

A ANTROPOLOGIA DO ESPAÇO

O ESPAÇO CONSTRUÍDO E O COSMO-URBANISMO

JOSÉ A. ORTA*

A Architectura é o símbolo visível dos costumes de uma nação, dos seus gostos, das suas tendências; mais do que qualquer outra arte, talvez, ela deixa um traço durável do estado intelectual de um povo, da sua vitalidade, da sua energia e da sua decadência.

Violet Le Duc, 1872

INTRODUÇÃO

Já num pequeno artigo anterior esboçámos algumas reflexões sobre o significado que as estruturas simbólicas das diferentes sociedades humanas conferem ao espaço¹.

O espaço, como qualquer aspecto da realidade, é investido de sentido pelas sociedades humanas: desde o espaço projectado pelo homem, arquitectónico e urbano, até ao espaço natural.

Onde quer que o homem viva há cosmificação espacial, que consiste em introdução de ordem no Caos, em transformação do Caos em Cosmos. Tal fenómeno, relatado pelos mitos das origens, sublinha o sentido desta cosmificação que expressa, especificamente, a emergência do *Oikos*. "*Oikos* é uma palavra grega que literalmente significa «casa»², donde deriva, por extensão, o conceito de "ecosistema", isto é, *casa da vida* que é, naturalmente, a Terra. O conceito de *Oikos* corresponde, pois, à

* Docente na ESE de Beja

grande Casa Natural, física e viva, com a qual o homem estabelece relações, onde vive, donde depende³.

Esta relação vital com o espaço explica a sua profunda sacralização, a sua enraizada articulação com a organização simbólica do mundo que as sociedades se constroem. Ela traduz a necessidade que o homem tem de se munir de uma "ecologia da acção e das ideias" -segundo a expressão de Edgar Morin⁴-, isto é, de uma relação que traduza uma procura de harmonia/equilíbrio/articulação entre o pensamento e a realidade pensada. Eis como o mesmo autor explicita o problema: "há [...] uma unidade primordial nas fontes da organização da sociedade e nas da organização das ideias"; "segundo Dumezil, na organização tripartida do mundo divino [...] as ideias, crenças, símbolos e mitos são, não só potências e valores cognitivos, mas também forças de ligação/coesão sociais". E. Morin conclui em seguida que "tudo isto nos sugere que há um tronco comum indistinto entre conhecimento, cultura e sociedade"⁵.

Nesta ordem de ideias, é por isso que o homem quando ocupa um "território desconhecido, estrangeiro, desocupado" que "participa ainda da modalidade fluida e larvar do «Caos»", necessita, em primeiro lugar, de transformá-lo, pelo gesto da própria ocupação, "simbolicamente em

Cosmos mediante uma repetição ritual da Cosmogonia"⁶. Estamos a referir-nos, é claro, às cosmogonias tradicionais das sociedades arcaicas.

Na civilização industrial, o espaço não é necessariamente sacralizado. Nela, o espaço habitado-construído não está necessariamente associado a este simbolismo. Domina o sentido utilitarista marcado pelo economicismo da sociedade moderna. Contudo, grandes construções e grandes obras públicas são objecto de rituais inaugurais, cosmificadores, que marcam simbolicamente a ruptura com o Caos, que anunciam "o novo nascimento" consagrado através dessa espécie de baptismo profano que é a inauguração, fenómeno estruturante⁷ das relações sociais e, em particular, das relações políticas⁸. Os novos cosmificadores são agora os protagonistas do poder que reinvestiram os rituais profanos das roupagens simbólicas dos antigos rituais sagrados. Aliás, não raras vezes, as igrejas associam-se ao poder sacralizando esses rituais pela benção litúrgica, conferindo-lhes um significado mais profundo que reforça, ao mesmo tempo, os alicerces simbólicos do poder⁹.

Mas nós não vamos abordar as sociedades industriais. A nossa reflexão vai orientar-se para as sociedades tradicionais, onde domina uma representação mágico-religiosa do espaço.

1. Habitação e Urbanismo nas sociedades linhageiras

Neste capítulo vamos seguir de perto a sociedade Bororo a partir dos estudos realizados por Claude Lévi-Strauss¹⁰.

Os Bororo são um povo ameríndio, habitando em território Brasileiro, que conta actualmente com cerca de 600 indivíduos¹¹. Vivem no Vale do rio Araguaia no Estado do Mato Grosso.

Esta etnia tem uma organização política que assenta numa estrutura encimada "por um chefe supremo que goza de muita autoridade; com ele colaboram, como conselheiros, os chefes dos clãs. O cargo transmite-se por via hereditária no seio de um clã determinado¹². O seu poder é transmitido por linha materna, isto é, do tio materno para o filho da sua irmã¹³. Logo a seguir em linha hierárquica estão os chefes dos clãs a quem compete organizar "as expedições guerreiras e as operações defensivas [...] [e ainda] alimentar todos os rapazes jovens, em troca das peças que estes conseguem com a caça; [este chefe] adquire para si as mulheres que se capturam nas guerras"¹⁴. É ele que "indica a cada família as parcelas que pode cultivar, [que] que organiza os trabalhos comunais (a construção de uma casa, as expedições de caça e pesca, etc.) e [quem] medeia as disputas"¹⁵. Este homem apoia o seu poder

no conselho dos homens adultos que "sob a sua presidência, debate os assuntos que lhe submetem a exame e é o único órgão judicial reconhecido"¹⁶.

Os homens Bororo não usam vestuário, utilizando apenas um pequeno cone de palha que lhes tapa a extremidade do pénis. As mulheres vestem "uma tampa de algodão, impregnada de urucu, à volta de uma cinta rígida de casca, segurando uma fita de casca batida, mais flexível, que [passa] entre as coxas. O seu peito [é] atravessado por uma meada dupla de tiras de algodão, finamente entrançadas. Este traje [é] completado por pequenas tiras de algodão, apertadas em torno dos tornozelos, dos bicípedes e dos pulsos"¹⁷. Como adorno fundamental usam, para além das pinturas corporais, as penas das araras que domesticam"¹⁸.

1.1. A Aldeia Bororo

Lévi-Strauss realizou os seus trabalhos de campo na aldeia de Kejara, que continuava a ser, com as duas outras que compunham o grupo do rio Vermelho -Pobori e Jarudori- uma das últimas onde a acção dos Salesianos não tinha produzido um grande impacto¹⁹. Apesar disso, o curvilíneo, dominante na habitação tradicional, havia desaparecido. A planta das casas era rectangular, substituindo a forma oval, e ainda que os materiais

da cobertura e das paredes fossem idênticos -ramagens suportando um revestimento de palmas-, as duas partes eram distintas e o próprio telhado tinha dois declives, em vez de ser arredondado e de descer quase até ao solo"²⁰.

Contudo, a planta das aldeias Bororo conservava a forma circular, o que, aliás, parece ser típico de todas as tribos do grupo linguístico *gé*, que ocupam o planalto central brasileiro, entre os rios Araguaia e São Francisco²¹. No passado, quando a população das aldeias era demasiado numerosa, as palhotas agrupavam-se em vários círculos concêntricos.

Na aldeia de Kejara, a periferia do círculo é ocupada pelas palhotas de cada família e o centro por uma casa de grandes dimensões -a *baitemannageo*-, que é a casa onde "dormem os homens solteiros e onde a população masculina passa o dia, quando não está ocupada com a pesca e com a caça, ou ainda com alguma cerimónia pública no terreiro da dança"²². Para desempenhar estas múltiplas funções esta casa é de grandes dimensões, medindo cerca de vinte metros de comprimento por oito de largura. O seu acesso é interdito às mulheres.

Vista de cima -segundo observa Lévi-Strauss- faz lembrar uma roda de carro: ao eixo corresponde a casa dos homens; aos raios correspondem os caminhos que unem a *Baitemanna-*

geo às palhotas; a periferia é ocupada por estas últimas. Ao lado da casa dos homens fica o terreiro da dança.

A aldeia, que é tangente à margem esquerda do rio Vermelho, é dividida por um eixo que atravessa a casa dos homens ao meio. Este eixo desempenha uma função espacial particular: separa o grupo Cera (termo que significa fraco), que vive no norte da aldeia, do grupo Tugaré (termo que significa forte) que vive a sul.

Os Bororo são matrilineares e matrilocais: "as mulheres habitam e herdam as casas em que nasceram. No momento do seu casamento, um indígena atravessa, portanto, a clareira, franqueia o diâmetro ideal que separa as metades e vai morar no outro lado. A casa dos homens tempera esse desenraizamento, uma vez que a sua posição central ocupa território das duas metades. Mas as regras de residência explicam que a porta que dá para o território Cera se chama Tugaré e a que dá para o território Tugaré, porta Cera"²³.

1.2. Os Bororo: espaço, parentesco e simbólico

Mais atrás verificámos que as relações matrimoniais Bororo são de natureza exogâmica no que concerne às metades que constituem clãs autónomos.

A aldeia Bororo funciona como uma totalidade, ao mesmo tempo complementar, interdependente e contraditória. A organização do espaço reflecte estas características. A linha que divide a aldeia em duas metades funciona como eixo de repulsão dessas metades, garantindo assim, espacialmente e socialmente, a sua exclusão recíproca, o que assegura o princípio de exogamia e a perpetuação do tabu do incesto. Por outro lado, a *Baitemannageo* e o terreiro da dança - ambos atravessados por este mesmo eixo - são os locais de fusão, porque são compartilhados igualmente pelos dois clãs e se situam nos dois territórios. Estes dois espaços são os locais onde se realizam os contactos sociais generalizados do quotidiano, os rituais e as cerimónias simbólicas.

A divisão da aldeia em metades assegura o princípio da exogamia e, por isso, da complementaridade, da aliança e da interdependência. Mas reflecte também o princípio da contradição que se revela através de tensões sociais e, sobretudo, ao nível da arquitectura do simbólico, como veremos mais adiante.

O espaço Bororo está impregnado de um profundo simbolismo que traduz as suas relações sociais. Entre as metades existem hierarquias materiais e hierarquias simbólicas. Para este grupo étnico, Cera significa fraco e Tugaré significa forte, como já vimos. Mas esta relação fraco-

Cera/forte-Tugaré é apenas simbólica. No terreno das relações sociais existe, de facto, uma inversão. Ou melhor, as construções simbólicas produzem uma inversão das relações materiais. Ao nível das subtis assimetrias sociais, os Cera constituem a metade dominante e é entre eles que o chefe da aldeia é escolhido por via hereditária.

Uma análise da instância simbólica desnuda esta ambivalência relacional. Existem dois chefes de culto de importância primordial: Bari, o feiticeiro; Aroetwaraare, o mestre do caminho das almas. O Bari é uma personagem associal, é o intermediário entre a sociedade humana e as almas malfazejas individuais e cosmológicas, pode prever e até antecipar a doença e a morte²⁴. Ao contrário, o Aroetwaraare é uma espécie de curandeiro, de figura benfazeja. Este chefe de ritual trata e cura a doença, invoca os espíritos em benefício dos outros. É, por excelência, o oposto do Bari, a sua antítese.

Segundo Lévi-Strauss, numerosas indicações permitem argumentar sobre a origem imutável Tugaré, do Bari, e Cera, do Arietowaraare. A natureza de tais personagens pode ajudar-nos a concluir a dominância dos Cera. É ao seu grupo que pertence a figura ritual proeminente do bem. Da mesma forma, os mitos Bororo apresentam os heróis Tugarés como criadores e demiurgos, enquanto os

heróis Cera são pacificadores e ordenadores. Ora, para os povos primitivos os seus deuses são deuses ociosos. O "ser Supremo [que] criou o Mundo e o homem"; "cedo abandonou as suas criações retirando-se para o céu. Por vezes não terá mesmo acabado a criação". Esta teria sido "completada pelos Antepassados míticos, eles próprios também criados pelo Ser Supremo antes de se retirar para além das estrelas"²⁵. Os antepassados são, por isso, os deuses "activos", os mais importantes, os que são invocados no quotidiano para proteger, defender, dar sorte, curar. O Arietowaraare desempenha a função de médium entre os homens e os seus antepassados, enquanto o Bari invoca as forças caóticas malfazejas. O Arietowaraare é o xamã por excelência, defende a sociedade, pertence à metade Cera.

2. Regulatos e realezas: organização urbana dos Lovedu e dos Bemba.

2.1. A sociedade Lovedu

A sociedade Lovedu é um regulato povoando o norte do Transval, constituído a partir de um grupo que se escapou da tutela do Império Monomotapa em plenas convulsões internas no decorrer do século XVII e que, posteriormente, se foi miscigenando com os Sotos locais.

A rainha Lovedu, de quem depende em grande parte a ordem cósmica, assume simbolicamente o controle sobre a chuva, o que lhe assegura o estatuto cimeiro na pirâmide dos poderes político e simbólico²⁶. A ela se atribui o poder de transformar as nuvens em chuva, de mudar as estações do ano e de garantir, por isso, a regularidade dos ciclos naturais. A sua morte não só se repercute na desorganização social como ainda na desorganização das estações, o que torna a seca num mal inevitável²⁷.

Por reivindicar a sua descendência do grupo primitivo Karanga que fundou, nos finais do século XV, a dinastia Monomotapa, a linhagem real Lovedu podia, devido à herança do seu estatuto aristocrático, reivindicar também o controle simbólico da chuva, tal como acontecia na linhagem de onde se segmentou. Este estatuto simbólico dos aristocratas Lovedu sobre as forças naturais permitiu-lhes assegurar a sua supremacia sobre as populações locais.

Vejamos agora a organização do espaço construído e, em particular, a sua estrutura urbana: "a rainha habita na sua capital, um grande *kraal* de vinte e quatro palhotas" e "reina sobre cento e quarenta distritos de cerca de uma milha quadrada, com duzentos e cinquenta habitantes cada um, por onde se dispersam as linhagens do clã real". "O sistema é simples,

económico e eficaz. Não há necessidade de organização financeira, de funcionários especializados, de jurisdição administrativa, de oficiais ministeriais e de polícia"²⁸. Apesar desta ausência de forças físicas de coerção os tributos -que nesta sociedade são sobretudo a cerveja- não deixam de ser prestados.

"A integração no político de sentimentos nascidos dos laços de parentesco, laços de afecção, de cordialidade, de reciprocidade inspirou, sem dúvida, a sua força no seio da sociedade, onde, na vida quotidiana, não se distinguem nem classes socio-económicas, nem incitamento económico. O comércio é desprezado (...), não há competição no artesanato (...), não existe, pois, aspiração à riqueza, à acumulação de bens"²⁹.

A descrição que acabamos de fazer mostra-nos, com clareza, a ausência de estado entre os Lovedu. Por outro lado, o "grande *kraal*", capital onde a rainha habita, não pode ser muito maior do que as outras aldeias dos distritos onde, por cada milha quadrada, habitam cerca de 250 pessoas. Ora, segundo a mesma fonte, a capital oscila entre as 20 e as 80 palhotas, o que não permite ultrapassar largamente o número de habitantes das outras aldeias.

Nós inferimos, por isso, que o pagamento do tributo em cerveja seja prestado através do consentimento gerado pelo jogo de alianças matri-

moniais entre as outras linhagens e o clã aristocrático que se dispersa pelas aldeias.

2.2. A sociedade Bemba

Os Bemba constituem uma realeza. Trata-se de um grupo étnico que "ocupa um território no planalto situado entre os lagos Tanganica, a nordeste, do Niassa a leste, do Mwerou a noroeste, do Bangwelou a oeste"³⁰. Os Bemba são descendentes do ramo Louba do Zaire. Segundo a sua própria tradição oral, teriam alargado "o seu império até ao Congo e ao Tanganica", territórios por onde "os Citmoukoulou [o clã real dos Bemba - clã do totem crocodilo] nomeavam governadores entre os membros do clã real, que mantinham a ordem e cobravam o tributo em marfim, ferro, sal e sementes"³¹. O Citimoukoulou, "chefe supremo", rei, "dispõe livremente do exército e detém o monopólio das espingardas. Não hesita em mandar cruelmente mutilar os que o ofendem, que se riem dele, que seduzem as suas mulheres, que lesem os seus interesses"³². O monarca "tem a sua capital que funda com a sua entronização. Aí se encontram o seu palácio, os seus parentes, a sua corte de conselheiros e de cortesãos"³³.

Enquanto a estrutura de uma aldeia Bemba possui entre 30 e 50 palhotas, a capital está dividida entre

30 a 40 secções e conta com um número de palhotas situado entre as 1200 e as 1600. Esta cidade "é uma aglomeração magnífica e impressionante, é uma manifestação de poder e de glória, uma garantia de protecção e de segurança"³⁴.

2.3. *Estruturas sociais e estruturas espaciais nos regulatos e nas realzas*

Acabamos de ver que num chefado ou regulato africano, que não possuem ainda uma organização de estado desenvolvida, as diferenças entre a casa do chefe e as casas dos aldeãos são subtis. A aldeia do chefe nem por isso é significativamente maior. O espaço urbano mantém uma relação equilibrada com o espaço produtivo e com o meio ambiente em geral.

Constatamos que se trata de sociedades onde o tributo é colectado pelo chefe, mas onde a ausência de instituições de coerção pode justificar a suspensão deste mesmo tributo, nomeadamente perante a situação de calamidade alimentar provocada pelas secas. A reprodução dos privilégios económicos dos chefes não está, por isso, sempre garantida. Aliás, estes privilégios são limitados na sociedade linhageira e nos regulatos que parecem ser sociedades de transição para formas de sociedades com esta-

do. O chefe tribal ou o régulo, para conservarem o seu estatuto político, devem proceder à redistribuição dos bens acumulados, sem a qual perderiam a sua função por força do controle exterior próprio deste tipo de sociedades. Tal situação impede uma acumulação de riqueza que permitiria aprofundar o fosso social entre aristocratas e aldeãos, entre palhotas aristocráticas e palhotas aldeãs, entre a capital e as outras aldeias. Parece ser este o caso da sociedade Lovedu, embora aqui a importância da função simbólica da rainha (que na nossa terminologia é uma régula) assegure a reprodução das relações sociais, nomeadamente a prestação do tributo.

Ao contrário, a sociedade estatal edifica a vida urbana. A corte, tal como vimos no exemplo Bemba, é grande, alargada, compondo-se de um grupo de funcionários especializados, de conselheiros do rei, de ministros de culto, de guardas da corte e do rei, do exército do reino, etc. Pode acontecer que o palácio não seja muito diferente do que poderemos encontrar num chefado. Contudo, a diferença urbana existe: a capital de um estado é sempre maior que as aldeias; estrutural e funcionalmente são diferentes. A capital, numa realza, perde a relação ecológica com o meio, é obrigada a procurar os bens alimentares fora do seu espaço imediato, o que realiza através da cobrança de tributos. Aloja uma grande quantidade de funcionários ao serviço do estado, que não

participam, por isso, na produção directa dos meios de subsistência. Surgem ainda outros servidores de menor importância, pelo seu estatuto, mas vitais para o mantimento da aristocracia, pela sua função, que são os artesãos e os escravos da corte. Os primeiros produzem os bens de prestígio reservados tanto à aristocracia e às suas redes de aliança, como à exportação, controlada pelo poder, para a obtenção de bens de prestígio estrangeiros.

Do ponto de vista estrutural, a cidade constitui a carta geográfica da carta social. Cada estatuto social ocupa nela um lugar de acordo com a cosmologia. A cidade é assim uma espécie de totalidade cosmo-urbana: "a cidade africana é [...] o lugar das representações através das quais a sociedade e o poder se mostram e se comentam espectacularmente; os palácios são os cenários do poder, os mercados são os cenários das trocas e dos encontros; as casas são os cenários da vida quotidiana e das forças que a governam". As "construções são edificadas à medida do homem" porque "materia-lizam no espaço as relações sociais fundamentais, a ordem dos homens; elas atribuem aos sexos, às gerações, às unidades que resultam do parentesco, as suas localizações respectivas; exprimem os estatutos sociais; delimita os lugares de apropriação colectiva. O espaço habitado é -pode por assim dizer-se- uma descrição materializada da sociedade"³⁵. A

esta interacção entre espaço construído, simbólico e estruturas sociais em geral, designa Masudi Alabi Fassassi³⁶ pelo conceito de cosmo-arquitectura. Por extensão, nós utilizamos o mesmo raciocínio e a mesma terminologia no que diz respeito à organização espacial urbana, fenómeno que traduzimos pelo conceito de cosmo-urbanismo.

NOTAS:

- (1)- José A. Orta (1990). "Cosmogonias e Espaço - O relato das Origens". *Ler Educação*, nº3, Set-Dez/1990, pp.7-11.
- (2)- Bernardo Bernardi (1978). *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*. Lisboa: Ed. 70, p. 66.
- (3)- C. f. também a obra de Joël de Rosnay (1975), *Le macroscope -vers une vision globale*, Paris: Seuil, p. 22.
- (4)- Cf. Edgar Morin (s.d). *Ciência com Consciência*. Lisboa: Europa-América.
- (5)- Edgar Morin (1992). *O Método IV - As Ideias: sua Natureza, Vida, Habitat e Organização*. Lisboa: Europa-América.
- (6)- Mircea Eliade (s.d.). *O Sagrado e o Profano - A Essência das Religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, p. 45.
- (7)- Pierre Bourdieu define os sistemas simbólicos como sistemas estruturantes, porque através deles "o poder simbólico" que é "um poder de construção da realidade [...] tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social)". E acrescenta logo a seguir: "é enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conheci-

- mento que os «sistemas simbólicos» cumprem a sua função política de imposição ou de legitimação da dominação" [Pierre Bourdieu (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, p. 10 e p. 12].
- (8)- A obra de Marc Abélès (1990) [*Anthropologie de l'État*. Paris: Armand Colin] trata com acuidade a natureza simbólica -donde se pode destacar a importância dos rituais- do exercício do poder nas sociedades contemporâneas, privilegiando empiricamente a reflexão sobre a sociedade francesa.
- (9)- Max Abélès. *Op. cit.*, pp. 119-128.
- (10)-Claude Lévi-Strauss (1979). *Tristes Trópicos*. Lisboa: Ed. 70.
- (11)-Juan Frigolé Reixach (1988). *As Raças Humanas* (4 vols). Lisboa: Rosomnia Editores. Vol I, p. 324.
- (12)-*Ibid.*, p. 335.
- (13)-Claude Lévi-Strauss. *Op. Cit.*, p. 218.
- (14)-J. F. Reixach. *Op. Cit.*, p. 335.
- (15)-*Ibid.*, p. 335/6.
- (16)-*Ibid.*, p. 335.
- (17)-*Ibid.*, p. 212.
- (18)-*Ibid.*, p. 213.
- (19)-*Ibid.*, p. 213.
- (20)-*Ibid.*, pp. 210/211.
- (21)-*Ibid.*, p. 214.
- (22)-*Ibid.*, p. 213.
- (23)-*Ibid.*, pp. 215/6.
- (24)-*Ibid.*, p. 230.
- (25)-Mircea Eliade (1986). *Aspectos do Mito*. Lisboa: Ed. 70, p. 82.
- (26)-Roland Mousnier (1989). *Monarchies et royautés de la préhistoire à nos jours*. Paris: Perrin, p. 118.
- (27)-Suzanne Lallemand (1978). "Cosmologia, Cosmogonia". In Marc Augé (dir.). *A Construção do Mundo*. Lisboa: Ed. 70, p. 33.
- (28)-Roland Mousnier. *Op. cit.*, p. 119.
- (29)-*Ibid.*, p. 121.
- (30)-*Ibid.*, p. 123.
- (31)-*Ibid.*, *loc. cit.*
- (32)-*Ibid.*, p. 127.
- (33)-*Ibid.*, p. 125.
- (34)-*Ibid.*, *loc. cit.*
- (35)-Georges Balendier (1978), "Préface", in Masudi Alabi Fassassi. *L'architecture en Afrique Noire*. Paris: Maspero. Pp. 6-7.
- (36)-Masudi Alabi Fassassi. *Op. cit.*, p.p.161-162.