

EXCURSO SOBRE O PESSIMISMO CULTURAL DE MARC AUGÉ: OS 'NÃO-LUGARES'

Bruno Lamas

Filosoficamente 'não-lugar' é algo diferente de 'nenhum-lugar'. Nenhum-lugar remete-nos para o vazio absoluto, para a própria ausência de espaço; não-lugar remete-nos para determinadas propriedades perdidas, destruídas ou simplesmente nunca possuídas de um determinado lugar e não invalida a possibilidade de existência de outros tipos de lugares (Casey 1997: 344). As profundas transformações sócio-culturais e sócio-espaciais do último século fizeram, assim, do não-lugar um tema recorrente, tanto nas teorias sociais quanto nas disciplinas ligadas ao fenômenos espaciais.

O geógrafo Melvin Webber (1964) foi o primeiro autor a aplicar o termo no âmbito do seu estudo da 'non-place urban realm'. Webber contrariava a tendência sociológica dominante de exagerar a perda de comunidade e concentrar-se na cidades enquanto pretensos locais de anonimato impessoal, e tentava mostrar como as relações familiares e de amizade eram mantidas entre longas distâncias, através dos meios de transporte e comunicação, e como mesmo em grupos profissionais e outras organizações emergiam fenômenos próximos do que se entendia por comunidade. Nesta medida, Webber defendia que a proximidade espacial não era uma condição necessária ou decisiva para a constituição de uma comunidade mas sim a acessibilidade, fornecendo assim muitas das premissas para os actuais estudos das comunidades electrónicas. Para o nosso âmbito imediato é de menor interesse o facto do conceito de comunidade em Webber ser passível de muitas críticas¹; importa no entanto considerar que o termo 'não-lugar' possui aqui uma conotação positiva assumida, é entendido como especificamente urbano, relevante para investigações sociológicas, e onde a proximidade/distância espacial merece cuidada atenção.

Com Marc Augé (2005) a noção de 'não-lugar' generalizou-se e adquiriu uma acepção claramente negativa, apresentando-se como um conceito antropologicamente in-formado e como a categoria central no que o autor designou a *sobremodernidade*. Uma vez que o conceito de Augé tem desempenhado um papel importante nos debates recentes do planeamento urbano, aprofundaremos as suas teses nos momentos considerados essenciais para a sua delimitação. O ponto

¹ C.f. Calhoun (1998).

de partida de Augé é o de um questionamento da antropologia, “que foi sempre uma antropologia do aqui e agora” (Augé, idem: 11), face aos novos fenómenos da cultura da sobremodernidade e que têm no *excesso* a sua “modalidade essencial” (Augé, idem: 29), nomeadamente, nas figuras de excesso de tempo – ligado à superabundância de acontecimentos –, excesso de espaço – nas mudanças de escala da vida social, nas espectaculares acelerações dos meios de transporte e na multiplicação de referências, tanto sob a forma de imagens como das referências imaginárias –, e no excesso de individualismo, ligado à emergência de um individualismo das referências e dos modos de proceder que tornam, segundo ele, “a produção individual de sentido (...) mais necessária do que nunca” (Augé, idem: 35). É deste modo que Augé chega à tese de que as “condições de realização de uma antropologia da contemporaneidade deve ser deslocada do método para o objecto” (Augé, idem: 37).

Embora retendo as 3 figuras de excesso, Augé concentra-se no excesso de espaço cujas dificuldades para a investigação antropológica considera serem particularmente estimulantes (Augé, idem: 33). Neste âmbito, a noção de lugar antropológico, ou seja, o lugar enquanto constructo da antropologia (pelo menos desde Mauss), é submetida a uma crítica epistemológica em que se aponta, por um lado, a ilusão dos etnólogos acerca da vida social dos indígenas enquanto mundo fechado e claramente definido no espaço, sendo que é o etnólogo, em larga medida, que traz em si essas imagens e a necessidade delas (Augé, idem: 50); por outro lado, deve-se ter em consideração que os próprios indígenas, muitas vezes, reproduzem ideologicamente uma marca social do solo que vai ao encontro da “tentação intelectual” da tradição etnológica². Augé, no entanto, está disposto a reconhecer “a parte da realidade subjacente à fantasia indígena e à ilusão etnológica: a organização e a constituição de lugares são, no interior de um mesmo grupo social, uma das paradas em jogo e uma das modalidades das práticas colectivas e individuais” (Augé, idem: 46). Assim, o lugar antropológico é “simultaneamente princípio de sentido para os que o habitam e princípio de inteligibilidade para aquele que observa” (Augé, id., *ibid.*).

Segundo o autor, o lugar antropológico é caracterizado por três aspectos fundamentais: é identitário, relacional e histórico. Em termos geométricos, os elementos que o compõem são a linha, a intersecção das linhas e o ponto de intersecção destas, os quais, traduzidos para o espaço social quotidiano, significam

² Esta ideia já havia sido parcialmente avançada por Lévi-Strauss em 1953 no âmbito do seu estudo sobre os bororos quando afirmava que “o plano da aldeia bororo não exprime a verdadeira estrutura social, mas um modelo presente na consciência indígena, apesar de ser de natureza ilusória e de contradizer os factos” (ap. Silvano 2001: 18).

os itinerários, as intersecções e os centros; a estes Augé adiciona posteriormente a dimensão histórica com o conceito de monumento.

Definido o lugar antropológico, Augé avança então para o conceito de não-lugar o qual “não pode definir-se nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico” (Augé, idem: 67). De acordo com Augé, os não-lugares materializam-se tanto nas instalações necessárias à circulação acelerada das pessoas e dos bens – vias rápidas, nós de acesso, aeroportos, gares, etc. – como nos próprios meios de transporte – aviões, comboios, autocarros, etc. –, nos grandes centros comerciais, nas grandes cadeias de hotéis, nos parques de recreio, nas grandes superfícies de distribuição logística e nos campos de refugiados. Nesta medida, o espaço do viajante é o arquétipo do não-lugar; por isso, Augé concentra-se no que é, no seu entender, a forma de mediação específica dos não-lugares: os textos e as mensagens prescritivas e informativas aí presentes que parecem garantir que os indivíduos não interajam uns com os outros; o que ele chamou “contratualidade solitária”.

Múltiplas considerações críticas poder-se-iam levantar sobre a estratégia de apresentação de Augé sobre os não-lugares, nomeadamente a respeito do estilo, do seu discurso semi-autobiográfico onde a literatura e a antropologia se entrecruzam numa prosa de tom pessimista, a que não é estranha uma certa experiência francesa de desenvolvimento das ciências sociais a partir da década de 70. No entanto, é a sua estratégia metodológica que revela alguns problemas decisivos para o seu diagnóstico do espaço urbano contemporâneo e para o desenvolvimento da categoria não-lugar.

Em primeiro lugar, devemos ter em consideração que Augé realiza um esforço claramente inadequado para manter uma pretensa superioridade da antropologia em relação às outras ciências sociais, nomeadamente a história. Mas esta distinção é maioritariamente levada a cabo através de argumentos sobre as actividades dos historiadores em geral (sem qualquer referências às posturas no interior da disciplina) e os antropólogos, ou seja, sobre determinadas práticas investigação e não através de uma crítica das categorias epistemológicas de ambas as disciplinas e de uma forma de as superar. Como ele próprio nos diz, temos de “prestar atenção às mudanças que afectaram as grandes categorias através das quais os homens pensam a sua identidade e as suas relações recíprocas” (Augé, idem: 37). Numa das poucas vezes em que a distinção é tentada epistemologicamente, Augé diz-nos que:

A investigação antropológica trata no presente da questão do outro. A questão do outro não é um tema com que ocasionalmente depare; é o seu único objecto intelectual, a partir do qual se deixam definir diferentes campos de investigação. Trata-o no presente, o que o basta para

distinguir da história. E trata-o simultaneamente em vários sentidos, o que a distingue das outras ciências sociais (Augé, idem: 19).

Não se consegue compreender em que medida tratar o tema do outro no presente é uma condição suficiente para distinguir a antropologia da história. Para isso Augé necessita de realizar uma separação ontológica entre passado e presente, como se a ideia do Outro não contemplasse já uma ideia sobre o seu passado. No fim, para fundamentar a antropologia e manter à distância as restantes ciências sociais, Augé ontologiza as próprias diferenças; assim a antropologia “trata de todos os outros” (Augé, idem: 20): o outro exótico, o outro dos outros, o outro social, o outro íntimo, etc. A “hereditariedade, a herança, a filiação, a semelhança, a influência são outras tantas categorias através das quais se torna possível apreender uma alteridade complementar e, mais ainda, constitutiva de toda a individualidade” (id., ibid.). Augé considera assim uma construção invariante da alteridade sem qualquer atenção à sua especificidade histórica; aliás Augé afirma que o objecto intelectual da antropologia é a própria “capacidade de generalização do etnólogo” (Augé, idem: 16).

Decisivamente esta “capacidade de generalização” que Augé exige da antropologia revela-se problemática para a conceptualização histórica da sobremodernidade e da novidade dos seus fenómenos. Esta é a segunda fraqueza da conceptualização de Augé: por um lado, Augé parece referir-se ao indígenas em geral e indistintamente e, assim, nunca são reflectidas as condições necessárias para a constituição dos lugares antropológicos nos povos nómadas, fenómeno de enorme relevância antropológica e que, *ab initio*, põe em causa a sua tese do espaço do viajante enquanto arquétipo do não-lugar; por outro lado, o modo como a sobremodernidade se relaciona com a modernidade parece restringir-se à dimensão quantitativa da aceleração histórica, das mudanças de escala espacial e do individualismo emergente³: “o que é novo não é que o mundo não tenha, ou tenha pouco, ou menos, sentido, é antes que experimentamos explícita e intensamente a necessidade quotidiana de lhe dar um: dar um sentido ao mundo, e não a certa aldeia ou a certa linhagem. Esta necessidade de dar um sentido ao presente, senão ao passado, é a contrapartida da superabundância de acontecimentos que corresponde a uma situação que poderíamos dizer de “sobremodernidade”, a fim de darmos conta da sua modalidade essencial: o

³ “Da sobremodernidade, poderíamos dizer que é a face de uma moeda da qual a pós-modernidade nos apresenta apenas o reverso – o positivo de um negativo” (Augé, idem: 29).

excesso" (Augé, idem: 28-29)⁴. Augé descarta a hipótese da perda de sentido se relacionar constitutivamente com a sua necessidade quotidiana explícita e intensa – tal como apontado no diagnóstico weberiano da modernidade –, tratando os dois fenómenos como se fossem mutuamente exclusivos e privilegiando a quantidade dos acontecimentos contemporâneos e não a qualidade e o significado desses acontecimentos.⁵

Esta sobrevalorização dos aspectos quantitativos sobre os qualitativos, consequentemente torna confusa a compreensão da sobremodernidade e os seus não-lugares: Augé diz-nos que "a sobremodernidade é uma produtora de não-lugares" (Augé, idem: 67), mas os espaços que o autor classifica como tal – vias rápidas, nós de acesso, aeroportos, gares, aviões, comboios, autocarros, etc. – são um produto da modernidade e desenvolveram-se no seu interior. Irreflectidamente, Augé apresenta esta aporia em diversos momentos da sua obra: a sobremodernidade "propõe ao antropólogo como aos demais um *objecto novo* cujas *dimensões inéditas* convém que meçamos antes de nos perguntarmos de que olhar poderá ele relevar" (Augé, idem: 67-68, itálico nosso) – não é claro em que medida um objecto novo possui dimensões inéditas, visto que estas pressupõem já a sua existência; noutra circunstância refere que "frequentar um não-lugar, *hoje*, é ocasião de uma experiência sem verdadeiros precedentes históricos de individualidade solitária e de mediação não humana" (Augé, idem: 98, itálico nosso) – aqui, o não-lugar parece possuir já um passado e a novidade residir então no actual modo solitário de o experimentar e frequentar; e num terceiro momento, justamente a propósito da solidão sobremoderna, Augé refere que é a forma moderna de solidão "mas desta feita de modo sistemático, generalizado e prosaico" (Augé, idem: 79). Estas afirmações, por um lado, denunciam uma pré-existência histórica dos não-lugares, produzidos por uma modernidade que fica em Augé, deste modo, claramente sub-teorizada⁶; por outro lado, e relacionado com este ponto, se a sobremodernidade se caracteriza pela simples "multiplicação" (Augé, idem: 33) de não-lugares modernos, com uma significativa "força de atracção"

⁴ O "excesso" apenas pode emergir como causa e critério explicativo se a ele estiver associado um padrão de normalidade, que em Augé permanece ausente. O mesmo não se passa com Simmel que tentou estudar fenómenos semelhantes do ponto de vista psico-social.

⁵ O que o leva a dizer que "é a superabundância dos acontecimentos que constitui problema, e não tanto os horrores do século XX (inéditos pela sua extensão, mas tornados possíveis pela tecnologia" (Augé, idem: 27-28).

⁶ Por exemplo: Augé não faz qualquer referência aos *portos*, os quais desempenharam um papel fundamental no desenrolar da modernização cultural capitalista (Meyer 1999) e, mais significativamente, às *fábricas*, sobretudo desde o fordismo, onde vários aspectos da opressão difusa que Augé aponta se encontravam instituídos (Biernacki 1995).

(Augé, idem: 98), que os indivíduos frequentam sistematicamente numa experiência crua de solidão, então Augé não parece avançar muito para além do diagnóstico de Simmel no início do século XX⁷, quando muitos não-lugares, segundo a classificação de Augé, nem tinha sido “inventados”⁸.

Este problema remete-nos assim para a terceira crítica que diz respeito ao modo como Augé lida com o problema da subjectividade e objectividade dos não-lugares. Embora pareça reconhecer que os não-lugares (e os lugares antropológicos) possuam simultaneamente uma natureza subjectiva e objectiva, entre os indivíduos e o espaço, Augé deixa a sua relação teoricamente ambígua, uma ambiguidade que aliás ele reconhece no interior da antropologia na conceptualização do lugares antropológico (Augé, idem: 49) e, no entanto, não supera. A propósito deste ele diz-nos que:

não é senão a ideia, *parcialmente materializada*, que aqueles que o habitam fazem da sua relação com o território, com os que lhe são próximos e com os outros. Esta ideia pode ser parcial ou mitificada. Varia com a situação e o ponto de vista que cada um ocupa. Pouco importa: propõe e impõe uma série de pontos de referência que não são sem dúvida os da harmonia selvagem ou do paraíso perdido, mas cuja ausência, quando desaparecem, não se deixa preencher comodamente (Augé, idem: 49-50, itálico nosso).

Ora, isto significa que o lugar (antropológico) é uma noção subjectiva, parcialmente objectivada e de origem social; no entanto, não nos diz sobre o modo e o grau em que o espaço (socialmente objectivado) participa na constituição dessa noção, uma vez que os “pontos de referência” não parecem ser tratados como conteúdos materiais⁹. O mesmo já não se passa com o seu conceito de não-lugar, onde, segundo Augé, o espaço desempenha um papel decisivo para as relações sociais e até surge como constitutivo da própria identidade, mas também aqui os argumentos para esta tese são pouco claros. Augé diz-nos que a sobremodernidade

⁷ Cujá inspiração, aliás, Augé nunca reconhece.

⁸ Talvez por este motivo Augé tenha mais recentemente avançado com concretizações mais restritas do conceito de não-lugar, enquanto espaços resultantes do neo-liberalismo das últimas décadas: “campos de refugiados, campos de trânsito, grandes espaços antes concebidos para a promoção do mundo operário e tornados insensivelmente o espaço residual onde se encontram os sem abrigo e sem emprego de origens diversas” (ap. Silvano 2001: 82). Ou seja, o conceito perde parte do pessimismo culturalista e ganha em profundidade social e especificidade histórica do capitalismo global.

⁹ De facto, Augé parece “jogar” com metáforas de relevância simultaneamente espacial e social que fundamentalmente impedem uma leitura unívoca das suas teses sobre a relação entre espaço e sociedade: ‘ponto de vista que cada um ocupa’, ‘ponto de referência’, ‘paraíso perdido’. Faz-se igualmente notar que, aqui, os lugares antropológicos aparentemente são ameaçados pela perda de sentido e não pela sua multiplicação e individualização, como Augé sugere para a origem dos não-lugares.

“impõe às consciências individuais experiências e provações muito novas de solidão, *directamente* ligadas ao aparecimento e à proliferação de não-lugares” (Augé, idem: 79, itálico nosso). O termo ‘directamente’ deixa em suspenso se se trata de uma simples correlação histórica ou de uma explicação causal, o que o aproximaria do determinismo espacial. Mas noutros momentos Augé é mais claro:

Enquanto era a identidade de uns e outros que fazia o “lugar antropológico”, através das convivências da linguagem, dos pontos de referência da paisagem, das regras não formuladas do saber-viver, é o não-lugar que cria a identidade partilhada dos passageiros, da clientela ou dos condutores de domingo (...). O espaço do não-lugar não cria nem identidade singular, nem relação, mas solidão e semelhança (Augé, idem: 85, 87).

Ou seja, as identidades criam os lugares antropológicos mas, na sobremodernidade, são os não-lugares que criam a identidade¹⁰. No entanto, Augé não atribui às formas geométricas do espaço um papel relevante, como faz para o lugar antropológico, mas às funções desempenhadas pelos e nos não-lugares.

Vê-se bem que por ‘não lugar’ designamos duas realidades complementares mas distintas: espaços constituídos em relação com certos fins (transporte, trânsito, comércio, tempos livres), e a *relação* que os indivíduos mantêm com esses espaços (Augé, idem: 79, itálico nosso).

Faz-se notar, por um lado, que Augé não aborda a problemática da atribuição de fins aos espaços (o que o aproximaria do pessimismo da Escola de Frankfurt) mas apenas de certos fins específicos; por outro lado, o autor não se refere aqui às relações sociais que se desenrolam *nos não-lugares* (como faz para os lugares antropológicos) mas a *uma única relação performativa que sujeitos em si já separados mantêm com os não-lugares*; fá-lo como se ela própria não fosse já uma relação social historicamente específica, mas a própria ausência de relações sociais¹¹. Lida atentamente a sua definição, verifica-se que a sua segunda realidade, supostamente distinta, já pressupõe a existência dos não-lugares, não como contexto e produto simultâneo de relações sociais mas como objecto individual de utilização instrumental. Se Augé tivesse aprofundado o tipo de relações sociais desenroladas *nos não-lugares* (e não com os não-lugares) teria de, por um lado, mostrar de que modo estas são fundamentalmente diferentes dos outros espaços da sobremodernidade e, por outro, realizar uma maior diferenciação

¹⁰ Deste modo Augé parece equacionar que a objectividade e a subjectividade possam desempenhar parcelas diferentes e historicamente variáveis na constituição da vida social, o que contradiz os seus pressupostos transhistóricos.

¹¹ “As teorias sociológicas do sentido enfatizam que o sentido surge da interacção social (...) A ausência (aparente) de sentido, no entanto, não implica a ausência de interacção social” (Barbalet 1999: 641).

dos próprios não-lugares, uma vez que a experiência social de um passageiro de autocarro, de um comboio ou de um consumidor numa grande superfície são, não só diferentes entre si, mas essencialmente diferentes da experiência de um condutor de automóvel na auto-estrada ou de um passageiro no avião; focalizando o aspecto instrumental dos não-lugares poupa-o dessa tarefa crítica. E embora Augé reconheça em seguida que os não-lugares “mediatizam *todo um conjunto de relações* de si próprio [do indivíduo] consigo e com os outros que só indirectamente têm a ver com os seus fins” (Augé, idem: 80, itálico nosso), não as identifica nem caracteriza face às novas formas de individualismo e solidão que, assim, parecem derivar totalmente de exigências técnicas inerentes aos próprios não-lugares.

Sintomaticamente, Augé é forçado no desenvolvimento do seu raciocínio a refugiar-se no ‘texto’, mais concretamente na “invasão do espaço pelo texto” (Augé, idem: 84)¹², que surge assim como uma espécie de “instruções de uso” (Augé, idem: 81) dos não-lugares, uma norma técnica, e não como uma relação social entre pessoas mediatizada por textos. Isto acontece porque o sujeito da leitura é axiomáticamente individual, o que facilita o objectivo de Augé de explicar a constituição do individualismo e da solidão apenas com categorias culturais.

Todas as interpelações que emanam das nossas estradas, dos nossos centros comerciais ou das vanguardas do sistema bancário na esquina das nossas ruas visam simultânea, indiferentemente, cada um de nós (...), qualquer de nós: fabricam o ‘homem médio’, definido como utilizador do sistema viário, comercial ou bancário. Fabricam-no e eventualmente individualizam-no (Augé, idem: 84-85).

O ‘texto’ revela-se assim o ‘chapéu-de-chuva’ teórico onde finalmente cabem todos os não-lugares, e que afinal parece ser mais decisivo para a solidão sobremoderna do que as suas características espaciais. A consequência fundamental é que o autor é incapaz de diferenciar criticamente os textos dos contextos, uma vez que pura e simplesmente não se pode nivelar textos informativos de auto-estradas e aeroportos com textos publicitários de um centro comercial, de bancos ou de uma cadeia de hotéis. Augé privilegia a *leitura de textos* sobre as *práticas de sentido*, descurando um hiato intransponível: a leitura dos textos dos não-lugares não fornece imediatamente motivos para a acção social.

Alguns autores desenvolveram estudos empíricos críticos do conceito de não-lugar de Augé, sobretudo numa tentativa de corrigir o seu pessimismo. Merriman (2004) tentou ilustrar que o modo como Augé aborda os espaços que

¹² Esta é estratégia metodológica preferencial do pós-estruturalismo (com reconhecidas origens na antropologia cultural francesa), sobretudo de Derrida. Augé significativamente não a utiliza na sua definição do lugar antropológico, nem mesmo para referir a sua eventual não-aplicabilidade.

classifica como não-lugares é parcial uma vez que não dá conta das histórias e geografias complexas desses espaços contemporâneos que mudam ao longo do tempo e são ocupados e frequentados pelas pessoas de múltiplas formas. O autor parte do estudo da via rápida inglesa M1, cuja história analisa desde o seu projecto em meados dos anos de 1950 até à actualidade em que faz parte da mobilidade quotidiana de milhares de pessoas. Merriman defende que Augé se limitou a estudar os aspectos superficiais de frequentar os não-lugares e que uma compreensão mais adequada necessita de aprofundar as redes sociotécnicas desses espaços (e.g.: uma via rápida): os engenheiros, os condutores, os empregados de áreas de serviço, os clientes, etc. podendo estudar à distância tudo aquilo que Augé fez *in situ*.

Deste modo, Merriman observou um conjunto de situações: como o desenvolvimento da M1 gerou contestação e expectativa no final dos anos 50; como os anos 60 foram marcados pelo uso das áreas de serviço como pontos de encontro juvenil, fenómeno que se prolonga até aos dias de hoje; como a M1 se tornou tema literário e mediático nas décadas de 70 a 90; e como alguns acontecimentos da história recente de Inglaterra tiveram a via rápida como cenário, alterando o seu significado em determinados locais. São, segundo Merriman, todo um conjunto de fenómenos que ilustram bem a capacidade destes espaços fornecerem múltiplos significados e que os sentimentos de solidão e isolamento social descritos por Augé “são tão prováveis de acontecer na nossa casa, aldeia ou local de trabalho” e que, neste sentido, “não existe qualquer necessidade de delinear uma nova espécie de lugar – como por exemplo, não-lugar” (Merriman 2004: 162)

Devemos ter em consideração que os objectivos de Augé e Merriman são fundamentalmente diferentes: Augé pretende lançar as bases para uma etnologia da solidão, questionando-se sobre o papel de determinados espaços nessa solidão; Merriman pretende ilustrar a complexidade social do desenvolvimento histórico e uso quotidiano desses espaços. As consequências são evidentes: Augé expressa uma preocupação com um conteúdo psico-social específico, a solidão, para a qual desenvolve uma tentativa epistemologicamente precária de averiguar em termos espaciais uma possível explicação. Explicação, ou simples implicação, não parece ser relevante para Merriman na sua investigação histórica, limitando-se a descrever um processo histórico e social mas sem se questionar sobre o ‘porquê’ desses acontecimentos e, mais significativamente, não parece ter em consideração em que medida podia ter sido de outro modo. Neste sentido, *limita-se a listar e descrever as conexões do fenómeno, ao mesmo tempo que confunde a sua complexidade*

*social com a inexistência de isolamento social*¹³: de modo algum Merriman pode induzir, com a sua metodologia formalista e fenomenologicamente reduzida, que a complexidade da construção e experiência diária dos não-lugares significam já que estes não participam, seja de que forma for, em algo a que se possa chamar solidão.

Bibliografia

- Augé, Marc ([1992] 2005), *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*: 90 Graus Editora.
- Barbalet, J.M. (1999), "Boredom and Social Meaning", *British Journal of Sociology* 50 (4):631-646.
- Biernacki, Richard (1995), *The Fabrication of Labour. Germany and Britain, 1640-1914*. Berkeley: University of California Press.
- Calhoun, Craig (1998), "Community without Propinquity Revisited: Communication Technology and the Transformation of the Urban Public Sphere", *Sociological Inquiry* 68 (3):373-397.
- Casey, Edward S. (1997), *The Fate of Place: a Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- Merriman, Peter (2004), "Driving Places. Marc Augé, Non-Places, and the Geographies of England's M1 Motorway", *Theory, Culture and Society* 21 (4/5):145-167.
- Meyer, Han (1999), *City and Port. Transformation of Port Cities. London, Barcelona, New York, Rotterdam*. Utrecht: International Books.
- Silvano, Filomena (2001), *Antropologia do Espaço: uma introdução*. Oeiras: Celta Editora.
- Webber, Melvin (1964), "The Non-Place Urban Realm", in Stephen Graham (ed.) *The Cybercities Reader*, London: Routledge, 50-52.

¹³ O pressuposto fundamental em Merriman parece ser que o isolamento social e a solidão são fenómenos simples e a-espaciais.