº02 Os novos (não) lugares da supermodernidade*, pág. 24.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pág.24.

¹⁵⁷ *Ibidem*.



Fig. 10 Aeroporto - Terminal 1, Barcelona, Ricardo Bofill 2009

2.4.1. Não-lugar

O antropólogo Marc Augé diz que se um lugar se pode “definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode ser definido nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não-lugar”.¹⁵⁸

“A hipótese aqui defendida é que a sobremodernidade define não-lugares, ou seja, espaços que em si mesmos não constituem lugares antropológicos e que (...) não integram os lugares antigos: inventariados, classificados e promovidos a ‘lugares de memória’, ocupam nela uma área circunscrita e específica.”¹⁵⁹

Augé defende que a supermodernidade é produtora de não-lugares e que são diametralmente opostos ao lar, à residência e ao espaço personalizado. O não-lugar é representado pelos espaços públicos de rápida circulação, como aeroportos, rodovias, estações de metro, meios de transporte e também pelas grandes cadeias de hotéis e supermercados.

Para definir os não-lugares, o autor analisa as principais transformações que se verificam nas sociedades ocidentais criando o conceito de *sobremodernidade* que é caracterizado por três excessos: “excesso de tempo, de espaço, e da figura do indivíduo”¹⁶⁰.

Os não-lugares assumem-se como sinais da globalização e símbolos da contemporaneidade, por estarem ligados ao conceito de homogeneização mundial.

“Estes lugares traduzem-se em espaços que se assemelham em qualquer ponto do planeta, uniformizam a paisagem urbana e simulam a realidade numa hiper-realidade, onde se concentra um excesso de imagens e referências supostamente representativas do lugar.”¹⁶¹

É “a sociedade da velocidade e do consumo”¹⁶². São “os não-lugares, que correspondem a uma lógica funcional cuja preocupação é tornar cada vez mais rápida a movimentação na sociedade e a satisfação das necessidades”¹⁶³. Por outro lado, os lugares antropológicos são portadores de três dimensões: são identitários, históricos e relacionais.

“Ao contrário da mobilidade dos tempos modernos, representada pelo estrangeiro que se fixa mas que é um potencial errante, nas sociedades arcaicas

¹⁵⁸ Marc Augé, *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*, pág. 69.

¹⁵⁹ *Ibidem*, pág. 69

¹⁶⁰ Teresa Sá, *Lugares e não-lugares de Marc Augé*, Artitextos, pág. 180.

¹⁶¹ Irina Sales Grade, *Revista nu nº02 Os novos (não) lugares da supermodernidade*, pág. 24.

¹⁶² Teresa Sá, op. cit., pág. 180.

¹⁶³ *Ibidem*, pág. 180.

os indivíduos fixam-se num espaço, ocupam o lugar onde vivem, trabalham e defendem - um lugar antropológico.”¹⁶⁴

Há um enraizamento que exprime a organização social, política e religiosa e 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”¹⁶⁵.*

A morfologia da cidade mudou e obriga os indivíduos a movimentarem-se cada vez mais no espaço. Na grande cidade, *“onde o indivíduo vive numa pluralidade de mundos”¹⁶⁶*, manifesta-se, assim, *“o fenómeno da individuação onde cada um tem uma maior liberdade na escolha do seu caminho e torna-se também mais tolerante face às escolhas dos outros.”¹⁶⁷*

“O não-lugar surge numa sociedade globalizada e é de certo modo o resultado da mobilidade dos indivíduos, dos objectos, e das ideias”¹⁶⁸ embora, esta tenha *“características diferentes da mobilidade da cidade industrial.”¹⁶⁹* Trata-se de uma dupla mobilidade: o desenvolvimento tecnológico que permitiu *“encurtar as distâncias”*, através dos meios de transporte e as Novas Tecnologias da Informação (NTI), que tornaram possível percorrer o espaço através dos sentidos e permitem viver, cada vez mais, num espaço virtual sem sair do lugar.

Considera-se pertinente referir que o não-lugar é como o lugar não existe sob uma forma pura, *“no não-lugar recompõem-se alguns lugares, reconstituem-se relações e os ‘estratagemas milenares’ da ‘invenção do quotidiano’ e ‘das artes de fazer’.”¹⁷⁰*

Não se pode definir o não-lugar sem definir o lugar, pois são dois elementos inseparáveis. Um não-lugar, como espaço empírico, pode ser, sob o ponto de vista social, simultaneamente, um lugar antropológico e vice-versa. *“Se definirmos o não lugar não como um espaço empiricamente identificável”¹⁷¹*, (um aeroporto, um hipermercado ou um monitor de televisão), *“mas como o espaço criado pelo olhar que o toma como objecto, podemos admitir que o não-lugar de uns”¹⁷²* (por exemplo, os passageiros que circulam num aeroporto) *“seja o lugar de outros”¹⁷³* (por exemplo, quem trabalha no aeroporto). É o próprio Marc Augé que chama a atenção para este aspecto quando diferencia, em termos de práticas sociais, o tipo

¹⁶⁴ Teresa Sá, *Cidade contemporânea e os não-lugares*. VII Congresso Português de Sociologia, pág. 5.

¹⁶⁵ Marc Augé, *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*, pág. 43.

¹⁶⁶ Teresa Sá, *Cidade contemporânea e os não-lugares*. VII Congresso Português de Sociologia, pág.5.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pág. 5.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Marc Augé, *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*, pág. 70.

¹⁷¹ Marc Augé, *Para que vivemos?*, pág. 116, citado por Teresa Sá, *Lugares e não-lugares em Marc Augé*. *Tempo Social, revista de sociologia da US*, v. 26, n. 2, pág. 213.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ Marc Augé, *Para que vivemos?*, pág. 116, citado por Teresa Sá, *Lugares e não-lugares em Marc Augé*. *Tempo Social, revista de sociologia da US*, v. 26, n. 2, pág. 213.

de interacção que existe entre os passageiros de um aeroporto e os trabalhadores, para os quais, “o aeroporto deixa de ser um lugar de passagem para ser um lugar antropológico”.¹⁷⁴

Como afirma Kevin Lynch “o espaço sugere acção, ao mesmo tempo que a limita”¹⁷⁵, são as pessoas que, em ultima instância, interagem no meio desse jogo de possibilidades e que determinam a experiência urbana.

Marc Augé que o sentido de lugar antropológico é ambíguo. Não é mais do que “ideia, parcialmente materializada, que aqueles que o habitam fazem da sua relação com o território, com os que lhes estão próximos e com os outros”.¹⁷⁶ O conceito de lugar antropológico depende do próprio lugar e do ponto de vista de cada indivíduo que o ocupa. O mesmo se passa com os não-lugares, onde, por um lado, tem-se o espaço construído e por outro, a relação que os indivíduos estabelecem com esses espaços. Esta questão passa pela diferença entre o espaço físico e as relações que os “actores sociais”¹⁷⁷ nele estabelecem.

O autor estabelece, assim, “um contraste entre as interações que se praticam nos ‘não lugares’, denominados relações de ‘solidão’, associadas à ideia de ‘contratualidade solitária’, e as que se praticam nos ‘lugares antropológicos’, denominados relações de sociabilidade”¹⁷⁸. O não-lugar não cria identidade nem relação, mas solidão e semelhança”.

Estes novos espaços característicos da sobremodernidade, impõem aos indivíduos novas experiências e provas de solidão. Marc Augé diz que se “verifica uma evasão do espaço através do texto”¹⁷⁹, na qual o que prevalece é o texto, a informação e a publicidade, o que significa “que o nosso quotidiano passa cada vez mais por actos mecânicos, pré-determinados, através de uma ‘representação’ igual para todos.”¹⁸⁰

Marc Augé relata, no Prólogo da sua obra *Não-Lugares*, a história de um passageiro que reflete esta ideia. Pierre Dupont sai de manhã cedo de casa, dirige-se ao aeroporto pela auto-estrada, levanta dinheiro numa caixa Multibanco, faz o *check in*, passa pela *duty-free shop*, embarca no avião, lê a revista da companhia, e, quando ouve aperte o seu cinto de segurança, coloca os auscultadores e ouve o *Concerto nº1 em dó maior* de Joseph Haydin - durante algumas horas “estaria enfim só”¹⁸¹.

Pierre Dupont esteve sempre sozinho, desde que saiu de casa, em locais onde não havia diferença entre as relações com os outros e com as máquinas. A resposta da máquina de

¹⁷⁴ Teresa Sá, *Cidade contemporânea e os não-lugares*. VII Congresso Português de Sociologia, pág. 6.

¹⁷⁵ Marc Augé, *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*, pág. 151.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pág. 51.

¹⁷⁷ Teresa Sá, *Lugares e não-lugares em Marc Augé*, Artitextos, pág. 181.

¹⁷⁸ Idem, *Lugares e não-lugares em Marc Augé*, *Tempo Social*, revista de sociologia da US, pág. 213.

¹⁷⁹ Teresa Sá, *Lugares e não-lugares em Marc Augé*, Artitextos, pág. 181.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ibidem*, pág. 11.

Multibanco, “obrigado pela sua visita”¹⁸², é semelhante ao sorriso, ao silêncio e à frase emitida pela da hospedeira, “Embarque na porta B às 18 horas”¹⁸³.

Todos os indivíduos agem da mesma maneira, são todos igualmente “solitários”, sem nunca estarem sós: “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) senão à entrada e à saída.”¹⁸⁴

Se por um lado, “os não-lugares permitem uma grande circulação de pessoas, coisas e imagens num único espaço”¹⁸⁵, por outro transformam o mundo num “espectáculo com o qual mantemos relações a partir de imagens de um lugar profundamente codificado, do qual ninguém faz verdadeiramente parte”.¹⁸⁶ A mobilidade que a cidade permite permitindo viver uma diversidade de situações, cria ausência da interacção com o espaço físico e com o outro.

A relação com o outro é minimizada em detrimento da relação com o próprio. Este está de passagem e/ou em viagem, não está para estar/parar, pelo que a acção racional se impõe, neste espaço, à vida de qualquer coisa. “O lugar é o espaço dos outros sem a presença dos outros, o espaço constituído em espectáculo”.¹⁸⁷ Assim, o não-lugar corresponde a um espaço construído para determinados fins e a um espaço vivido através das práticas sociais que acontecem aí.

Para além da influência que o espaço tem no processo de interacção, são as pessoas que determinam a experiência urbana. Se esta “liberdade é possível para cada indivíduo considerado isoladamente”¹⁸⁸, os não-lugares “são mais constrangedores do que libertadores”¹⁸⁹, devido à racionalidade subjacente à sua organização, “à excessiva codificação do espaço, ao poder das imagens e do espectáculo a elas associado”¹⁹⁰. Trata-se de um espaço de circulação, de movimento e de passagem, estando, apenas, em causa “o objectivo que se quer atingir”¹⁹¹.

Dado que o não-lugar é o negativo do lugar, “torna-se de facto necessário admitir que o desenvolvimento dos espaços da circulação, da comunicação e do consumo é um traço empírico”¹⁹² da contemporaneidade. Estes espaços são mais codificados do que simbólicos,

¹⁸² Teresa Sá, *Lugares e não-lugares em Marc Augé*, Artitextos, pág. 7.

¹⁸³ *Ibidem*, pág. 8.

¹⁸⁴ Marc Augé, *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*, pág. 95.

¹⁸⁵ Sá, Teresa, *Lugares e não-lugares em Marc Augé*. Tempo Social, revista de sociologia da US, pág. 211.

¹⁸⁶ *Ibidem*, pág. 211.

¹⁸⁷ Marc Augé, *Op. Cit.*, pág. 167.

¹⁸⁸ Sá, Teresa, *Op. Cit.*, pág. 214.

¹⁸⁹ *Ibidem*, pág. 214.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*, pág. 212.

¹⁹² Marc Augé, *Op. Cit.*, pág. 115.

reportam sinalética e um conjunto de mensagens específicas (através de ecrãs, de vozes virtuais) necessárias para circulação dos transeuntes e dos passageiros.

Estes novos valores alteram as referências arquitectónicas e são geradores de novas tipologias. As auto-estradas impõem-se a uma paisagem, descaracterizam a envolvente e caracterizam-se pelo movimento, com um objectivo: um destino específico, um ponto de chegada. Os aeroportos constituem também pontos de chegada/partida, representam a primeira e/ou a última imagem de uma cidade. Muitos indivíduos têm como única imagem das cidades o aeroporto.

Os centros comerciais alteraram a dinâmica das cidades. Transformaram-se em pequenas cidades temporárias albergando muitos dos momentos culturais, que durante muito tempo humanizaram as suas ruas.

As estações de comboio, metro e autocarros transformaram lugares em pontos no mapa, lugares em objectos de consumo aniquilando a sua qualidades de lugar, transformando-os em não-lugares.

No entanto os não-lugares *“não são um território exclusivo para o tédio ou com peculiaridades essencialmente negativas”*¹⁹³. *“Eles existem, são um facto genuíno, uma nova classe de lugar. São espaços empíricos, do dia-a-dia, e que correspondem a uma das múltiplas características da contemporaneidade - a medida da época.”*¹⁹⁴

É necessário esclarecer que não se trata de impôr a destruição ou a extinção total do lugar. *“Na era das redes, o enorme fluxo de mercadorias, serviços, capitais e informações faz com que as vias de circulação mais tradicionais percam o protagonismo perante aeronaves, satélites e cabos de fibra ótica, levando os processos de produção e troca a perderem as suas bases meramente territoriais.”*¹⁹⁵

A coerção imposta pela velocidade que se vive nas cidades apaga o conteúdo e a interação social aumentando a distância entre as pessoas. *“Dois pontos interligados. Um itinerário traçado. Uma marcha militar, ordinária e mecânica. Nenhuma aventura. Raras surpresas. Pouco (des)contentamento.”*¹⁹⁶

¹⁹³ Ulisses Maciel, Não-lugares: Um olhar sobre as metrópoles contemporâneas, revista vitruvius, s. pág.

¹⁹⁴ *Ibidem*, s. pág.

¹⁹⁵ *Ibidem*, s. pág.

¹⁹⁶ *Ibidem*, s. pág.



Fig. 11 Sala de espera, Aeroporto Berlim-Tegel, gmp, 1975

2.4.2. Não-lugar e espaço de fluxos

*“O espaço e o tempo são as principais dimensões materiais da vida humana.”*¹⁹⁷

O espaço e o tempo têm vindo a modificar-se sob o efeito do *“paradigma da tecnologia de informação e das formas e processos sociais”*¹⁹⁸ induzidos pelo processo de transformação da história. A ordem da sequência não é aleatória e ao contrário da maioria das teorias, que consideram que o tempo domina o espaço, Manuel Castells propõe a hipótese de que *“o espaço organiza o tempo na sociedade em rede.”*¹⁹⁹

Manuel Castells define uma lógica espacial que resulta da interacção entre tecnologia, sociedade e espaço, denominando-a como *“espaço de fluxos”*. Em oposição a esta lógica, Castells apresenta *“a organização espacial historicamente enraizada na nossa experiência comum: o espaço dos lugares”*²⁰⁰.

O espaço de fluxos materializa-se numa organização espacial centralizada em torno de *“centros de controlo e comando capazes de coordenar, inovar e gerir as actividades interligadas em redes de empresas”*²⁰¹, que, segundo Manuel Castells, Saskia Sassen define de *“cidade global”*²⁰², em que algumas cidades mundiais dominam as finanças internacionais e grande parte dos serviços de consultadoria e empresariais, de âmbito internacional.

*“O espaço é a expressão da sociedade.”*²⁰³ Uma vez que as sociedades estão a passar por transformações estruturais, é pertinente assumir que, atualmente, estão a surgir novas formas e processos espaciais. Assim, o espaço dos lugares terá como função principal permitir o acesso aos fluxos criando um espaço em rede que vai estruturar a forma da cidade.

Segundo Castells, em física, *“o espaço não pode ser definido fora da dinâmica da matéria”*²⁰⁴ e do ponto de vista da teoria social, *“o espaço não pode ser definido sem referência às práticas sociais”*²⁰⁵ de *“tempo compartilhado”*²⁰⁶, ou seja, o espaço reúne práticas simultâneas.

Para Castells, a *“sociedade está construída em torno de fluxos: fluxos de capital, de informação, de tecnologia, de interacção organizacional, de imagens, sons e símbolos”*²⁰⁷. Os fluxos não representam, apenas, a organização social são, também, a expressão dos processos

¹⁹⁷ Manuel Castells, *A sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura*, Vol. I. pág. 493.

¹⁹⁸ *Ibidem*, pág. 493.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ibidem*, pág. 495.

²⁰¹ *Ibidem*, pág. 496.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ibidem*, pág. 534.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ Manuel Castells, *A sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura*, Vol. I. pág. 535.

²⁰⁷ *Ibidem*.

que dominam a vida económica, política e simbólica da sociedade. O suporte material dos processos dominantes diz respeito ao conjunto de elementos que sustentam esses fluxos e propiciam a possibilidade material da sua articulação em tempo simultâneo. Assim, o autor defende “*que há uma nova forma espacial característica das práticas sociais que dominam e moldam a sociedade em rede: o espaço de fluxos*”²⁰⁸.

Castells entende que os fluxos são “*as sequências intencionais, repetitivas e programáveis de intercâmbio e interação entre posições fisicamente desarticuladas, mantidas por actores sociais, nas estruturas económica, política e simbólica da sociedade.*”²⁰⁹

O espaço de fluxos, “*como forma material de suporte dos processos e funções dominantes na sociedade informacional*”²¹⁰, assenta em “*três camadas de suportes materiais*”²¹¹. A primeira camada é constituída pelo circuito de impulsos electrónicos (microelectrónica, telecomunicações, processamento de computadores, sistemas de transmissão e transporte em alta velocidade), formando, em conjunto, a base material dos processos. A segunda, é constituída pelos seus nós (centros de importantes funções estratégicas) e centros de comunicação. A terceira refere-se à organização espacial das elites administrativas (e não das classes) que exercem funções directivas em torno das quais o espaço é articulado.

Neste contexto, será adequado referir, o conceito de rizoma e os seus princípios desenvolvidos por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Os autores descrevem a sociedade moderna estabelecendo um paralelismo com a estrutura complexa do rizoma.

*“O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada até suas concreções em bulbos e tubérculos.”*²¹²

As raízes do rizoma são infinitas e articulam-se numa trama transmitindo uma ideia de multiplicidade ou/e itinerante que gera inter-relações. O rizoma remete para a ideia de movimento e/ou fluxo.

Os princípios de conexão e de heterogeneidade definem que qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a outro. As suas ligações dinâmicas são “*cadeias semióticas de toda natureza, (...) organizações de poder que remetem às artes, às ciências e às lutas sociais*”.²¹³

A multiplicidade liga-se ao elemento de transformação, criando novos contornos na sociedade e efetuando uma descentralização comunicativa com outras áreas e outras dimensões culturais. O rizoma gere novas conexões, “*faz bulbo (...) evolui por hastes e fluxos*

²⁰⁸ Manuel Castells, *A sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura*, Vol. I., pág. 535.

²⁰⁹ *Ibidem*, pág. 536.

²¹⁰ *Ibidem*, pág. 537.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² Gilles Deleuze; Felix Guattari, *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2*, pág. 13, (tradução pessoal).

²¹³ *Ibidem*, pág. 13-4, (tradução pessoal).

*subterrâneos, ao longo de vales fluviais ou de linhas de estradas de ferro, espalha-se como manchas de óleo*²¹⁴.

As multiplicidades reanimam o rizoma e tornam-no mutável. Esta ideia significa um encadeamento *“quebradiço de afetos com velocidades variadas, precipitações e transformações*²¹⁵ que, por sua vez, está relacionado com uma multiplicidade cíclica.

O rizoma pode ser *“quebrado em qualquer lugar (...) e também retoma segundo uma ou outra das suas linhas*²¹⁶, isto é, esta quebra recria uma composição.

O significado de ruptura pode ser definido como uma mudança transformadora, pois representa diversidade de singularidades ou quebra de processos com significados rígidos. Tratam-se de recriações que podem recompor-se a outros elementos que se segmentam e se unem a outros pontos.

*“Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de encontrar nela organizações que reestruturam o conjunto.”*²¹⁷

A nova forma de organização da economia global necessita de uma elite dirigente, também ela nómada e desenraizada, designada por Manuel Castells de *nova elite política-empresarial-tecnocrática*.

Esta nova elite cria um *“estilo de vida e de projectar formas espaciais para unificar o ambiente simbólico da elite em todo o mundo, substituindo, conseqüentemente, a especificidade histórica de cada local.”*²¹⁸ Surgem então espaços semelhantes em todos os países: *“hotéis internacionais, (...) salas VIP dos aeroportos, (...) acesso móvel, pessoal e on-line às redes de telecomunicações.”*²¹⁹

*“Há um ‘estilo de vida’ associado a esses espaços”*²²⁰ que se manifesta através da utilização de determinados objectos e preocupações que Castells refere: o computador portátil em viagens, o jogging, a dieta e a combinação da roupa com elementos formais e desportivos.

“Tudo isto são símbolos de uma cultura internacional, sem ligação a qualquer sociedade específica. Assiste-se à criação de um ‘espaço internacional’

²¹⁴ Gilles Deleuze; Felix Guattari, *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2*, pág. 14, (tradução pessoal).

²¹⁵ *Ibidem*, pág. 16, (tradução pessoal).

²¹⁶ *Ibidem*, pág. 16, (tradução pessoal).

²¹⁷ *Ibidem*, pág. 16, (tradução pessoal).

²¹⁸ Manuel Castells, *A sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura*, Vol. I., pág. 542.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Teresa Sá, *Cidade contemporânea e os não-lugares*, VII Congresso Português de Sociologia, pág. 7.

localizado no centro das grandes cidades, um espaço segregado, homogéneo e sem raízes culturais.”²²¹

Trata-se de um espaço desenraizado, virtual, que é apropriado por um conjunto de indivíduos, também eles desenraizados. Richard Sennett ao analisar a questão da identidade, partindo das relações dos indivíduos com o espaço e com o trabalho, refere-se à situação de dois grupos: os emigrantes e a nova elite da globalização. Grupos com situações económicas, sociais e culturais diferentes, porém ambos, com dificuldade em se identificarem com o espaço onde habitam.

Assiste-se a uma desagregação do espaço físico e social que se habita, já que este é transitório, procurando-se apenas pequenos “nichos” que são iguais em qualquer parte do mundo: *“as elites são cosmopolitas e os indivíduos locais”*²²² O espaço de fluxos é o oposto de uma *“organização espacial historicamente enraizada”*²²³, a que Castells chamou o *“espaço dos lugares”*.²²⁴

Manuel Castells, partindo da importância dessas exigências espaciais, mostra como estas estão relacionadas com uma apropriação e controle do espaço em que a elite se instala, constituindo comunidades simbólicas e espacialmente segregadas. *“A menos que, deliberadamente, se construam pontes culturais e físicas entre estas duas formas de espaço, poderemos estar a caminhar em direcção a uma vida em universos paralelos, cujos tempos não conseguem encontrar-se porque são trabalhados em diferentes dimensões de um hiperespaço social”*²²⁵.

Marc Augé e Manuel Castells sustentam a tese de que a organização do espaço reflecte a organização económica e social apesar de partirem de *“lógicas, pressupostos e preocupações científicas”*²²⁶ diferentes. É notória a semelhança entre aquilo a que Castells chama *“espaço dos lugares”* e Marc Augé os *“lugares antropológicos”*. Em ambos os casos, a experiência dos indivíduos tem a ver com os espaços que estes percorrem e habitam, a sua cultura, a sua história. São espaços onde o local predomina sobre o global. Os *“espaço de fluxos”* e o *“não-lugar”* correspondem exactamente à situação contrária, é o global que domina o local.

*“O mundo da globalização económica e tecnológica é um mundo da passagem e da circulação - tudo tendo como fundo o consumo. Os aeroportos, as cadeias hoteleiras, as auto-estradas, os supermercados (...) são não-lugares”*²²⁷, na medida em que o seu objectivo principal é *“territorial, não é a de criar identidades singulares, relações simbólicas e patrimónios*

²²¹ Teresa Sá, *Cidade contemporânea e os não-lugares*, VII Congresso Português de Sociologia, pág. 7.

²²² Manuel Castells, *Op. Cit.*, pág. 540.

²²³ *Ibidem*, pág. 495.

²²⁴ *Ibidem*, pág. 495.

²²⁵ Manuel Castells, *A sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura*, Vol. 1. pág. 555.

²²⁶ Teresa Sá, *Cidade contemporânea e os não-lugares*, VII Congresso Português de Sociologia, pág. 8.

²²⁷ Marc Augé, *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*, pág. 84.

comuns, mas bem mais de facilitar a circulação (e, dessa maneira, o consumo) num mundo com as dimensões do planeta.”²²⁸

A definição de não-lugares aproxima-se muito da ideia de espaço de fluxos, no entanto, Marc Augé analisa os não-lugares tendo em conta os utilizadores desses espaços, enquanto Castells se debruça sobre a elite dirigente internacional que está associada ao poder, à riqueza e ao funcionamento desses mesmos espaços. Esta relação entre espaço geográfico e espaço social não é tão clara em Marc Augé, pois, não há sempre associada aos não-lugares uma classe específica ou um grupo social.

Por outro lado, é nos não não-lugares que os indivíduos mantêm relações de “*contratualidade solitária*”, enquanto no “espaço de fluxos” se promove a interação entre as elites.

²²⁸ *Ibidem.*



Fig. 12 Sala multi-cultos, Aeroporto Francisco Sá Carneiro, Porto

Capítulo 3: Espaço Ecuménico

3.1. Memória Descritiva

A sala multi-cultos encontra-se na zona de estar (zona *lounge*) do Aeroporto Francisco Sá Carneiro, no Porto. Tem dimensões reduzidas, não tem luz natural e o acesso é feito a partir de uma porta que apenas separa a sala de um corredor que permite distribuir os restantes espaços desta zona. Está desprovida de qualquer tipo de símbolo religioso, excepto de uma seta que indica a direcção.

No âmbito da componente teórica desenvolvida surgiu a necessidade de reanimar este espaço. O projecto desenvolvido pretende responder às condicionantes/problemas tendo em conta o passado e as necessidades actuais.

Não se trata de uma basílica, um mosteiro, uma igreja ou uma capela. Trata-se de um espaço de culto que permite reunir pessoas com crenças diferentes. Não é um espaço para celebrações e/ou comemorações, mas um espaço para meditação, oração individual ou apenas para estar. Neste espaço pretende-se incluir qualquer pessoa, com ou sem crença. A ausência de figuras alusivas ao sagrado/espiritismo é objectiva.

Inicialmente, propõe-se aumentar a sala multi-cultos (4,79 x 5,36m) não descorando a função das salas envolventes (sala de arrumos/economato e sala técnica de equipamentos).

A parede que separa a sala da sala técnica é demolida e posteriormente é construída outra no prolongamento da existente. A sala ganha novas dimensões (4,79 x 7,79m) e tira partido da luz natural, ainda que não seja directa, a partir do vão da porta de acesso à anterior sala técnica. Propõe-se abrir um novo vão permitindo aceder a essa sala.

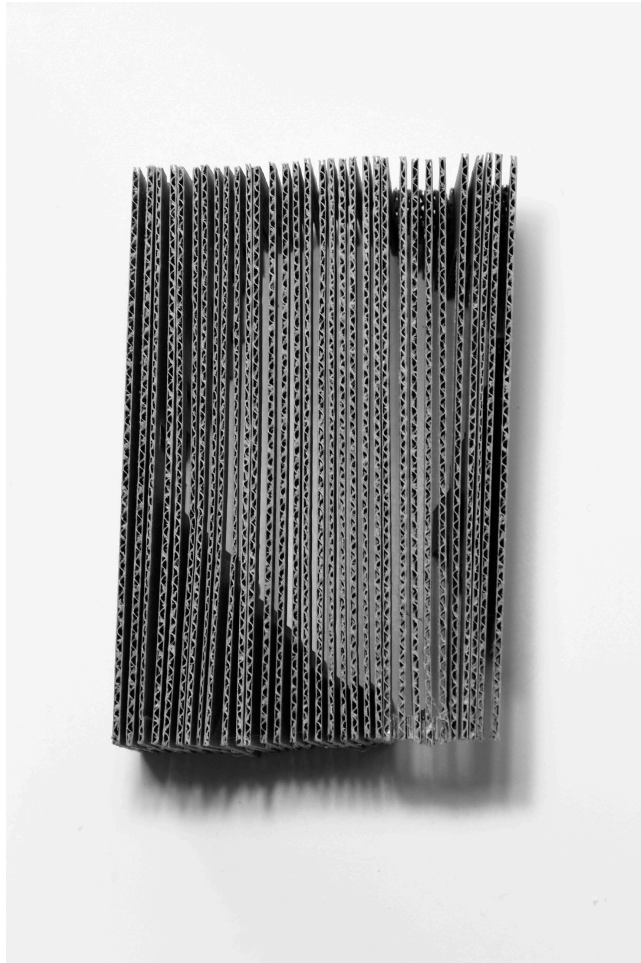


Fig. 13 Maquete de estudo

CONCEITO E FORMA

A caixa é o ponto de partida deste projecto. Surge a ideia de se construir um volume descolado de todos os planos existentes. São duas caixas que aparentemente não se tocam. Uma representação do inatingível. A caixa representa neste projecto o mistério e a surpresa e separa o que é “*precioso, frágil ou temível*”²²⁹ do mundo.

É rectangular, evoca a estabilidade, o equilíbrio e a solidez. Simboliza “*a perfeição das relações estabelecidas entre a terra e o céu e o desejo dos membros da sociedade de participarem nessa perfeição.*”²³⁰

Um conjunto de planos de madeira orientados verticalmente afastados entre si formam a caixa. O material escolhido foi a madeira de cerejeira, natural e com uma cor quente, transmite a sensação de conforto pretendida.

Pretende-se transmitir a ideia de que a caixa está elevada e não existe um limite determinado pelo pé direito da sala. O objecto não toca no céu nem na terra.

O céu e a terra, como elementos simbólicos, caracterizam este espaço.

O céu manifesta a crença num Ser divino e é uma manifestação directa da transcendência, do poder, da perenidade e da sacralidade; aquilo que nenhum ser vivo da terra é capaz de alcançar. Está associado ao poder pelo facto de se encontrar elevado. “*O céu é a morada das divindades.*”²³¹

A terra é o oposto do céu “*como o principio passivo se opõe ao activo, o homem à mulher, a escuridão à luz, a densidade, a fixação e a condensação à natureza subtil, volátil, à dissolução.*”²³² Enquanto o céu cobre a terra sustenta. Identificada como mãe, a terra é um símbolo de fecundidade e de regeneração. A verticalidade dos planos serve de elo de ligação entre os dois elementos.

“*Contextualmente, a verticalidade do interior é muito forte... dá sentido de elevação*”²³³

Sendo a altura um símbolo de ascensão, de espiritualidade, de apropriação crescente àquilo que o céu representa, “*harmonia nas alturas*”²³⁴, pretende-se que esta seja intensificada/reforçada neste espaço, uma vez que a sala apresenta um pé-direito baixo. A verticalidade, ao contrário da horizontalidade, aparenta aumentar a altura da sala.

²²⁹ Jean Chevalier, *Dicionário dos símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, pag. 144.

²³⁰ *Ibidem*, pag. 564.

²³¹ *Ibidem*, pag. 187.

²³² *Ibidem*, pag. 642.

²³³ Álvaro Siza Vieira, *Imaginar a Evidência*, pag. 63.

²³⁴ Jean Chevalier, op. cit., pag. 58.

O afastamento entre os planos reforça a proximidade do interior do espaço com a terra e o céu, ainda que simbolicamente. Pretende-se que o espaço envolvente e o interior da caixa sejam permeáveis.

Permite ver, na ante-câmara, quem está no interior da caixa e vice-versa. Mantendo-se a ideia de mistério e surpresa, do lado de fora não se tem a percepção dos diferentes planos criados no interior.

O interior do volume é escavado como uma pedra. Simula-se uma caverna. Para Platão o simbolismo da caverna implica um significado cósmico, ético e moral. A caverna e os seus jogos de sombras representam este mundo de aparências agitadas, de onde a alma tem de sair para contemplar a realidade e as Ideias. A caverna é um receptor de energia telúrica e celeste (terra e céu).

Uma linha contorce-se e define o espaço. As arestas dos planos de madeira mostram-se e afirmam a forma do interior do volume.

“A luz indirecta que ilumina as suas paredes vem de um sol invisível ; mas indica o caminho que a alma tem de seguir para encontrar o bem e a verdade: a subida ao mundo superior e a contemplação daquilo que lá existe representam o caminho da alma na ascensão ao mundo inteligível.”²³⁵

²³⁵ Jean Chevalier, *Dicionário dos símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, pag. 177.

SIMBOLOGIAS

Não há um limite, obrigatório, do que é fora e do que é dentro. A ligação criada entre o volume e o espaço que o envolve cria um corredor de circulação. Este é o primeiro momento e onde existe a primeira interacção com o espaço. Permite que se escolha entrar ou não.

A porta simboliza o lugar de passagem entre dois estados, entre dois mundos, entre o conhecido e o desconhecido e abre-se para um mistério. Tem um valor dinâmico e psicológico, pois não só indica uma passagem como convida a atravessá-la. “*A passagem à qual ela convida é, na maioria das vezes, na acepção simbólica, do domínio profano ao domínio sagrado.*”²³⁶

Não existe uma porta, apenas uma abertura como se de uma caverna se tratasse. Pode ser vista como uma porta aberta, um convite permanente para qualquer pessoa entrar. Evoca a inclusão na sociedade. No estado de espírito universal “*não há imagem mais ecuménica da imanência da vida que a de uma porta aberta*”²³⁷.

No interior, o tecto e o degrau dividem o espaço em três momentos. A configuração do tecto, limitada por duas linhas, na zona central é plana. Nas restantes zonas reflete-se uma vontade de adotar uma imagem dinâmica, transmitindo movimento e desafiando a estática. A geometria das peças cria faces triangulares. Os vértices dos triângulos foram pensados de forma a unir duas cotas, marcadas no interior do espaço.

O simbolismo do triângulo está associado ao numero três. Este número exprime uma ordem intelectual e espiritual, em Deus, no homem ou no cosmos. Sintetiza a tri-idade do ser vivo ou resulta da conjugação dos números um e dois, produto, neste caso da União do Céu e da Terra. O três designa, também, os níveis da vida humana: material, racional, e espiritual ou divino.

O interior do volume é caracterizado por três momentos. O primeiro, marcado pela luz e pelo tecto plano, é o momento de passagem. Este foi pensado, também, para práticas religiosas/espirituais que sejam realizadas em contacto directo com o chão.

O segundo tem como elementos principais o banco, o degrau o pé-direito que difere das restantes zonas. É o espaço para sentar, meditar/orar ou apenas estar.

Por último, o terceiro momento, é caracterizado por um degrau e por uma linha que é o lado de um triângulo que indica uma direcção.

A ascensão representa a transcendência, ou seja, estar mais próximo do céu.

²³⁶ Jean Chevalier, *Dicionário dos símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, pág. 537.

²³⁷ *Ibidem*, pág. 539.

As mesmas linhas que organizam o tecto também limitam os degraus que representam a elevação neste projecto.

Um linha, não visível, inicia num ponto recuado em relação à entrada. Aponta para a extremidade do vão envidraçado ao fundo da sala. Delimita um canto que não se observa no momento da entrada. Permanece paralela à parede da sala e define ângulos diferentes criando três faces. No primeiro ângulo o ripado está afastado e as arestas são maiores ao contrário do que acontece na face resultante da continuidade da linha. Termina no único plano que mostra uma parte da aresta maior. Esta linha que organiza, fisicamente, o espaço simboliza orientação/rumo.

O banco é o único elemento horizontal que está neste espaço, quebrando a verticalidade das placas de madeira. No encontro entre a verticalidade dos planos e a horizontalidade do banco é evidente uma figura.

Um linha percorre o sentido da parede: no início é precisa/firme e desvanece-se quando se aproxima do plano de fundo.

Origina um banco com três partes distintas: um canto escondido/recatado que convida apenas uma pessoa a sentar-se, uma zona central que representa o equilíbrio e, finalmente, num último instante, o banco, quase nulo, obriga as pessoas a sentarem-se nas restantes partes. Esta particularidade traduz e reforça um aspecto muito forte neste projecto: desafiar o homem a (con)viver no mesmo espaço, de forma tolerante, com a diversidade de crenças que existem.

O plano do fundo, contínuo, onde a luz penetra o ripado que limita o espaço cria um cenário. O vão com dois vidros quase opacos permite ver um jogo de sombras que se vai alterando durante o dia. A luz como não poderia deixar de ser, tem um papel proeminente neste projecto. Um rectângulo, definido por uma linha preta, é *“cercado pela mais profunda sombra que torna ainda mais luminosa (...) aquela luz divina do alto”*²³⁸.

A luz artificial não se sobrepõe. No tecto, duas linhas de luz percorrem as mesmas que dividem o espaço em três momentos distintos.

*“A luz é a única capaz de tensionar o espaço para o homem. De colocar o homem em relação com esse espaço, criado para ele. Ela tensiona-o, torna-o visível.”*²³⁹

²³⁸ Campo Baeza, *Pensar com as mãos*, pág. 54.

²³⁹ *Idem*, *A ideia construída*, pág. 50.

No fundo, o plano centrado é a imagem simbólica da coexistência das forças opostas, onde as energias estão mais concentradas. “É o foco de onde partem o movimento do uno para o múltiplo, do interior para o exterior, do não manifestado para o manifestado, do eterno para o temporal, todos os processos de emanação e de divergência, e onde se reúnem, como no seu principio, todos os processos de retorno e de convergência na sua procura da unidade.”²⁴⁰

É o lugar do cosmos e da luz. Mircea Eliade afirma que é o lugar por onde passa o *axis mundi*, é considerado o ponto de junção entre o céu e a terra.

No entanto, cada homem tem o seu centro no mundo: o seu ponto de vista e o seu ponto magnético. É um ponto de junção entre o desejo de saber, agir e querer, colectivo ou individual do homem e o poder sobre-humano capaz de satisfazer esse desejo. O ponto onde se juntam este desejo e este poder é o centro do mundo.

O centro simboliza também a organização do Estado, num sentido superior, organiza o universo, a evolução biológica, a ascensão espiritual. Pode ser considerado como uma imagem do mundo, um microcosmos que contém todas as virtualidades do universo.

Assim como o número três, o número cinco, que representa o centro, a harmonia e o equilíbrio, tem uma presença simbólica neste espaço. São quarenta e cinco painéis de madeira com 50mm de espessura separados por 50mm. Neste projecto, procurou-se relacionar a maioria das dimensões/medidas com o número cinco.

Associado a este numero estão os cinco sentidos do homem que não poderiam deixar de ser referidos neste projecto. Procura-se a construção de um espaço capaz de transmitir sensações.

²⁴⁰ Jean Chevalier, *Dicionário dos símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, pág. 182.

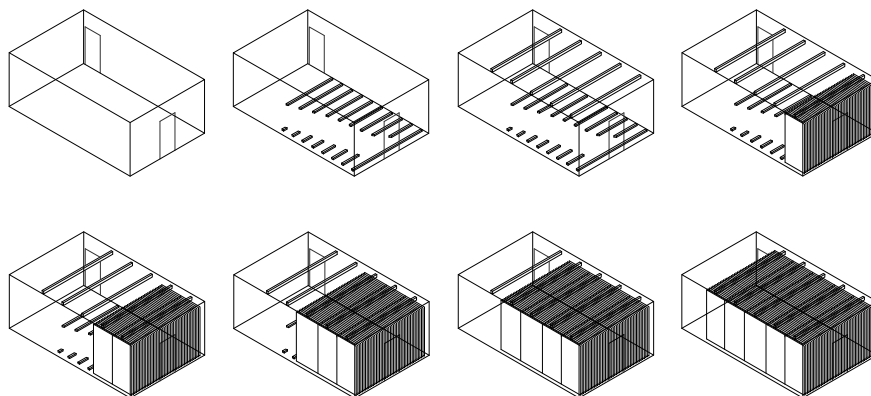


Fig. 14 Esquema de coomposição do projecto

ESTRUTURA E MATERIALIZAÇÃO

*“É fundamental durante todo o processo uma ligação muito estreita entre o desenho e a produção, especialmente se se trata do contacto com o artesão ou um carpinteiro (...)”.*²⁴¹

As paredes são pintadas de cor branca.

No vão existente propõe-se a substituição da porta por dois vidros (15 x 100 x 2127mm) opalinos de tonalidade verde colocados nos limites da parede. O caixilho (15mm) de alumínio de cor preta rasga e é alinhado à parede.

O pavimento é substituído por placas (25mm) de madeira de cerejeira e a sua estereotomia foi desenhada com base no volume principal.

A construção do volume desenvolve-se em três fases principais: a primeira, diz respeito aos caibros de madeira colocados no pavimento e no tecto, a segunda, aos planos, geradores do conceito, e, por último, ao banco.

A proposta apresenta uma estrutura principal composta por 5 caibros (100 x 150mm) de madeira aparafusados no tecto e 10 caibros (50 x 100mm) com apoios de madeira aparafusados ao pavimento.

Os caibros que sustentam o pavimento não são continuos sendo dimensionados a partir dos limites do degrau composto pelas ripas que posteriormente assentam sobre estes. As ripas de madeira (50 X 50mm) que constituem o degrau apresentam comprimentos diferentes, dando continuidade à estereotomia traçada no pavimento da sala.

Sobre os caibros do pavimento são colocadas calhas de aço U e nas do tecto calhas de aço apolo.

Os painéis de madeira (50 x 2750 x 6300mm) são compostos por cinco partes (50 x 2750mm) rectangulares cortados a lazer. As extremidades horizontais são recortadas em U e as verticais possuem encaixes com formato em L, excepto as que ficam à vista.

Nos recortes feitos nas extremidades inferiores e superiores são aparafusadas calhas apolo e em U, respectivamente.

Finalmente, as calhas das placas (ripas aplainadas) encaixam/deslizam nas calhas colocadas nos caibros do tecto e do pavimento. (pormenor A)

²⁴¹ Álvaro Siza, *Imaginar a Evidência*, pág. 137.

Os planos são colocados em 5 fases e intercalados com as ripas.

As placas que são colocadas na primeira fase, situados no fundo do volume, e as últimas que são postas apresentam uma particularidade: são desenhadas com encaixes em L como o objectivo de esconder as calhas.

Pensou-se, também, numa solução para esconder as calhas no lado interior do volume das três primeiras placas que separam a entrada do banco, uma vez que nestas não são encaixadas as ripas do pavimento. (pormenor B)

No interior do volume as ripas do degrau encaixam num recorte do plano e escondem as calhas que ficam à vista. (pormenor C)

O banco é constituído por duas peças.

Tem 50mm de espessura e está dividido em três partes que se aplicam de forma igual. Primeiro, fixa-se com varões a peça principal às faces recortadas dos planos e, posteriormente, encaixa-se uma segunda peça que funciona como uma tampa/topo. Para o banco ser sustentável teria de ser afixado com um varão que perfurasse o mais possível a placa de madeira. Por esse motivo as duas peças foram desenhadas com um encaixe macho fêmea de forma a que o varão não ficasse à vista (pormenor D).

Considerações Finais

No epílogo desta dissertação, reúnem-se alguns aspectos apreendidos no decorrer deste tempo/ espaço de procura, reflexão, análise e composição.

O tema do *(não)-Lugar* e do *Sagrado*, proposto para esta dissertação, surge da proposta de um projecto para um espaço ecuménico situado num aeroporto, condição que impôs a necessidade de alertar para a intolerância religiosa a que se assistiu e assiste actualmente na sociedade.

Apesar do conhecimento de que o tema do *(não)-Lugar*, aparentemente, em nada se relaciona com o do *Sagrado*, este não foi um obstáculo para o prosseguimento/desenvolvimento desta dissertação. Pelo contrário, despertou uma vontade ainda maior de perceber o elo de ligação entre os dois temas.

A cidade é multirracional e multicultural e é caracterizada por pessoas sempre em movimento, “determinadas a seguir adiante”²⁴². Os aeroportos representam um dos elementos mais singulares e característicos da cidade, contribuindo muitas vezes para o seu reconhecimento. É comum o aeroporto ser a referência de uma determinada cidade.

*“Longínquo, confortável, exótico, polar, regional, oriental, rústico, novo ou mesmo ‘inexplorado’”: são estes os registos emocionais que evocam.”*²⁴³ É um conjunto de sensações que emergem neste ponto.

Os aeroportos transformam-se em símbolos representativos, marcados no inconsciente da sociedade *ecuménica*. Estes tornam-se cada vez maiores, os serviços que não estão associados às viagens aumentam, e o homem é manipulado por atrações não aeronáuticas. Os aeroportos substituem as cidades.

Com a globalização implementada pelo desenvolvimento do sistema de transportes e das telecomunicações o fluxo populacional aumentou consideravelmente. O homem deparou-se com uma facilidade de mobilidade maior e, naturalmente, passou a usufruir cada vez mais dos meios de comunicação. Neste período, em que a globalização é essencial é adequado alterar os paradigmas de concepção de espaço/lugar. Trata-se de compreender e interpretar o espaço.

O ser humano precisa de se sentir inserido, independentemente do seu contexto social ou cultural em qualquer lugar. No entanto, a necessidade que o homem pode ter em encontrar significados por meio de um sentido de conexão com algo maior que si próprio pode entrar em conflito com outras identidades.

Está implícito no significado de sociedade (con)viver no mesmo espaço. O Homem tem o papel de interpretar e estimular as necessidades de cada individuo. Os autores, através da

²⁴² Rem Koolhaas, *Três textos sobre a cidade*, pág. 41.

²⁴³ *Ibidem*, pág. 39.

fusão de influências e conhecimento descrevem e/ou criam estes espaços e estimulam aceitação e discussão do tema.

“Numa parte do mundo, onde a intersecção das tradições religiosas têm sempre estado no centro, tanto de conflitos como da identidade cultural”²⁴⁴ é essencial que toda a arquitetura seja ecuménica.

Constitui assim um desafio, para a arquitetura e outras disciplinas, encontrar soluções que contribuam para que o homem seja mais tolerante na sociedade a que pertence. No desenvolvimento desta dissertação concluiu-se que a temática, espaço ecuménico, está pouco indagada e cultivada.

Esta dissertação define uma linha de pensamento sobre um problema actual que afecta o Homem e representa uma pequena parte do que pode ser um incentivo para o desenvolvimento do tema ecumenismo na arquitetura.

Neste sentido apresentou-se uma ideia que representa aquilo que poderia vir a ser um espaço desta natureza, não descorando que ainda há muito para reflectir, questionar, problematizar sobre este tema.

²⁴⁴ Karla Briston, *Lugares Sagrados*, ARQA, pág. 125.

Referências Bibliográficas

- AUGÉ, Marc (1995). *Os não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, 3ª ed., Letra Livre: Lisboa.
- BAEZA, Alberto Campo (2013). *A ideia construída*, 5ªed., Caleidoscópio: Casal de Cambra.
- (2011). *Pensar com as mãos*, 2ªed., Caleidoscópio: Casal de Cambra.
- BARBOSA, Ana Cortez (2011). “A alma dos espaços, construções de lugar”, Dissertação de mestrado em Arquitectura, faculdade de Arquitectura da Universidade do Porto: Porto.
- BRITO, Joaquim Maria Rodrigues (2004): *Filosofia da História do Cristianismo*, Coleção Pensamento Português, Imprensa Nacional - Casa da Moeda: Lisboa.
- BRITSON, Karla (2013): *Lugares Sagrados*. ARQA - Arquitectura e arte, n.º 122, Dicionário 2000 - 2016, Vol. I.
- BRONOWSKI, Jacob; MAZLISH, Bruce (1960). *A Tradição Intelectual do Ocidente*, O Saber da Filosofia, Vol. 11, Edições 70: Lisboa.
- CASTELLS, Manuel (1996). *A sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura*, Vol. I, Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa.
- CHEVALIER, Jean (1994). *Dicionário dos símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, Editora Teorema: Lisboa.
- CUNHA, António Geraldo da (1982), *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*, Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix (1980), *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie*, Minuit: Paris.
- DONINI, Ambrogio (1980). *Historia do cristianismo: das origens a justiano 10*, Edições 70: Lisboa
- ELIADE, Mircea (1959). *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*, Coleção vida e cultura, Edição “Livros do Brasil”: Lisboa.
- HABERMAS, Jürgen, *O discurso filosofico da modernidade*
- HEIDEGGER, Martin (1950). “Construir, habitar e Pensar” in *Ensaio e Conferências*, 2ª edição, Editora Vozes: Petrópolis.
- KOOLHAS, Rem (2010). *Três textos sobre a cidade: Grandeza, ou o problema do grande; A cidade Genérica; Espaço-Lixo*, Editorial Gustavo Gili: Barcelona.
- LOCKE, John (1689). *Carta sobre a Tolerância*, Textos Filosóficos Edições 70: Lisboa.

LYOTARD, Jean-François, *O Inumano: Considerações sobre o tempo*,

MONTANER, Josep Maria: *A modernidade superada*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2001

MORE, Thomas (1516). *Utopia*, Penguin Books: London.

NIETZSCHE, Frederico (1882). “O louco” in *A Gaia Ciência*, Coleção Obras escolhidas de Friedrich Nietzsche, Vol.3, Relógio d’Água: Lisboa.

NORBERG-SCHULZ, Christian (1980). *Genius Loci: paesaggio ambiente architettura*, Documenti di architettura, vol. 4, 6ª ed., Electa: Milano.

PESSOA, Fernando (1925). *O Guardador de Rebanhos*, Heterónimo Alberto Caeiro, 1ª ed., Editora Centro Atlântico: Famalicão, 2014.

SARAMAGO, José (1993). *In Nomine Dei*, Caminho: Lisboa.

SIZA, Álvaro (1933). *Imaginar a evidência*, Edições 70: Lisboa.

TUAN, Yi-Fu (1997). *Space and place: the perspective of experience*, University of Minnesota Press: Minneapolis.

VIRILIO, Paul (2000). *A velocidade de libertação*, Relógio d’Água: Lisboa.

VOLTAIRE, François (1763). *Tratado sobre a Tolerância*, Antígona: Lisboa.

VOLTAIRE, François (1764). *Dicionário Filosófico*, 1º Vol., Coleção Clássicos, Editorial Presença: Lisboa.

----- (1764). *Dicionário Filosófico*, 2º Vol., Coleção Clássicos, Editorial Presença: Lisboa.

ZEVI, Bruno (1948). *Saber ver a arquitectura*, 5ª ed., Martins Fontes: São Paulo, 1996.

Artigos da Internet

AA. VV. (1998). Diário de Notícias 9 de Outubro *in* Fundação José Saramago, Disponível em: www.josesaramago.org/nomine-dei-1993/ [Consultado a 28 de abril de 2016].

CHAVES, Mário (2001). *O lugar* n.º03, Disponível em: revistas.lis.ulsiada.pt/index.php/sa/article/view/1806/1929 [Consultado a 9 junho de 2016].

GOMES, Paulo Varela (2002). “Teoria do Sítio: A propósito de Siza [a arquitetura está no sítio] e de Kolhas [que se ‘lixo’ o contexto]”, *Lugares Revista Nu* nº02, Disponível em: <http://arquivonu.blogspot.pt/2009/08/02-lugares.html> [Consultado a 9 junho de 2016].

GRADE, Irina Sales (2002). “Os novos (não) lugares da supermodernidade”, *Lugares Revista Nu* nº02, Disponível em: <http://arquivonu.blogspot.pt/2009/08/02-lugares.html> [Consultado a 9 junho de 2016].

JORDÃO, Pedro (2002). “Lugar, sitio, contexto...”, *Lugares Revista Nu* nº02, Disponível em: arquivonu.blogspot.pt/2009/08/02-lugares.html [Consultado a 9 junho de 2016].

MACIEL, Ulisses (2004). Não-lugares: Um olhar sobre as metrópoles contemporâneas, *vitruvius*, Disponível em: www.vitruvius.com.br/revistas/read/drops/15.086/5334 [Consultado a 9 junho de 2016].

OLIVEIRA, Aurénea Maria de (2008). VI Congresso Português de Sociologia, Disponível em: www.aps.pt/vicongresso/pdfs/501.pdf [Consultado a 25 maio de 2016].

PIRES, Amílcar de Gil e (2008). *Carácter da Arquitetura e do Lugar*, *Artitextos*06 Julho, Disponível em: lafis.fa.utl.pt/ciaud/res/paper/ART_Amilcar-Pires.pdf [Consultado a 8 junho de 2016].

REIS-ALVES, Luiz Augusto (2007). “*O conceito de lugar*”, Disponível em: www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/08.087/225 [Consultado a 8 junho de 2015].

SÁ, Teresa (2014). *Lugares e não-lugares em Marc Augé. Tempo Social, revista de sociologia da US*, v. 26, n. 2, Disponível em: www.scielo.br/pdf/ts/v26n2/v26n2a12.pdf [Consultado a 8 junho de 2016].

SÁ, Teresa (2006). *Lugares e não-lugares de Marc Augé*. *Artitextos*03 Dezembro, Disponível em: www.repository.utl.pt/bitstream/10400.5/1831/1/FAUTL_13_B_TeresaSa.pdf [Consultado a 8 junho de 2016].

SÁ, Teresa (2012). *Cidade contemporânea e os não-lugares*. VII Congresso Português de Sociologia, Universidade do Porto, Disponível: www.aps.pt/vii_congresso/papers/finais/PAP0173_ed.pdf [Consultado a 14 junho de 2016].

SILVA, António Ozaí da (2004). *Reflexões sobre a intolerância*, *Revista espaço académico* n.º37, Disponível em: www.espacoacademico.com.br [Consultado a 25 maio de 2016].

SILVA, Paulo Brito da (2001). O lugar e o não-lugar n.º03, Disponível em:
revistas.lis.ulsiada.pt/index.php/sa/article/view/1808/1931 [Consultado a 9 junho de 2016].

Dicionário da Língua Portuguesa com acordo ortográfico 2003/2017. Porto Editora: Porto.

Dicionário Priberam da Língua Portuguesa.

