



Sociedade e Cultura

ISSN: 1415-8566

brmpechincha@hotmail.com

Universidade Federal de Goiás

Brasil

Seiça Salgado, Ricardo

O habitat de significado do não-lugar como espaço político e performativo concreto

Sociedade e Cultura, vol. 16, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 37-46

Universidade Federal de Goiás

Goiania, Brasil

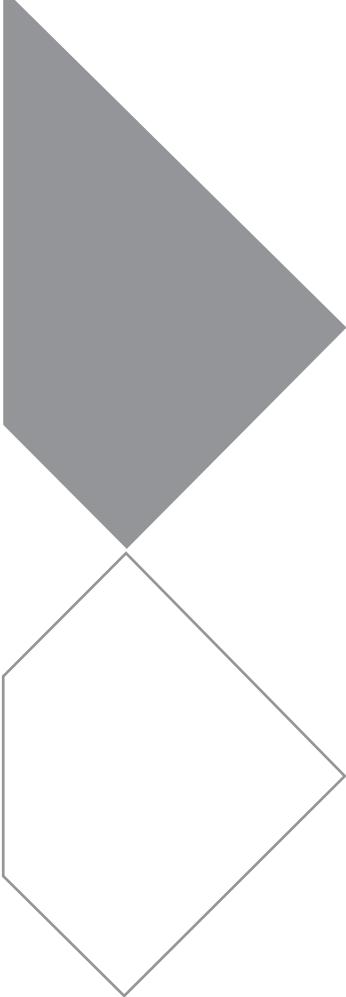
Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70329744005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



O *habitat de significado* do não-lugar como espaço político e performativo concreto

Ricardo Seiça Salgado

Doutor em Antropologia – Instituto Universitário de Lisboa

Lisboa, Portugal

ricardoseica@gmail.com

Resumo

A crítica ao conceito de não-lugar parte da constatação de ele ser estéril quando a etnografia o desmonta e o declara como lugar identitário. Assim, ensaiar-se a possibilidade de o não-lugar ser conceitualizado como um lugar antropológico que urge trabalhar etnograficamente. Para tal, propõe-se a oposição entre habitat de significado e habitat não-significativo como alternativa conceitual que deriva parcialmente da formulação de lugar antropológico e não-lugar de Augé. Argumenta-se que o não-lugar, como espaço político e performativo concreto, poderá ser o espaço vivido de habitats de significado que configuram realidades socioculturais frágeis. São realidades invisibilizadas por medidas legais das democracias que reproduzem uma relação de exceção (formulada por Agamben) e são imanentes da precariedade que caracteriza a nossa época. Procura-se que o conceito sirva operatoriamente a todas as épocas históricas e para variados contextos socioculturais.

Palavras-chave: habitat de significado, habitat não significativo, lugar antropológico, não lugar, estado de exceção.

Prelúdio

Jogo: como construir um habitat de significado¹

*P*egue nos mapas de todos os lugares em que esteve e que se fizeram inscrever na sua vida. Escolha vários tipos de mapas e as várias escalas, pois o que uns omitem, outros poderão revelar. Comece pela infância e seja reflexivo. Escolha espaços de aprendizagem, descobertas, aflições, alegrias e frustrações, de sacrifícios, prazer, de trabalho, tristeza, amor etc. A própria imagética que se faz de um lugar concreto, por exemplo, uma metrópole que nunca se chegou a visitar, mas cujo imaginário e sua idealização participa na construção de si, também a este nível essa idealização pode concorrer para a produção de um habitat de significado. Recorte-os. Junte-os e cole-os por nível de semelhança emocional e recorrência da memória (recordações, hábitos e afetos) independentemente do novo mapa concordar, ou não, com o verdadeiro mapa geográfico (ou de qualquer outro tipo). Cole-os por recorrência ao seu ethos, ao seu caráter. Feito isto, emoldure e ponha a fotomontagem na parede. O que obterá será o seu habitat de significado. É o mapa que traduz a sua identidade, é o seu lugar habitado.

Agora, vire o quadro ao contrário. Para o lado de trás, tem de pensar nos lugares por que passou, na encruzilhada que seja a experiência de uma passagem.

1. Este jogo foi primeiramente ensaiado para a formulação do *habitat de significado* como conceito operatório da construção de uma (auto)biografia (Salgado, 2001). Tomou a sua forma quando foi posteriormente aplicado ao conceito fundador da exposição de fotografias intitulada “Ausência”, de Pedro Medeiros (Salgado, 2007).

Assim, escolher todos aqueles lugares ausentes, que não se inscreveram na sua vida, ou todos aqueles que evitou, que não quis seguir, que não quis ver. Assim, constrói o seu habitat não-significativo.² São lugares que não escolheu, ou com os quais não se identificou. O lugar excluído é um espaço existente que não se quer que o seja, por escolha pessoal ou por medo ou preconceito. Terá de juntar todos os lugares que formam o seu habitat não-significativo. Se o habitat de significado configura o lugar antropológico da perspetiva émica individual por excelência, o habitat não-significativo será o seu inverso. Como o filme Smoking/No Smoking, de Alain Resnais (1993) bem explicita, a vida poderia ser habilmente recapitulada em termos do que poderia acontecer se uma pessoa tivesse feito ou deixado de fazer certas escolhas na trajetória (concreta e simbólica) da sua vida. O habitat não-significativo, apesar de majoritariamente ser desconhecido ou ausente da pessoa, ele pode ainda ter ressonâncias na identidade pessoal quando, por exemplo, persegue na memória um rumor relativo a uma importante decisão na vida que seguiu um rumo em vez de outro, que se torna uma espécie de fantasma para a pessoa. Pense, e cole por graus de indecisão e equiparação emocional.

Pegue novamente nos mapas. Numa outra moldura tem, finalmente, de construir uma ilha de significado (porque à escala de um coletivo), uma vez que o contexto é a sociedade (onde várias culturas convivem). A conjunção de vários habitats de significado pode eventualmente configurar uma ilha de significado. Uma ilha de significado integra vários habitats de significado que compõem um contexto específico que participa na sua identidade pessoal (pelo menos numa das suas dimensões) e que o configura numa comunidade alargada. Faça-o por via das várias dimensões socioculturais que o constituem e cole-os por recorrência ao seu capital emocional.

Do outro lado do quadro, integre todos os lugares que não escolheu para construir o seu mapa simbólico e que definem o lócus das identidades com que não se identificou. De fato, o que agora se pretende não é a construção da sua ilha de significado e que remeteria para a comunidade em que se insere, formadora da sua identidade. São, antes, os lugares à margem e o espaço que não desejamos porque, ao tolerá-lo como tal, não o vemos e, por isso, renegamos, está fora, é a ausência. Para terminar este jogo há de colocar-se as duas molduras na parede. A moldura social tem a ilha de significado da sua identidade coletiva e do outro, a da sua não-identidade. A moldura individual tem, de um lado, o seu habitat de significado e, do outro, o seu habitat não-significativo. Para confronto, escolha o lado mais apropriado para cada uma das quatro fotomontagens nas suas possíveis combinações. Mostre aos amigos e peça-lhes a opinião.

Introdução

Os conceitos antropológicos que concorrem para a formulação dos modelos culturais e que enriquecem os procedimentos da comparação cultural são tanto mais heurísticos quanto a sua operacionalidade for maleável, quer temporal (ser transversal a diferentes épocas históricas), quer espacialmente (ser transversal em vários comunidades que ocupam diferentes “lugares”), ou ainda na sua capacidade de participar na discussão de diferentes contextos de análise (ser transversal à possibilidade de se adequar à análise de várias categorias da vida social). O conceito de não-lugar formulado por Marc Augé (2005) emerge para caracterizar uma temporalidade específica, a que chama de sobremodernidade, conceito que, para o autor, é caracterizado pela ausência de identidade, de relação, de história. Descrevendo uma época histórica particular, o conceito trunca a comparação cultural, magnetizando-se num período histórico e desenhando eticamente a descrição de espaços que a etnografia poderá desarmar.

A crítica ao conceito de não-lugar carece de uma desmontagem que lhe permita clarificar, de forma a participar de um modo mais eficaz na interpretação e análise cultural, promovendo a sua operacionalidade. A denúncia feita pela etnografia, que valoriza a perspetiva émica, leva-nos a pensar que o conceito de não-lugar invisibiliza (mesmo que inocentemente) a realidade sociocultural. Por isso mesmo, faz-se aqui um esforço para resgatar o conceito de não-lugar, para a possibilidade de o conceitualizar como um lugar antropológico que urge trabalhar etnograficamente, para o usar analiticamente qualquer que seja o contexto de análise. Para tal, propõe-se a oposição entre “habitat de significado” e “habitat não-significativo” como alternativa conceitual que deriva parcialmente da formulação de “lugar antropológico” e “não-lugar” de Augé (2005). Argumenta-se que o não-lugar poderá ser o espaço vivido de habitats de significado que configuraram realidades socioculturais sutis, invisibilizadas por medidas legais das democracias e imanentes da precariedade que caracteriza a nossa época, mas também invisibilizadas pela ausência de um olhar sociopolítico que o legitime como tal. Assim, pretende-se que o não-lugar possa servir operatoriamente à análise de outras épocas históricas e para variados contextos socioculturais.

Este jogo preliminar é um exercício que nos serve de metáfora lúdica para o propósito de uma redefinição do conceito de não-lugar. Pretende introduzir a ideia do habitat de significado configurar e enquadrar lugares topográficos na experiência incorporada

2. Agradeço os comentários de Cláudia Pinto sobre a designação deste conceito.

durante a vida, nas suas várias dimensões: sociocultural, econômica, política, aquilo que por isso mesmo podemos chamar de lugares performativos concretos. Permite-nos reservar o não-lugar como conceito alargado ao simbólico-político e desprendido da sua dependência da topografia, como veremos adiante, atualizando-o de forma heurística e maleabilizando-o para a análise de múltiplos contextos.

Habitat de significado como lugar simbólico habitado

À primeira vista, falar de habitat de significado pode imediatamente induzir à expressão de uma topografia, uma geografia que dá sentido à nossa vida, em que os lugares se configuram dispersos como num mapa geográfico. Contudo, os lugares que compõem esse habitat são carregados de uma memória afetiva, estendidos por meio de uma géstica pessoal própria, que permite, sobre esses lugares, a construção de uma identidade pessoal. Ao nível da experiência, pressupõe ainda as estratégias que utilizamos para organizar o nosso papel no mundo, é quando pode ocorrer a descoberta de si próprio.

Para Bauman (1992, p. 191-193), o conceito de “habitat” ocupa o lugar na teoria social em que a agência opera, produzindo-se no curso dessa operação, sugerindo que a noção de agência deva ser combinada com a ideia flexível de habitat; o habitat em que a agência opera, onde se encontram as suas fontes e os seus objetivos. Então, o habitat oferece à agência os recursos de toda a ação possível. Como argumenta, é o território dentro do qual a liberdade e a dependência da agência são constituídas, o palco onde a ação e o significado tornam-se possíveis. Também para Hannerz (1996), essa ideia estende-se a “habitat de significado” (conceito inspirador para a formulação aqui ensaiada). Ele inter-relaciona o sentido físico (o sentido de presença, da experiência de estar, da energia do fazer de que Bauman fala) com as capacidades, as competências e possibilidades interpretativas, uma ecologia do *self*.

A produção do habitat de significado só é possível com extensões, relações, conexões parciais que se estabelecem entre si e o outro – entre as múltiplas agências (corpos, espaços, objetos). E aqui, é o corpo físico (e o lugar em que se encontra) que acaba por produzir a ilusão do conceito ser topográfico. O corpo assegura a percepção e a expressão, revela a performatividade da vida. Assim, o habitat de significado é constituído em um processo que conecta o nosso capital emocional, a nossa história, a memória afetiva e o pensamento e que se consuma através de um corpo num determinado lugar. A ideia de habitat

lembra-nos que apropriamos o espaço construindo um mapa topográfico de significado. Como o jogo do prelúdio lembra, ele é mais um mapa de experiências impregnado de afetividade, de história que se espalha ao longo das nossas emoções ressonantes, é um mapa simbólico da vida.

O habitat de significado é conteúdo (espaço físico e de significado), mas também modo de operar com ele, uma forma de se conectar, estratégia de relação sem a qual não há percepção, não há vida. O habitat de significado é também constituído pela forma como uma pessoa se constrói, os métodos e estratégias que incorpora e de que faz uso para experimentar relações, os procedimentos auferidos pela géstica particular que se produziu para se relacionar com o mundo. O próprio *habitus* (Bourdieu, 2002; 2005) constitui-se na interação entre as experiências individuais que formam o habitat de significado de cada um e a experiência histórica coletiva em que se inserem. É, portanto, conteúdo (posições ideológicas e éticas, sentimentais e afetivas), mas também modo de operar com ele (competências, motivações, capacidades).

É por também ser procedimento que o habitat de significado se define pelas atitudes, pelo caráter, pelo *ethos* produzido nessa ecologia que expande o *self* para além das fronteiras do corpo. Por *ethos* referimo-nos à “expressão de um sistema de organização culturalmente padronizado dos instintos e das emoções dos indivíduos” (Bateson, 2006, p. 169). São traços do caráter, é o jeito, a ênfase emocional. Geertz (1993) diria, igualmente, o tom, o seu estilo moral e estético, a sua disposição, no fundo, a atitude subjacente em relação a ele mesmo e à visão do mundo que a sua vida reflete. O *ethos* refere as atitudes emocionais que configuram os sentimentos em relação ao resto do mundo de que se faz parte, uma atitude definida sobre a realidade e que se constitui como um fator real na determinação da sua conduta. Então, o espaço concreto torna-se esse habitat performativo, eminentemente identário, relacional e histórico. Aliás, é justamente por isto que, no jogo que brinca com a operacionalidade do habitat de significado, o habitat se fraciona ou parcializa em partes derivadas das diferentes emoções que se formaram na vida de cada um. Se penso em amor veem-me imediatamente à mente pessoas e lugares de encontros, mas também formas de estar com o outro, a vida e o mundo.

O habitat de significado serve, portanto, para designar o conceito simbólico e afetivo da produção da identidade pessoal. A topografia é metamorfoseada de uma geografia concreta do existente para uma geografia de significado ou ecologia do *self*. Por via da sua experiência de incorporar o lugar, de torná-lo espaço simbólico, uma pessoa constitui performativamente a sua vida. Aqui, situamo-nos na microescala

do indivíduo que, como Daniel Miller (2007) sugere, pode ser trabalhado de forma holística como uma sociedade. Os dados biográficos de uma escala micro podem caracterizar uma escala macro, mais ampla. Segundo o autor, os mesmos conceitos operatórios e categorias sociais podem ser metodologicamente usados para estudar uma pessoa ou o contexto mais amplo em que se insere, a sociedade. Há uma lógica, uma cosmologia, uma “sociedade autônoma” em cada indivíduo, expressão de um *habitus* (Bourdieu, 2005) que lhe é peculiar mas que traduz um determinado contexto social e histórico, configurado numa ilha de significado. É no cruzamento e sobreposição de vários habitats de significado que se podem formar essas ilhas de significado, aquelas que configuram coletivos, grupos, comunidades, como ocorre, por exemplo, em qualquer comunidade de práticas (Lave; Wenger, 2009), em uma comunidade cabide (Bau-man, 2003), em uma comunidade étnica, de gênero e orientação sexual, de classe, ou ainda, simplesmente, uma comunidade topográfica, de uma aldeia, cidade ou país.

Várias ilhas de significado também podem constituir um “campo” (Bourdieu, 2005; Thiry-Cherques, 2006). Para Bourdieu, um campo é um microcosmo social, ou um espaço de relação objetivo, um produto da história que resulta de processos de diferenciação social, da forma de ser e do conhecimento do mundo, são espaços estruturados de posições num determinado momento. Essa dimensão objetiva é articulada com a dimensão subjetiva do *habitus*. Cada campo cria o seu objeto, o seu mundo (artístico, político, religioso, econômico etc.), como uma ilha de significado também implica. O campo estrutura o *habitus* e o *habitus* constitui o campo. Se o *habitus* é internalização ou incorporação da estrutura sociocultural, o campo é exteriorização, expressão, objetivação do *habitus*, como se argumenta. É justamente a partir dos interesses que os agentes têm em determinado campo que se constitui, ou põe em jogo, a posse de um “capital” específico. Assim, pode-se deter capital social, cultural ou simbólico. Todo o campo, composto por várias ilhas de significado, desenvolve as suas leis gerais (*nomos*) e o seu senso comum (*doxa*) que contêm valores fundamentais, regras específicas para se jogar, uma história que lhe é própria (Bourdieu, 2005) e que para um etnógrafo importa destrinçar.

De notar aqui que o senso comum está igualmente albergado nos habitats de significado que compõem essas ilhas de significado. Geertz (1993) refere-se ao senso comum como um sistema cultural de interpretação da experiência que olha o *self* como um compósito, uma *persona*, um ponto de um padrão. O senso comum, aqui, é um enquadramento especial do pensamento mundano (e assume-se como uma categoria central no pensamento filosófico), enquan-

dramento este que, seguindo Geertz, tem um domínio semântico que é culturalmente determinado, e apresenta características estilísticas, ou marcas de uma atitude que estampam de uma forma peculiar a realidade (como o faz a arte, o mito, a ciência), ostentando propriedades como: 1) naturalidade, ou conformidade com a natureza, ao representar assuntos e fatos tais como eles são. Não podendo ser outra coisa, são descritos como intrínsecos à situação, à realidade, à forma como as coisas são; 2) é uma natureza prática, isto é, há uma praticabilidade, não no sentido pragmático, mas da sabedoria que está envolvida, do que se define que é. O senso comum é uma qualidade que se confere às coisas (e não as coisas que determinam o senso comum); 3) tem uma finura ou uma delgadeza (*thinness*) que confere ao senso comum uma sobriedade, uma simplicidade do que se constitui como literal, isto é, representa as coisas precisamente como elas parecem ser, nem mais, nem menos, em que os fatos importantes da vida se dispersam abertamente à superfície. Assim, o senso comum é mais realismo, e menos imaginação; o que ele estampa na experiência é “graficamente exato”; 4) outra qualidade do pensamento do senso comum é a carência de método, o representar o mundo possessivamente, com propriedade. É a forma paradigmática do vernacular, sendo expressa em provérbios, ditos, piadas, e não propriamente em dogmas, teorias, ou doutrinas formais; 5) finalmente Geertz (1993) qualifica o senso comum de acessível, com capacidade de ser alcançado por qualquer pessoa com as suas faculdades razoavelmente intactas. O senso comum representa o mundo como um mundo familiar que todos podem e devem reconhecer. Assim, em primeiro lugar, perante o conhecimento adquirido, no senso comum, há um sistema de expectativas mais ou menos claro no horizonte de uma situação, há um universo de sentido que coordena o esquema possível da interpretação. O senso comum é um mundo organizado, o modelo da ordem, da integridade e coerência da vida quotidiana, das formas e conteúdos, mas também dos procedimentos e mecanismos de lidar com eles sendo, indubitavelmente, histórica e culturalmente determinado. Também o senso comum configura o habitat de significado.

Na verdade, o jogo acima descrito serve igualmente de metáfora para a dramaturgia do investigador que usa a etnografia como prática metodológica. Os exercícios inerentes ao jogo combinam várias escalas de análise. Por outro lado, as categorias emocionais que presidem o processo de composição da fotomontagem representam a necessidade de uma descrição densa do contexto de análise que chama a afetividade como aliada da racionalidade para a compreensão do contexto de análise. Quando na etnografia se contacta com os interlocutores, o antropólogo deve

configurar os seus habitats de significado de modo a mais eficazmente interpretar os dados que emergem do diálogo ou encontro entre ambos. Esse empreendimento, que é em parte o da história oral, ajuda a melhor perceber as possíveis variações de escala de análise para a interpretação sociocultural. O habitat de significado, ao tornar-se operacional, enriquece e adensa uma qualquer investigação.

Por que uma redefinição de não-lugar? Evidências etnográficas

Na teoria antropológica, Marc Augé (2005) define “não-lugares” como aqueles que não são identitários, nem relacionais, nem históricos (características que a acontecer definem os lugares antropológicos), criando apenas solidão e similitude. Como diz o autor, “espaços constituídos em relação com certos fins (transporte, trânsito, comércio, tempos livres) e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços. [...] [D]o mesmo modo que os lugares antropológicos criam social orgânico, os não-lugares criam contratualidade solitária” (p. 79-80). Por essa via, o autor cataloga os novos lugares da vida social na sobremodernidade como não-lugares. As autoestradas, as cadeias de hotéis, os multibancos, os centros comerciais, as megaestruturas de hipermercados, os meios de transporte coletivos, as estações, os aeroportos, são exemplos desses espaços que o autor menciona.

Será que esses não-lugares da sobremodernidade, aparentemente neutros (isto é, sem identidade, relacionais, sem história), não poderão constituir habitats de significado nas gerações que os utilizam e habitam, incorporando-se nas suas histórias e configurando características da vida coletiva, seja na sua dimensão social, cultural, política, seja na econômica? E que, por isso, sejam passíveis de constituir o espaço de novas ilhas de significado para a análise social? E, portanto, serem já, de certa forma, relacionais e se entrever algum significado cultural? Cremos que é por referência a quem os habita (ou não os habita) que poderemos descobrir se se tratam, ou não, de não-lugares como Augé os formula. Detemo-nos um pouco nesta questão porque ela vai nos servir para caracterizar a condição do não-lugar para a vida, algo que implica a reformulação do conceito, no sentido de o tornar heurístico para qualquer época histórica ou contexto de análise, e não limitado à sobremodernidade de que Augé fala. A etnografia tem desmontando essa ideia de não-lugar, provando justamente isso. Darei brevemente dois exemplos.

Em primeiro lugar, os exemplos de não-lugares dados por Augé (2005) vivem muito da imagem como veículo de ilusão, levando as pessoas (eventual-

mente) a incorporar movimentos e relacionamentos sociais na utilização desses espaços por meio do consumo. São, em certo sentido, espaços liminares (Zukin, 1992), mediados entre a natureza e o artifício, o uso público e o privado, o mercado global e o lugar local. Como veremos, para a vida, essa liminaridade que os caracteriza é igualmente imanente do fato de serem espaços políticos entre a exclusão e a ausência. Os exemplos de Augé compõem a paisagem de uma face da sobremodernidade, aquela que consome os efeitos da economia simbólica na sociedade. O primeiro exemplo revela justamente uma dessas faces.

O estudo realizado por Sharon Zukin (1995) sobre os restaurantes da cidade de Nova Iorque, alguns deles existentes em zonas comerciais gentrificadas (aparentes não-lugares), argumenta que os restaurantes têm um certo capital cultural que está em estreita relação com o fato de terem-se tornado o local de encontro num só lugar de patrões de grandes corporações, executivos da cultura industrial, artistas e imigrantes dos países em despossessão. Visualiza-se, desta maneira, uma hierarquia da divisão do trabalho, que vai no sentido da sala de jantar para a cozinha. Os clientes pertencem às elites; os empregados de mesa são artistas à espera da sua sorte no mercado cinematográfico; na cozinha, os cozinheiros (americanos, brasileiros ou italianos) e depois, os empregados da copa (na maioria, vietnamitas e afroamericanos). E, desta forma, os restaurantes sintetizam as culturas globais e locais, cruzando diferentes ilhas de significado, configurando vários habitats de significado. Como conclui Zukin, o restaurante, ele próprio, é simultaneamente teatro e performance, e serve e ajuda a criar a economia simbólica que, segundo a autora, caracteriza o nosso mundo de hoje. Ou seja, os restaurantes indicam os modos como diferentes pessoas, com diferentes *backgrounds* sociais, diferentes habitats de significado, se encontram todas no mesmo lugar físico onde se relacionam e definem o seu lugar na economia simbólica. Não será então que a existência de mecanismos de inclusão e de exclusão sejam já uma característica identitária revelada por esses não-lugares? Há, portanto, a possibilidade de um aparente não-lugar poder conferir uma identidade, ser relational e, eventualmente, tornar-se histórico, pelo menos para certas pessoas, para certos habitats de significado.

Um outro exemplo é o estudo de Kathleen Stewart (1996), que desenvolve uma análise sobre as comunidades mineiras dos Apalaches na Virgínia Ocidental. Essa comunidade vive numa região de fábricas desativadas, reflexo da sobremodernidade ter deslocalizado a manufatura dos EUA para o Oriente. Esse cenário pós-industrial é, também ele, uma característica da sobremodernidade de que Augé (2005) fala, agora um não-lugar invisibilizado, a outra das

susas faces. De certa forma representa-se aqui o lado de lá, ou o avesso dos não-lugares, na perspectiva da ideia hegemônica de progresso da sobremodernidade. São lugares de desolação, de ruminação e esquecimento que essa comunidade vive e com essa paisagem produziu o seu *ethos*. A autora explora o espaço subalterno criado por essas pessoas que desafiam as noções convencionais de hegemonia, da luta contra a autoridade, por via de uma cultura *nonsense* que desafia o mito *on the road* da América. Assim, a recusa de incorporação dessas comunidades em definir-se em função do sentido linear do progresso tecnológico americano permite extrair o poder da diferença marginal, uma marginalidade que não habita o receptáculo definido em função de um poder esmagador da sua possibilidade de existência (nessa atitude, a comunidade também recusa a educação, a ética do trabalho etc., conforme definida pelo pensamento hegemônico americano). Para o senso comum hegemônico americano, não passam de uns falhados, habitantes de um não-lugar que, afinal, encerram uma identidade capaz até de desafiar, na sua marginalidade e *nonsense*, esse senso comum. Ainda um outro breve exemplo parte do fato de uma amiga conhecida considerar um fetiche frequentar os restaurantes das estações de serviço (outro “não-lugar” para Augé). Esse fetiche, só por si, traduz um certo tipo de relação com o espaço, o lugar praticado de De Certeau (1998), que faz, com certeza, colocar conscientemente uma estação de serviço de uma autoestrada no seu habitat de significado, definindo-o como lugar no seu sentido antropológico para a sua identidade pessoal.

Como vemos, as paisagens desses aparentes não-lugares são, em parte, potencialmente socialmente construídas, podem ser um território rico em produção de identidade. E, neste sentido, parece mais coerente considerar esses aparentes não-lugares como “lugares”, podendo com isso ser o espaço de possíveis ilhas de significado com uma determinada significância cultural. Parece, portanto, difícil sedimentar os não-lugares no sentido que Marc Augé (2005) lhes dá, lugares sem significado, porque sem socialização na sua significação intrínseca, por isso, invisíveis de significado na história pessoal, ou mais ou menos irrelevantes para o habitat de significado de cada um. Eles podem estar “fora da história”, esconder identidades invisíveis ou invisibilizadas, mas a razão de o ser parece ser outra que não a de existir e não ser parte de uma sociedade orgânica.

Embora percebendo o que Augé quer dizer com os seus não-lugares, por se tratar de um conceito operatório formulado pela perspectiva ética, na sua definição, eles tomam facilmente uma existência exclusiva da sobremodernidade. Ainda assim, pode ser efêmera a sua adequação à realidade, pois, com o decorrer do tempo, podem assumir uma história na qual se

produzem identidades e, como tal, se transformem em lugares a explosão dessa potência que encerram. Basta aparecer uma etnografia que o justifique e, aí, o conceito é incapaz de ser operador de um modelo interpretativo e analítico de uma determinada cultura. Talvez seja mais heurístico, mais produtivo para a compreensão do sociocultural, considerar-se o não-lugar (e que coincide com alguns exemplos que Augé dá), como aquele que não se conecta, porque em zona ambígua, com a possibilidade de existência sociopolítica, que “está fora” mas que, ainda assim, contém a produção de habitats de significado singulares.

O estado de exceção como ponto de partida para redefinir o não-lugar

Para Giorgio Agamben (1998, 2000, 2005), o “estado de exceção” é um termo que designa, no seu sentido jurídico, a capacidade de se poder suspender os direitos constitucionais mais elementares (por meio das denominadas medidas excepcionais) aos cidadãos, se disso o sistema político depender, de forma a perdurar. O que Agamben (2005) descodifica é que o estado de exceção emana da própria gênese do Estado moderno, tendo sido inaugurado pela subversão à ordem estabelecida (1789, em França), resultando de um ato de resistência e de violência contra a lei soberana. Assim, como argumenta, o novo regime foi simultaneamente constituinte e constituído, um resíduo do poder soberano que permanece na democracia.

A declaração de “estado de sítio”, ou de emergência, é normalmente aplicada, segundo a Constituição, no caso de existirem ameaças externas (guerra, invasão, suspeitas de terrorismo etc.), ou para eliminar possíveis desordens internas (motins, insurreições, guerra civil), ou ainda como mecanismo de intervenção econômica, em momentos de crise ou catástrofe, justificando por essa via a aplicação das ditas medidas excepcionais. Por exemplo, ocorrem atualmente na democracia portuguesa uma profusão de medidas excepcionais de caráter econômico (corte dos rendimentos pelo aumento do imposto, corte de pensões e de apoios sociais), dada a crise da dívida soberana do país que conduziu ao resgate financeiro pela “Troika” (União Europeia, Banco Central Europeu e Fundo Monetário Internacional).

Como argumenta Agamben (2005), para qualquer democracia, o estado de exceção não é propriamente uma ditadura, mas um espaço desprovido de lei, uma zona de anomia que é, contudo, previsto pela própria lei e que guarda em si um artifício antidemocrático. É a suspensão da lei com vista à defesa da

própria lei; é um mecanismo essencialmente extrajurídico de proteção da ordem jurídica; uma suspensão provisória do regime democrático, com o objetivo de se salvar a própria democracia; a supressão dos direitos individuais como forma de garantir a cidadania; um instrumento de intervenção econômica no mercado para garantir a liberdade de mercado. Trata-se de uma força da lei num espaço de indefinição, diríamos, de produção de um não-lugar absoluto.

Agamben (1998, p. 27-28) parte da constatação de Walter Benjamin, para quem o estado de emergência não é a exceção, e sim a regra, em que o direito inclui no seu interior a possibilidade de vida por meio de uma suspensão:

A exceção é uma espécie de exclusão. É um caso particular que é excluído da norma geral. [...] A norma aplica-se à exceção desaplicando-se, retirando-se dela. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *captada fora* (*excipere*) e não simplesmente excluída. [...] Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e apenas deste modo, mantendo-se em relação com a exceção, se constitui como regra. A “força” particular da lei consiste nesta capacidade de se manter em relação com uma exterioridade. Chamamos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que só inclui algo através da exclusão. [Grifos do original]

Há um paradoxo, na medida em que a “*exceção é o que não pode ser incluído no todo a que pertence e não pode pertencer ao conjunto em que está desde sempre incluído*” (Agamben, 1998, p. 33. Grifos do original). Como entidade paradoxal, cria-se uma zona de indiferencião em que “dentro” e “fora” não se excluem um ao outro, diluem-se antes um no outro. A suspensão da norma não significa a sua abolição nem que essa zona de anomia que se estabelece não exista (ou não reclama existir) sem relação com a ordem jurídica (Agamben, 2005). O estado de exceção separa a norma da sua aplicação, introduzindo uma zona de anomia na lei, criando um espaço liminar, em ordem a tornar efetiva a regulação do real possível. O que está em causa é justamente a “força da lei” sem lei e, daí, veremos, a produção de um não-lugar.

A vida nua e o habitat de significado do não-lugar

Para Agamben (2005), o *homo sacer* é uma figura jurídica do direito romano arcaico que designa aquele

que pode ser morto impunemente, com interdição de sacrifício, um conceito limite da ordem social romana, uma pessoa que éposta fora da jurisdição humana sem passar para a divina, na sociedade de então. A palavra latina surge com ligação à categoria do tabu, removido da região do profano, sem especial referência a divindade, mas “sagrado” ou maldito e abominável, conforme as circunstâncias. Essa morte não é classificável nem como sacrifício, nem como homicídio, nem como execução de uma pena, nem como sacrilégio. Trata-se daquilo que Agamben designa de vida nua. A vida nua é a sujeição da vida a um poder de morte insacrificável e implica uma irreparável exposição à relação de exceção, uma relação de abandono. Assim, o *homo sacer*, ou a vida nua, é autenticamente política. Nomeia, aliás, a relação política originária, isto é, a vida que, na exclusão inclusiva, é o referente da decisão soberana.

A vida nua que reveste a ideia de *homo sacer* corresponde ao indivíduo que apresenta alguma característica peculiar (religião, etnia, classe, gênero, nacionalidade, comportamento social etc.), e essa característica fez com que perdesse os seus direitos de proteção do Estado, ou seja, a sua cidadania, e por isso é uma vida “matável” numa dupla exclusão. O banido não é simplesmente colocado para fora da lei, mas é abandonado por ela, e, paradoxalmente, é nessa situação de “abandono” que esses sujeitos se constituem, no limiar entre a vida e o direito, representam a vida colocada para fora da jurisdição humana. O não-lugar é o espaço das identidades invisibilizadas pela sociedade, mas que apenas são aparentemente invisíveis. Neste sentido, a vida nua é uma produção específica do poder que produz um não-lugar (mesmo que, sempre, na perspectiva do Estado, em nome da defesa geral da sociedade). Agamben chama a esse não-lugar de “campo”, remetendo obviamente aos campos de concentração, não-lugar extremado, como espaço da vida nua. Insistimos aqui na denominação não-lugar, de forma a não abdicar do termo homônimo para “campo” de Bourdieu.

A partir de Agamben (2000) projetamos o não-lugar como referente de uma localização deslocalizada, que corresponde a uma localização sem ordem, isto é, um espaço de exceção permanente. É um novo regulador oculto da inscrição da vida na ordem, ou o signo da inabilidade do sistema de funcionar sem se transformar numa máquina letal (p. 43). É necessário um esforço para ser capaz de transformar as dicotomias (da modernidade) em bipolaridades:

As oposições substanciais num campo de forças percorrida por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo [no sentido que Agamben lhe dá] contra lógica

da substância. Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos primeiros. (Agamben apud Costa, 2006, p. 132-133. Parênteses retos de minha autoria)

Esse ser banido que constitui a vida nua é ser posto fora da lei, de modo a que esta lhe é indiferente, ficando exposto a um risco limiar em que vida e direito, exterior e interior se confundem e, como tal, são espaços liminares. É uma vida “matável” (Agamben, 1998). O não-lugar, deste modo, é a materialização do estado de exceção e revela-nos também a operacionalidade da biopolítica dos Estados modernos em produzir espaços liminares entre a exclusão e a ausência.

O que ocorre (sobretudo, agora, nas democracias modernas) é que muito cedo se tornou tarde demais, como disse Marguerite Duras (2004) no seu romance autobiográfico *O Amante*. Para o que nos interessa, cedo, o sistema de expectativas que reproduz o valor da igualdade e de uma democratização do acesso, tornou-se tardio em se concretizar, e a esperança de uma mudança para essa via foi estéril. Suspendendo-se a norma, dá-se lugar à força da lei que se dissemelha, de seguida, em múltiplas micro-leis reprodutoras da relação de exceção, determinando uma exclusão tendencialmente normalizada e, no seu efeito, truncando as liberdades civis ou, para usar a metáfora de Agamben, despindo a vida. Há, por isso, uma matriz escondida da política em que vivemos e que o autor indica, mas que urge estudar as suas metamorfoses. Isto porque a declaração do estado de exceção é progressivamente substituída por uma generalização sem precedentes do paradigma da segurança como técnica normal do governo (Agamben, 2005, p. 14). Em nome da segurança, o paradigma do estado de exceção não encontra obstáculos à sua instauração, na medida em que não se enuncia, rompe o pacto entre Estado e cidadãos. Sujeita-os à sorte da sua privação de direitos em nome de uma necessidade exterior ao direito. Fá-lo eficazmente, não fosse o paradigma hegemônico do pensamento político pensar que o poder exerce-se mais eficazmente quanto mais os seus mecanismos são encobertos (como podemos perceber todos os dias no que está por trás das declarações dos políticos).

Elaborado pelo Estado precisamente quando os governos são instáveis, facilmente o poder executivo absorve o poder parlamentar (Agamben, 2005, p. 16). (Decretos-lei, “medidas provisórias”, “pare-

ceres”, tornam-se prática – regra – na resolução dos problemas de Estado que o executivo faz aprovar.) O parlamento limita-se a ratificar decretos emanados do executivo. Aparece, assim, um germe totalitário imanente à própria Constituição e à ação dos Estados modernos. Desta forma, há um *dégradé* que se produz nas democracias modernas, que vai da cidadania ativa até a vida nua, a vida matável, o supremo não-lugar (a morte), no qual os direitos constitucionais são feridos por uma relação de exceção por uma máquina que Agamben diz ser de des-subjectivação (apud Varcarme, 2004). Há, contudo, uma recodificação dessas identidades dissolvidas, habitantes do não-lugar e que Agamben chama de re-subjectivação – essa experiência diária de se aperfeiçoar contra um poder impessoal –, uma re-identificação desses sujeitos destruídos, anulados que estão da sua cidadania, como o mostra, por exemplo, a etnografia sobre os Apalaches do estudo de Kathleen Stewart.

Agamben (1998, 2000, 2005) sugere a identidade de refugiado, os prisioneiros de Guantánamo, os judeus e ciganos vítimas da eugenia do Terceiro Reich nos campos de concentração como elementos extremados da vida nua, habitantes do não-lugar. Podemos estender a lista, já num *dégradé*, aos imigrantes ilegais sem documentação, aos bairros degradados das minorias étnicas, aos “sem-abrigo”, aos desempregados sem emprego estável, aos infetados com o vírus da AIDS, aos toxicodependentes, à prostituição etc. Em parte, na sociedade atual, podemos capturar muito disso nas novas condições de existência, decorrentes das medidas excepcionais de combate à crise econômica, que emergem pela perda de direitos sociais (relativos ao trabalho, ao desemprego, ao acesso à saúde etc.).

Para dar um exemplo concreto da história portuguesa, a partir de uma investigação etnográfica realizada num contexto específico de um grupo de teatro universitário³, os estudantes do grupo envolvidos (com dezenas de outros), aprisionados pela polícia nas crises acadêmicas da década de 1960, no regime ditatorial do Estado Novo, ficaram presos por se oporem a um regime que não tolerava a contrariedade de defenderem uma Associação baseada em princípios democráticos. Para além dessa força coerciva da autoridade do tipo ditatorial, assim se constitui, por via da declaração de relações de exceção, de medidas excepcionais que pretendiam travar a resistência estudantil. A sujeição à vida nua desses estudantes, impedidos de ter voz e de praticar a sua cidadania num ambiente de censura, não se esgotou com as suas prisões, uma vez que lhes ficou reservado (à maioria dos homens) o ingresso na guerra colonial, um não-lugar por excelência.

3. Refiro-me à tese de doutoramento por mim desenvolvida em 2012: *A Política do Jogo Dramático. CITAC: Estudo de Caso de um Grupo de Teatro Universitário* [no prelo].

O não-lugar está, portanto, fora. É o espaço no qual “não se tem voz” e não tanto a impossibilidade de relacionamento. É o espaço onde essa falta de voz deve-se ao fato de não haver sistemas de legitimação que reconheçam essa voz (Spivak, 1994). O não-lugar é esse espaço profundamente político em que se é exposto ao limiar da esfera-limite da ação humana, que se mantém unicamente numa relação de exceção, em que se suspende a lei e se implica assim a vida nua, a ausência de cidadania (Agamben, 1998, p. 83). Embora se expresse topograficamente, o não-lugar deixa de ser topográfico e de se encarcerar no espaço da não-identidade. Pelo contrário, é onde se desenvolvem habitats de significado que configuram ilhas de significado capazes de compor comunidades, um território eminentemente identitário, cuja interpretação necessita apenas do atento jogo da variação das escalas de análise.

Definir o não-lugar como um espaço habitado invisibilizado contribui para uma heurística do conceito com vista à análise e interpretação da realidade sociocultural. O não-lugar torna-se um espaço político e performativo concreto, que urge etnografar. Desancorado do lugar topográfico, a sua operacionalidade como conceito expande-se. Da mesma forma que Augé (2005, p. 90) os conceitualiza, “os lugares e

os não-lugares emaranham-se, interpenetram-se” na vida social e, de certa forma, opõem-se, na medida em que os lugares são visíveis e os não-lugares, mais facilmente invisíveis ou invisibilizados. A invisibilidade dos não-lugares decorre do abandono que a lei, por via de uma relação de exceção, lhes reservou. É uma vida nua (Agamben, 1998), uma vida em que são suprimidos os direitos individuais, na qual não há possibilidade de cidadania; são vidas descartáveis, oprimidas, abandonadas, habitam o não-lugar, são vida matável. Invisível porque se trata de uma identidade sujeita a esse espaço que está na interseção entre o abandonado e aquilo que a “moralidade do senso comum” pode achar escabroso abordar, discutir, sequer olhar e admitir quando se confronta com ela. Por isso, o não-lugar é também tendencialmente invisibilizado. É uma identidade fora, ausente. Resta, portanto, dar voz a esses não-lugares da sobremodernidade e de toda a História, contribuindo para a sua legitimação existencial, para a sua visibilidade e, daí, se entrever e potenciar a sua possível emancipação e desenvolver uma história a contrapelo, a “história dos vencidos” de que fala Walter Benjamin (1996). Neste sentido, os não-lugares constituem igualmente um lugar antropológico por excelência.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O Poder Soberano e a Vida Nua*. Lisboa: Editorial Presença, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Means Without End: Notes on Politics*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio. *State of Exception*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005.
- AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*. Lisboa: 90º Editora, 2005.
- BATESON, Gregory. *Naven: Um Esboço dos Problemas Sugeridos por um Retrato Compósito*, Realizado a partir de Três Perspectivas, da Cultura de uma Tribo da Nova Guiné. Trad. Magda Lopes. S. Paulo: Editora da Universidade de S. Paulo, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge, 1992.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: A Busca por Segurança no Mundo Actual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre Literatura e História da Cultura. Obras Escolhidas*, v. I. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de uma Teoria da prática: Precedido de Três Estudos de Etnologia Cabilo*. Oeiras: Celta Editora, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *Habitus*. In: HILLIER, Jean; ROOKSBY, Emma (Eds.). *Habitus: A Sense of Place*. Hunts and Burlington: Ashgate Publishing, 2005. p. 43-50.
- COSTA, Flavia. Entrevista com Giorgio Agamben. *Revista do Departamento de Psicologia*, UFF, v. 18, n. 1, jan./jun., p. 131-136, 2006.
- DE CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 167-217.
- DURAS, Marguerite. *O Amante*. Lisboa: Difel, 2004.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana Press, 1993.
- HANNERZ, Ulf. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London/ New York: Routledge, 1996.
- LAVE, Jean; WENGER, Etienne. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi: Cambridge University Press, 2009 (1991).
- MILLER, Daniel. *Sociedades Muito Grandes e Muito Pequenas. Urgência da Teoria*. Fundação Calouste Gulbenkian: 50 anos, O Estado do Mundo. Lisboa: Tintadá-China, 2007. p. 109-141.
- SALGADO, Ricardo Seiça. Biografia como Habitat de Significado. *V-LUDO*, n.º 6 (Biografias), p. 40-42, 2001.
- SALGADO, Ricardo Seiça. O Lugar do Não-Lugar. In: MEDEIROS, Pedro. *Ausência: Paisagem Urbana e Social*.

Coimbra: Pedro Medeiros e Associação Existências, 2007. p. 4-5.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak? In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (Eds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994. p. 66-111.

STEWART, Kathleen. *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics on 'Other' America*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a Teoria na Prática. *RAP*, v. 40, n. 1, jan./fev., p. 27-55, 2006.

VACARME. "I am sure that you are more pessimistic than

I am...": An Interview with Giorgio Agamben. *Rethinking Marxism*, v. 16, n. 2, april, p. 115-124, 2004.

ZUKIN, Sharon. Postmodern Urban Landscapes: Mapping Culture and Power. In: LASH, Scott; FRIEDMAN, Jonathan (Eds.). *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1992. p. 221-247.

ZUKIN, Sharon. *The Cultures of Cities*. Oxford: Blackwell Publishers Inc, 1995.

Filmografía

RESNAIS, Alain. *Smoking/No Smoking*. Produção de Arena Films, Caméra One, France 2 Cinéma, 1993.

El hábitat de significado del no-lugar como el espacio político e performativo concreto

Resumen

La crítica al concepto de no-lugar parte de encontrarlo a ser estéril cuando la etnografía lo desmantela y lo declara como un lugar de identidad. Por lo tanto, se ensaya la posibilidad de lo no-lugar se conceptualizar como un lugar que requiere trabajo etnográfico. Con este fin, se propone la oposición entre el hábitat de significado y el hábitat de no-significación como la alternativa conceptual que deriva en parte de la formulación de un lugar antropológico y un no-lugar de Augé. Se argumenta que el no-lugar, mientras espacio político y performativo concreto, puede ser lo espacio vivido de los hábitats de significado que configuran realidades socio-culturales frágiles. Son realidades invisibles debido a las medidas jurídicas de las democracias que reproducen una relación de excepción (formulado por Agamben) y que son inmanentes de la precariedad que caracteriza a nuestra época. Se busca que el concepto sirve operativamente a todos los períodos históricos y en diversos contextos socioculturales.

Palabras clave: hábitat de significado, hábitat de no-significación, lugar antropológico, no-lugar, estado de excepción.

The habitat of meaning of non-place as a concrete political and performative space

Abstract

A critique of the concept of non-place starts from the assertion that it can be sterile when ethnography dismantles it and declares it to be an identitarian place. Thus, the possibility arises of the non-place being conceptualized as an anthropological place demanding ethnographic work. To do this, opposition between the habitat of meaning and non-significant habitat is proposed as an alternative concept which is partially derived from Augé's formulation of anthropological place and non-place. It is argued that the concept of non-place as concrete political and performative space, can be an experienced space of habitats of meaning, which form fragile socio-cultural realities. These realities are rendered invisible by legal measures of democracies which reproduce a relationship of exception (formulated by Agamben) and are intrinsic to the precariousness, characteristic of our time. It is expected that the concept would be operative for all historical eras and for various socio-cultural contexts.

Keywords: habitat of meaning, non-significant habitat, anthropological place, non-place, state of exception.

Data de recebimento do artigo: 30/05/2013

Data de aprovação do artigo: 16/05/2013