

# entretextos

10 SINAIS DOS TEMPOS NO ESPAÇO E NO  
CORPO...

Maria Clara Magalhães Marta

Fevereiro de 2010

UNIVERSIDADE LUSÓFONA  
| Instituto de Ciências da Educação



**Maria Clara Magalhães Marta**

Universidade Aberta

## **Resumo**

# **SINAIS DOS TEMPOS NO ESPAÇO E NO CORPO OU A CONDIÇÃO PROGRESSIVAMENTE FRAGMENTÁRIA DA IDENTIDADE**

A partir de uma perspectiva diacrónica, incontornavelmente inacabada, dada a profusão conceptual, ao longo dos tempos e face aos limites definidos para a presente reflexão, este escrito aborda questões ligadas às representações do espaço e do corpo, no âmbito da construção da identidade. Neste contexto, procurou-se aferir incidências, dinâmicas e evoluções no tratamento das categorias do espaço e do corpo, por forma a obter um entendimento clarificador nestes domínios, designadamente em relação a processos de reestruturação afectiva e intelectual da personalidade nos sujeitos da pós-modernidade, que lidam com um quotidiano cada vez mais disperso de referências.

**Palavras-chave:** espacialidade; temporalidade; deslocalização; mobilidade; colocação.

## **Abstract**

Following a diachronic perspective, always unfinished, due to the large series of concepts, as time goes by, and also because of rules for this type of insight, this work approaches questions related to space and body representations, in what the construction of identity is concerned. In this context, we tried to clarify angles of incidence, dynamics and evolutions in these domains, namely those related to personality affective and intellectual restructuring in post-modern people, who deal with a daily life growingly scattered of references.

**Key words:** spatiality; temporality; displacement; mobility; placement.

## Introdução

As sociedades em geral estão dependentes de sistemas de exclusão e de categorização, nos quais todos participamos ao longo dos tempos, e definem-se, antes de mais, por aquilo que não incluem. Afinal, conforme refere Georg Simmel, a existência do ser humano depende de diferenças, ou seja, do estímulo constituído a partir do que diverge entre as sensações do momento e as precedentes. Se, no plano da conceptualização espacial, verificamos que ela reflecte o valor das oposições na estruturação do pensamento ocidental, no âmbito da conceptualização do corpo, a tendência para a polarização constituiu-se igualmente sistematização dominante. Basta recordarmos a Antiga Grécia, onde a valorização do corpo aparece alicerçada no dualismo do género masculino/feminino; ou a polarização corpo/espírito de inspiração aristotélica, designadamente nos *Analitici Primi*, onde a natureza do homem é avaliada com base na estrutura corpórea que remete para as características espirituais, sendo o rosto o espelho da alma.

Todavia, tal como na conceptualização do espaço também em relação ao corpo, a marcação da diferença através da fixação de significados numa ordem estabelecida com base na dualidade acabava por não abranger a existência do heterógeno e do híbrido. As perspectivas definidoras foram-se igualmente transfigurando e despolarizando à medida que as conjunturas afirmativas da impossibilidade de uma conceptualização totalizante do corpo foram marcando as circunstâncias diversas dos olhares perscrutadores.

Descartes referiu-se à alma e ao corpo como instâncias inteiramente distintas, valorizando a primeira como aquela que nos distingue dos animais, em detrimento do corpo conceptualizado de forma mecanicista, designadamente quando explica com detalhe os movimentos do coração:

Examinando as funções que, conseqüentemente, podiam estar neste corpo, encontrava exactamente todas as que em nós podem existir sem que o pensem e sem que, por conseguinte, a nossa alma, isto é, esta parte distinta do corpo cuja natureza, como foi dito acima, consiste apenas em pensar, para tal contribua, e que são precisamente as mesmas, pelo que pode dizer-se que os animais sem razão se assemelham a nós: sem que, por isso, possa encontrar qualquer das funções que, sendo dependentes do pensamento, são as únicas que nos pertencem enquanto homens, ao passo que as encontrava todas assim que supunha que Deus criara uma alma racional, e que a juntou ao corpo de certa maneira (...). mas, para que se possa ver de que maneira eu tratava esta matéria, quero dar aqui a explicação do movimento do coração e das artérias que, sendo o primeiro e o mais geral e que se observa nos animais, facilmente se julgará, a partir dele, o que se deve pensar de todos os outros. (Descartes, 1993: 70-71).

Hegel valorizou o espírito em relação ao corpo ao referir que o corpo reflecte os estados de alma:

Perante uma obra de arte, começamos com o que nos é apresentado de forma imediata e só depois questionamos o respectivo significado ou conteúdo. A primeira abordagem – a aparência externa – não tem valor imediato para nós. Presumimos que por detrás dela existe algo interior, um significado que imbuí de alma a aparência exterior. É para ela, para a alma, que o exterior aponta, porque uma aparência que significa alguma coisa não se apresenta nela própria à nossa mente, ou ao que lhe é exterior. Trata-se de algo mais. Considere-se, por exemplo, um símbolo e, ainda de modo mais óbvio, uma fábula cujo significado se constitui pela moral e pela mensagem. Na verdade, qualquer palavra alude a um significado e, por si própria, serve para nada. Também o espírito e a alma brilham através do olho humano, através da cara, da carne, da pele de um homem, através de toda a sua figura, e aqui o significado é sempre mais abrangente do que aquilo que mostra a aparência imediata. É deste modo que uma obra de arte adquire significado e não se esgota nas linhas, curvas, superfícies, embutiduras, cavidades na pedra, cores, notas, fonemas ou em qualquer material usado. Pelo contrário, ela deve revelar uma vida interior, um sentimento, uma alma, um conteúdo e um espírito, que é exactamente o que designamos como o significado de uma obra de arte. [S.a. \(1996\). «Hegel's Lectures on Fine Arts: Introduction» in \*Marxists Internet Archive\* \[Disponível em <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ae/introduction.htm#s6a>, consultado em 25/03/2006\]](#)

Nietzsche terá sido, porventura, o pensador que, a partir da interpretação legítima do sujeito sobre si próprio e sobre o mundo, insinuou uma nova representação do corpo e, neste sentido, o pensador alemão acaba por antecipar, em traços largos, a interpretação freudiana da dimensão onírica na natureza humana:

Ora assim como o filósofo está para a realidade da existência, o homem sensível à arte está para a realidade do sonho; ele olha com precisão e agrado: porque a partir dessas imagens ele interpreta a vida, com esses processos ele exercita-se para a vida. (Nietzsche, 1997: 25)

(...)

Seja sob a influência da bebida narcótica, de que falam em hinos todos os homens e povos originários, seja com a poderosa aproximação da Primavera, que penetra plena de prazer na natureza, despertam aquelas agitações dionisíacas, em cuja progressão desaparece o que é subjectivo, até atingir um pleno esquecimento de si próprio. Também na Idade Média alemã se resolviam, sob o mesmo poder dionisíaco, multidões sempre crescentes, cantando e dançando, de um lugar para outro: nesses dançarinos de São João e São Vito, reconhecemos os coros báquicos dos Gregos (...) (Nietzsche, 1997: 27).

Na viragem do século XIX para o século XX, a psicanálise freudiana, ao estudar a forma como a mente se constitui em ligação com o corpo e com as estruturas socioculturais que rodeiam o indivíduo, admite, desde logo, a interinfluência do espaço, das instâncias biológicas e dos factores psicológicos, bem como o valor fundamental da percepção dos estímulos externos e internos (Freud, 2005: 259-260). No âmbito do questionamento sobre

o sentido do ser, designadamente na obra inacabada *Sein und Zeit*, Martin Heidegger também distinguirá a questão espacial enquanto determinação fundamental da presença do ser fundada na temporalidade, constituída através do direccionamento e distanciamento:

A espacialidade parece definir outro atributo básico do *Dasein* correspondente à temporalidade. Deste modo, com a espacialidade do *Dasein*, e para que esta entidade que designamos como «*Dasein*» seja considerada, ‘temporal’ ‘e também’ espacial no que diz respeito às coordenadas, as análises existencial e temporal parecem atingir um limite. (...) A espacialidade específica do *Dasein* tem que ser fundada na temporalidade. (...) O *Dasein* toma espaço nela; e tal deve ser entendido literalmente. Não se trata, de modo algum, apenas do presente relativo ao que está à mão num pedaço de espaço que o corpo preenche. Ao existir, este já adquiriu lugar de abrigo. O *Dasein* determina a própria localização de tal forma que ela vem do espaço adquirido para lugar que lhe é reservado. (...) Para o *Dasein* adquirir lugar para si próprio contribuem o direccionamento e a indivisibilidade. (Heidegger, 2001: 419).

Acresce que a configuração de novas ordenações sociais fez emergir novas representações sociais do corpo, dando lugar a renovadas linhas de abordagem na análise do corpo físico dos sujeitos enquanto meio de expressão e de valorização pública da identidade pessoal (cf. Fortuna, 1999: 2). Nos domínios filosófico e sociológico (e à semelhança da argumentação de Lefebvre), Merleau-Ponty, além de vir também recusar a conceptualização dicotómica, designadamente o dualismo cartesiano mente/corpo, salienta a importância dos sentidos e dos padrões culturais e comportamentais na experimentação do espaço, destacando a permuta entre a mente e o corpo através do espaço que interage com o indivíduo – «L’espace corporel peut se distinguer de l’espace extérieur et envelopper ses parties au lieu de les déployer (...)» (Merleau-Ponty, 1945: 117) –, para defender a existência de inter-relação de troca entre espaço e corpo:

Vemos melhor, se considerarmos o corpo em movimento, a forma como ele habita o espaço (e, aliás, do tempo) porque o movimento não se limita a experimentar o espaço e o tempo. Ele assume-os activamente e volta a recuperá-los no seu significado original que se apaga na banalidade das situações adquiridas. (Merleau-Ponty, 1945: 119).

Em concordância com a proposta lefebvrea, Raymond Ledrut virá reiterar a ideia de que o espaço e o tempo são produzidos pelo ser humano, designando como espacializações e temporalizações os movimentos a partir dos quais eles se produzem, em simultâneo com a sociedade (Ledrut: 1979: 122). Igualmente na linha de Lefebvre, e distanciando-se da proposta durkheimiana do espaço indissociável da organização social, Jean Remy e Liliane Voye sintetizam, em 1992, propostas teóricas anteriores para sugerirem novas ilações, decorrentes das transformações na sociedade contemporânea.

Estes dois investigadores retomam o valor da mobilidade humana, agora do ponto de vista individual, como elemento estruturante do espaço e da sociedade, e propõem novo critério para distinguir dois tipos de modelo espacial, a presença e a ausência de urbanização, dependentes da mobilidade:

Partindo da oposição que a linguagem corrente estabelece entre cidade e campo, a proposta mostrará como a urbanização – entendida enquanto processo que integra a modalidade espacial na vida quotidiana – conduz a uma redefinição da incidência dos modos de territorialidade nas formas sociais de troca e de estruturação das relações de força. (Remy e Voye, 2002: 7).

Para Remy e Voye, o carácter autónomo do espaço revela-se na multiplicação de interdependências (ideia já defendida por Elias, relativamente ao indivíduo, através da figura do «ser humano interdependente») e de contradições que colocam o indivíduo como origem e fim de sentido, movendo-se em função do seu próprio projecto através das múltiplas referências abstractas que a urbanização o obriga a inserir na vida quotidiana:

Além disso, na cidade urbanizada, (...) as interdependências entre elementos são, nessa mesma cidade, efectivamente compatíveis com graus de liberdade acrescidos (...). A cidade urbanizada contribui para dar toda a sua lógica a uma sociedade liberal que instaura o indivíduo como origem e fim do sentido, indivíduo esse que se move em função do seu próprio projecto por meio das referências abstractas múltiplas que a urbanização o força a inserir na vida quotidiana. (Remy e Voye, 2002: 97).

Por outro lado, essa autonomia é atribuída na afirmação do estatuto explicativo do espaço e na recusa da ideia do espaço como mera projecção física de uma realidade social, configurando as estruturas espaciais como uma determinante cujo valor global só pode ser medido à luz dos laços que estabelece com outras dimensões:

Isto leva-nos a afirmar o estatuto explicativo do espaço e a recusar a ideia de que não passaria de mera projecção para o campo de uma realidade social que se constitui em total dependência para com ele. As composições espaciais são mais do que um reflexo ou do que um efeito de superfície; elas são uma determinante cujo peso inteiro só se pode interpretar captando-a nos laços dela com as outras dimensões. (Remy e Voye, 2002: 168-169).

Remy e Voye fazem corresponder às situações não urbanizadas os territórios com vida social que se organizam com base na habitação, nos locais de trabalho e de lazer, concentrados em espaços de interconhecimento restritos e com escassa mobilidade:

Com uma morfologia e uma função social diferentes das da aldeia, a cidade não urbanizada revela-se, contudo, próxima da aldeia na estruturação da vida quotidiana. A sua especificidade funcional assenta no facto de ser um lugar de estruturação de vários campos de actividade e de articulação entre esses campos. (Remy e Voye, 2002:33).

No que diz respeito ao processo de urbanização, ele resulta da mobilidade quotidiana e é consequência da impossibilidade que o indivíduo tem para satisfazer o conjunto das suas necessidades no mesmo lugar:

Na medida em que as várias funções estão instaladas em bairros especializados, já não é possível à população satisfazer o conjunto das suas necessidades permanecendo no mesmo lugar. Deve, daqui em diante, deslocar-se e isso tanto mais quanto desejar utilizar os múltiplos e diversos equipamentos que o meio urbano oferece. (Remy e Voye, 2002: 73).

A questão da mobilidade é, pois, encarada, por estes dois investigadores, como uma componente funcional que juntamente com a morfologia sociodemográfica (o volume, a densidade e a heterogeneidade) (Remy e Voye, 2002:46) caracterizam a situação urbanizada; e o espaço social surge especificamente ligado à maneira como os vários tipos de actividades se vão compondo em diferentes escalas:

Ao introduzir a mobilidade na vida quotidiana, a urbanização produz um novo modo de espacialização da vida social. Por conseguinte, o espaço social aparece não especificamente associado ao exercício de vários tipos de actividades mas, sobretudo, à maneira como estas se compõem em diferentes escalas. (Remy e Voye, 2002: 154).

A mobilidade torna-se, portanto, condição de adaptação e de participação na vida urbana e as deslocações interurbanas levam à produção do que Remy e Voye designam como «espaços móveis»:

A mobilidade torna-se, portanto, condição de adaptação e de participação na vida urbana. (...) Esta mobilidade reveste-se de várias formas, entre as quais podemos distinguir as deslocalizações quotidianas ou pluriquotidianas (...). Chegamos, pois, à produção daquilo que se poderia designar como «espaço móvel», no qual são os grupos sociais que o produzem e que dele se apropriam quando se encontram em situação de poder. Com efeito, podemos afirmar que a capacidade de mobilidade é uma condicionante da participação no meio urbano. (Remy e Voye, 2002: 73).

As noções de «deslocalização» e de «espaço móvel», afluídas por Remy e Voye, têm implícita a importância não só do lugar ocupado pelo corpo do indivíduo, durante determinado período de tempo, mas também remetem para as inerentes transformações do espaço e do corpo, acabando por colocar no centro da discussão o conceito de constituição de lugar que adquire novos contornos com Michel Foucault.

O filósofo diagnosticou o fenómeno da deslocalização do controlo judicial da esfera do visível para o induzido, em *Surveiller et Punir*. No prefácio a *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Foucault reitera a ideia de «déplacement» como um dos elementos estratégicos que o sujeito pode adoptar para evitar tornar-se produto do poder: “L’individu

est le produit du pouvoir. Ce qu'il faut, c'est «désindividualiser» par la multiplication et le déplacement les divers agencements (...)." (Foucault, 2001b: 135-136). Em *L'Herméneutique du Sujet*, à abordagem da questão do «souci de soi», a partir de *Alcibiade*, de Platão, permanece a importância atribuída a esta ideia de «deslocalização» do sujeito na descoberta de si próprio:

Primeiro, em todas estas expressões encontramos a ideia de um movimento real, movimento real do sujeito em relação a si próprio.

(...)

Na realidade trata-se de uma deslocalização [déplacement], de uma certa deslocalização – cuja natureza será necessário questionar – do sujeito em relação a si próprio. O sujeito deve ir em direcção a algo que é ele próprio. Deslocalização, trajetória, esforço, movimento: tudo isto deve ser retido numa certa ideia de conversa consigo próprio. (...) [D]eslocalização e retorno – deslocalização do sujeito em relação a si próprio e retorno de si em relação a si -, são dois elementos que é preciso tentar esclarecer. (Foucault, 2001c: 238).

Se nestes trabalhos se valoriza o papel do corpo, da noção de colocação e da função do sentido da visão na conceptualização espacial, as figuras espaciais propostas por Foucault que porventura mais evocam esta necessidade de «déplacement» são o espelho e a heterotopia.

Em Março de 1967, na comunicação realizada na Conférence d'Études Architecturales, com o título «Des Espaces Autres»<sup>1</sup>, Michel Foucault equacionou (a partir da mundovisão ocidental) algumas questões relativas à relação entre espaço e poder<sup>2</sup>. Na síntese que faz da conceptualização espacial ao longo dos tempos, o investigador debruçou-se igualmente sobre a tradicional tendência para a utilização das oposições como forma institucionalizada de pensar o espaço:

A nossa vida é ainda comandada por um certo número de oposições nas quais não podemos tocar, nas quais o instituído e a prática ainda não ousaram atentar – as oposições tidas como dado adquirido: por exemplo, entre o espaço privado e o espaço público, entre o espaço da família e o espaço social, entre o espaço cultural e o espaço útil, entre o espaço de lazer e o espaço de trabalho; todas estão ainda imbuídas de uma espécie de sacralização. (Foucault, 2001b: 1573).

O âmbito da reflexão foucaultiana centra-se, depois, na contemporaneidade, para afirmar a supremacia da categoria do espaço sobre a do tempo, do ponto de vista da organização do pensamento:

---

<sup>1</sup> O autor só concedeu permissão de publicação deste escrito em 1984. (Foucault, 2001b: 1571).

<sup>2</sup> Estas reflexões levam à publicação posterior da obra *Surveiller et Punir*.



A época actual será talvez, sobretudo a época do espaço. Estamos na época da simultaneidade, estamos na época da justaposição (...). De qualquer maneira, creio que a inquietação de hoje diz respeito fundamentalmente ao espaço, sem dúvida muito mais do que ao tempo; o tempo só surge provavelmente como um dos jogos de distribuição possíveis entre os elementos que se repartem no tempo. (Foucault, 2001b: 1573).

Valorizando a noção de «*emplacement*», o filósofo defende, então, que a organização do espaço se estabelece a partir de um conjunto de relações de vizinhança entre pontos ou elementos e que a questão do lugar, ou da colocação («*emplacement*»), se põe para o Homem não só em termos demográficos mas também na qualidade dessas relações e no tipo de armazenamento, de circulação, de controlo e de classificação dos elementos humanos. Neste sentido, a importância das diferentes lógicas subjacentes a cada colocação implica, segundo Foucault, a necessidade de as descrever e de as compreender:

Não vivemos no seio de uma vida que ganha cor a partir de diferentes reflexos. Vivemos no interior de um conjunto de relações que definem colocações irreduzíveis entre elas e absolutamente não sobrepostas. (Foucault, 2001b: 1574).

Remetendo-se à obra de Bachelard para salientar a variedade das relações que constituem os lugares e que fazem com que tenhamos que concluir que não vivemos num espaço homogéneo, Foucault passa a centrar-se nos lugares com «(...) *la curieuse propriété d'être en rapport avec tous les autres emplacements, mais sur en mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent, par eux, désignés, reflétés ou réfléchis.* » (Foucault, 2001b:1574). Os espaços com estas características são, segundo o filósofo, de dois tipos: as utopias, que define como «*emplacements*» sem lugar real e que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia directa ou invertida; e as heterotopias, lugares que estão fora de todos os lugares e das colocações que reflectem. Entre estes conceitos Foucault coloca um terceiro, que descreve como «(...) *une sorte d'expérience mixte, mitoyenne (...)*» (Foucault, 2001b: 1575): o espelho. Para Foucault, o espelho é uma utopia, porque é um lugar sem lugar:

No espelho, vejo-me onde não estou, num espaço irreal que virtualmente se abre por detrás da superfície (...) e que me permite observar-me lá onde estou ausente: utopia do espelho. (Foucault, 2001b: 1575).

Todavia, o espelho é igualmente uma heterotopia «(...) *dans la mesure où le miroir existe réellement, et où il a, sur la place que j'occupe, une sorte d'effet en retour; c'est à partir du miroir que je me découvre absent á la place où je suis puisque je me vois là-bas.* » (Foucault, 2001b: 1575). Para dar conta da hibridez espacial do espelho, Foucault distingue

o papel fundamental do corpo, através do sentido tradicionalmente mais associado à constatação da realidade espacial: a visão. É através do olhar que o indivíduo dá conta de si próprio no lugar real – o espelho – em ligação com o espaço de retorno, absolutamente irreal, constituído pela imagem reflectida:

A partir deste olhar que, de um certo modo, incide sobre mim (...), volto-me para mim e recomeço a orientação dos meus olhos para mim próprio e a reconstituição de mim, ali onde estou; (...) ele [o sujeito] restitui-se ao lugar que ocupa no momento em que se vê no espelho, por um lado, absolutamente real, em ligação com todo o espaço envolvente, e absolutamente irreal, pela obrigação, no acto de ser percebido, de passar pelo plano virtual que ali está. (Foucault, 2001b: 1575).

### **Conclusão**

Esta concepção especular do espaço e do corpo adquire importância crucial para obtermos um entendimento dos factores que orientam a (des)construção de uma identidade social e individual. A este respeito, Fredric Jameson esclarece que o tempo como sistema organizativo, situando o indivíduo na sociedade de forma coesa, o norteava através da História. A espacialização do tempo, destruindo a noção de continuidade, fez o sujeito e as comunidades em que se move caminharem em direcção à esquizofrenia<sup>3</sup>: perante uma identidade cada vez mais fragmentária e uma sociedade com o fim da historicidade à vista, os pontos de referência foram diminuindo e a esquizofrenia foi aumentando.

Segundo Jameson, a desestabilização dos sistemas sociais e geográficos globais da actualidade obriga o indivíduo contemporâneo a enfrentar cumulativamente as dificuldades de situar mental e cognitivamente a sua identidade individual e de aceder a uma identidade colectiva, social e geográfica. Na sociedade actual, os elos de significação têm cada vez menos relação uns com os outros (Jameson, 1991: 26), a noção de continuidade temporal ruiu e o tempo implode num presente perpétuo: «Time has become a perpetual present and thus spatial. Our relationship to the past is now a spatial one. » (Ap. Stephanson, 1988: 6). A mutação mais recente da noção de espaço - o «hiperespaço» - traduz-se, do ponto de vista do indivíduo, na incapacidade de este se localizar física e espacialmente no exterior dele próprio:

(...) Esta mutação mais recente no espaço – o hiperespaço pós-moderno – conseguiu finalmente transcender as capacidades individuais do corpo humano para

---

<sup>3</sup> Jameson explica que se trata do conceito de esquizofrenia, definido por Lacan, ou seja, enquanto desordem linguística.

se localizar a si próprio; para organizar perceptível e cognitivamente os arredores imediatos; e para mapear a sua posição numa cartografia do mundo exterior. É possível, agora, sugerir que este alarmante ponto de disjunção entre o corpo e o ambiente construído – que na perplexidade do modernismo mais antigo pode ser comparável, no domínio das diferenças de velocidade, entre a da nave espacial e a do automóvel – se pode erguer como símbolo e analogia desse dilema ainda maior que é a incapacidade da nossa mente (pelo menos, até ao presente) de mapear essa grande rede, descentradamente global e multinacional de comunicação, da qual nos encontramos cativos enquanto sujeitos individuais. (Jameson, 1991: 44).

Perante este diagnóstico, a teoria jamesoniana atribui valor singular ao objecto cultural no sentido em que este se constitui *locus* onde o sujeito contemporâneo pode compreender a representação da sociedade, «(...) uma vez que a realidade social e os estereótipos da nossa experiência da realidade social quotidiana são a matéria prima com a qual os filmes comerciais e a televisão são inevitavelmente forçados a lidar (...). » (Jameson, 1992a: 38).

### Referências bibliográficas

- Descartes (1993). *Discurso do Método*. Trad. Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Ponto de Encontro Ed.
- Fortuna, C. (1999). *Identidades, Percursos, Paisagens Culturais*. Oeiras: Celta.
- Foucault, M. (2001b). *Dits et Écrits II, 1976-1988*. S.l. : Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (2001c). *L'Herméneutique du Sujet – Cours au Collège de France : 1981-1982*. S.l. : Seuil/Gallimard.
- Freud, S. (2005). *Das Ich und das Es: Metapsychologische Schriften*. Frankfurt : Fischer Taschenbuch Verlag.
- Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. Trad. John Macquarrie & Edward Robinson. Oxford:Blackwell.
- Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. Trad. John Macquarrie & Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, London and New York: Verso.
- Jameson, F. (1992a). *Signatures of the Visible*. New York and London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la Perception*. S.l. Gallimard.
- Nietzsche, F. (1997). *O Nascimento da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira*. Trad. Teresa Cadete e Helga Hooek Quadrado. Lisboa: Relógio D'Água.
- Remy, J. & Voye, L. (2002). *La Ville: Vers une Nouvelle Définition?* Paris: Éditions L'Harmattan.