Espelho, espelho meu

Mirror, mirror on the wall

Lúcia Leitão*

Resumo

Apoiado no conceito de "identificação" (Freud), na teoria dos "fatos urbanos" (Rossi), além da idéia de "tipo" na arquitetura (Quatremère de Quincy), o texto a seguir sugere uma revisão na noção de "determinismo" tal como a difundiram discípulos da arquitetura moderna. Argumenta que "a arquitetura menos define do que ratifica exigências e necessidades culturalmente estabelecidas". Ao perder em autonomia, no entanto, a arquitetura ganha em significado por ser parte privilegiada da Cultura da qual emerge o sujeito. Muito mais que mero palco para as muitas atividades humanas, como tem sido freqüentemente considerada, a arquitetura da cidade faz dela espelho singular onde o humano se reconhece em sua humanidade.

Palavras-chave: Arquitetura; Espaço; Identificação; Psicanálise.

Abstract

Based on the concept of "identification" (Freud), on the theory of "urban facts" (Rossi) as well as on the idea of "type" in architecture (Quatremère de Quincy), the following text proposes a revision of the idea of "determinism" as it was divulged by disciples of modern architecture. I argue that "architecture ratifies rather than defines culturally established demands and necessities". On losing autonomy, however, architecture significantly gains by becoming a privileged part of the culture from which the subject emerges. Much more than a mere stage for the playing of a vast number of human activities, as it has often been frequently considered, architecture transforms the city into a unique mirror where man can recognize himself in his humanity.

Key words: Architecture; Space; Identification; Psychoanalysis.

* Este texto é parte integrante da minha tese de doutoramento – **De Vitrúvio a Freud**: cidade, arquitetura e subjetividade –, Universidade do Porto, Portugal.

** Arquiteta, Doutora, Professora do Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Pernambuco.

A idéia de que o ambiente influencia a vida do indivíduo, e vice-versa, é recorrente nas ciências sociais. Tampouco é original a afirmativa de que a cidade espelha e, conseqüentemente, reflete a sociedade que a edificou, numa relação tão íntima quanto complexa entre espaço edificado e construção social. Diversos autores, sob enfoques teóricos também distintos, têm expressado essa idéia.

"Mostra-me tua casa e te direi quem és" escreveu Mitscherlich (1970, p. 168), argumentando sobre a importância da forma espacial que a cidade materializa na constituição social daqueles que a habitam. A forma, diz ele, contribui para definir o caráter social dos habitantes. Tanto e em tal medida que o mau planejamento do espaço implica indivíduos socialmente hostis. Assim, continua o autor na obra citada, "a maneira como conformamos nosso entorno é uma expressão de nossa construção interna" (p. 63).

Caminhando nessa mesma direção Mumford (1982) adverte que "para compreender a plenitude da *pólis* helênica, devemos desviar os olhos das edificações e encarar mais nitidamente o cidadão" (p. 184). Assim, referindo-se à forma da cidade grega clássica diz ele: "Aquele mundo aberto, perpetuamente variado e animado produziu um espírito *correspondentemente* desembaraçado" (p. 187; grifo da autora).

Edward Hall (1986) assinala a dimensão cultural do espaço e, conseqüentemente, o fato de que cada sociedade reflete, espacialmente, a sua própria estrutura social. Nesse sentido, registra a diferença entre as estruturas ambientais do Japão e a dos países árabes. Diz Hall:

> [No Japão] o homem e a natureza parecem, de algum modo, metamorfoseados [...]. Seja qual for o ponto de onde olhamos, o jardim possui uma tal disposição que uma das pedras permanece sempre invisível: artifício, sem dúvida, revelador

> também da alma japonesa. [...]. A análise desses espaços revela o hábito japonês de conduzir o indivíduo ao lugar preciso onde este se verá em condições de descobrir alguma coisa por si próprio. Em contrapartida, as estruturas árabes em nada visam conduzir quem quer que seja onde quer que seja (p. 174; aspas no original).

Ainda no que se refere à relação espaço-sociedade, Holanda (1985) aponta diferenças na estruturação do espaço produzido pelos Maias Clássicos e pelos Hopi, ambas sociedades pré-colombianas, em tudo coerentes com a organização social de cada um desses povos.

> Os Maias desenvolveram práticas sociais de dimensão predominantemente simbólica a um nível de impressionante sofisticação, mantendo uma elite dedicada em tempo integral a tarefas cerimoniais, artísticas, de investigação em matemática e a astronomia [...]. Os Hopi constituíram uma estrutura rigorosamente igualitária, na qual mesmo aqueles relacionados às mais altas responsabilidades religiosas também desempenhavam tarefas na produção material [...]. As duas culturas construíram padrões espaciais radicalmente distintos um sendo quase o inverso do outro. (Ibidem, p. 127-129)

Isso posto, há que se rever um dos principais eixos de reflexão teórica dos que fazem a arquitetura, notadamente a partir do advento da arquitetura moderna: o "determinismo da arquitetura".

Marcadamente ideológico em momentos específicos da história da arquitetura, mais comportamentalista nos dias que correm, o termo "determinismo" expressa a convicção de que a uma dada ação arquitetônica, praticada sob princípios e procedimentos teórico-metodológicos específicos, ter-se-á, necessariamente, uma reação, previsível, "determinada", por parte dos usuários do espaço. Essa marca ideológica da idéia de determinismo vem à tona, de modo mais claro, quando se tem em mente o surgimento do modernismo na arquitetura e o discurso que lhe deu sustentação. A assertiva de Walter Gropius segundo a qual "edificar significa conformar os processos de vida" (*apud* LOUREIRO, 1999, p. 46) e a idéia de que se mudaria a sociedade a partir do urbanismo – princípio que norteou a construção de Brasília – exemplificam bem a questão.

Para a formação dos arquitetos tratava-se de definir procedimentos projetuais que se pretendiam universais, a serem, conseqüentemente, repetidos à exaustão pelos profissionais da arquitetura. Para a sociedade, o que estava em jogo era a imposição de comportamentos, individuais e coletivos, pelo uso que o espaço arquitetonicamente definido estabelecia.

O viés comportamentalista do determinismo na arquitetura tem vindo à tona de modo mais evidente com o desenvolvimento da psicologia ambiental. Estudos desenvolvidos sob essa linha disciplinar, mostram, efetivamente, a importância e a real influência na vida das pessoas das diversas decisões projetuais que caracterizam a arquitetura.

Na verdade, o que os principais teóricos da arquitetura moderna aparentemente não se deram conta, foi da "natureza dialética do determinismo na arquite-

tura". Principalmente, não perceberam que esse determinismo estaria menos na arquitetura, entendida como um conjunto de regras e procedimentos projetuais fartamente difundidos pelos tratadistas clássicos, do que na natureza social do próprio objeto arquitetônico. Isto é, estaria no fato de que a forma material que a arquitetura expressa é, ela própria, conseqüência da organização social que a produziu. É essa circunstância que a faz a um só tempo determinante da vida social – na medida em que define padrões de usos espaciais específicos – e por ela determinada – uma vez que esses padrões são social e culturalmente definidos por essa mesma produção social.

Em outras palavras, ao dizer "quem pode se encontrar com quem" (HOLANDA, 1994), o espaço da arquitetura em sua expressão plena, na verdade, menos define do que ratifica, exigências e comportamentos socialmente estabelecidos como desejáveis pela organização social da qual ele – o espaço – provém.

Mas essa não é, de fato, uma idéia nova. Duas categorias fundamentais na teoria da arquitetura, a idéia de *tipo* e a teoria dos *fatos urbanos* (ROSSI, 1995), há muito apontam nessa direção. A questão é saber *como* e *porque* isso acontece.

É exatamente nesse ponto que a escrita freudiana oferece uma contribuição relevante para a compreensão da natureza dessa relação, conforme se pretende mostrar neste texto. Afinal, durante todo o tempo em que construiu sua obra, Freud transitou entre a produção dos fenômenos coletivos da humanidade – entre os quais se insere a arquitetura que dá forma à cidade, ainda que ele não se tenha detido nela – e as implicações desse fato na vida psíquica individual.

O conceito de identificação

O *conceito de identificação* – basilar na teoria psicanalítica graças ao papel que desempenha na constituição do sujeito[1] – é o ponto de partida para a construção do argumento que se desenvolve neste trabalho. Isto é, para que melhor se compreenda a natureza da relação que se estabelece entre sujeito e espaço.

A idéia-força que o conceito traz à tona é a questão da "imprescindibilidade do outro"[2] na constituição psíquica do sujeito. A rigor, à luz da psicanálise, não se pode falar em sujeito sem que se considere a relação com o outro, sem que se dê a realização do ato psíquico que permite ao indivíduo humano "sujeitar-se", isto é, "tornar-se" sujeito.

[1] Para a psicanálise, sujeito é o "ser humano, submetido ao desejo que S. Freud descobriu no inconsciente. [Nesse sentido] é preciso distingui-lo tanto do sujeito biológico quanto do sujeito da compreensão" (CHEMAMA, 1995, p. 208).

[2] Essa idéia já havia surgido na filosofia. Hegel discute a questão na sua **Fenomenologia do espírito**, publicado, no Brasil, em Petrópolis, Rio de Janeiro, pela Editora Vozes, em 1988. A contribuição freudiana nessa questão consiste em mostrar a natureza inconsciente do processo que envolve o ato psíquico de identificar-se.

Tornar-se sujeito é, pois, conseqüência de um fenômeno singular que se dá no aparelho psíquico de cada indivíduo humano, por meio de um processo contínuo e marcadamente inconsciente. Não se nasce sujeito, portanto. É pela experiência de existir que o ser humano tem a oportunidade de tornar-se sujeito. E é nesse contexto que o processo de identificação se mostra fundamental e o outro, imprescindível. O ponto de partida, pois, para a compreensão do conceito de identificação é que "na vida mental do indivíduo há sempre "o outro", como modelo, objeto, auxiliar ou oponente" (FREUD, 1920-21/1973[3] p. 2.563, grifo na versão consultada).

A IMPRESCINDIBILIDADE DO OUTRO

Marcadamente inconsciente, o processo de "identificação" tem como elemento propulsor a falta fundante com a qual se depara todo ser humano.[4] É essa "falta", própria da condição humana, que move o sujeito no sentido de unificar-se, de buscar no outro a possibilidade de voltar a ser um. Isto é, de restaurar – mesmo que miticamente – a situação anterior de unicidade uma vez vivenciada no primeiro espaço habitado, o espaço uterino.[5] Na teoria psicanalítica, a experiência de nascer e o "desamparo" daí gerado pela apartação da mãe, mesmo que vivenciados de modo absolutamente inconsciente, explicariam o desejo de unificar-se, característico do processo de "identificação".

Essa idéia de voltar a ser um, que o processo psíquico de identificar-se traz à tona, é velha conhecida da humanidade. O Antigo Testamento registra que, pelo casamento, o homem e a mulher devem se tornar um,[6] donde provavelmen-

[3] A data da publicação dos textos originais de Freud tem importância fundamental no processo de construção da teoria psicanalítica. Por isso, essas datas estão indicadas neste texto, seguidas da data da versão efetivamente consultada pela autora.

[4] A idéia de "falta" está intimamente associada ao conceito freudiano de desejo – que não se confunde com necessidade, pois a esta é possível satisfazer – uma vez que, em psicanálise, dizer eu desejo é o mesmo que dizer algo me falta. Marca da condição humana, indestrutível porque inconsciente, é esse desejo que, de acordo com a teoria, faz o ser humano refém de si mesmo, ou melhor, da sua condição de desejante. É a persistência dessa falta, à qual a conquista do objeto desejado só assinala, que explica porque a experiência de conseguir algo ansiosamente desejado pode vir acompanhada de uma certa frustração expressa na idéia popular de que o melhor da festa é esperar por ela. A questão é que o "desejo realizado" trará à tona a falta fundante do humano e, com ela, a busca de um novo objeto de desejo, sempre e necessariamente.

[5] São recentes as experiências realizadas com fetos humanos capazes de comprovar a "vivência dos atributos próprios da casa" quando a vida ainda está se dando "no ventre materno". Essas experiências mostram que: "Muito antes de nascer o feto pode perceber a luz e o som, é capaz de engolir, ter paladar, *escolher uma posição predileta*, registrar sensações e mensagens sensoriais. Que ele, *dorme, sonha, acorda, boceja, esfrega os olhos, espreguiça-se, faz caretas, pisca, dá 'passos', ouve*, reconhece a voz de sua mãe, *brinca* com o seu cordão umbilical [...] chupa o dedo, o dedão do pé, *reage com irritação quando se sente molestado*, e apresenta rudimentos de aprendizado. Sabemos também hoje que o feto tem emoções: *experimenta prazer e desprazer, dor, tristeza, angústia ou bem-estar*" (WILHEIM, 1996, p. 4; grifos da autora).

[6] "Deixará o varão o seu pai e a sua mãe, e apegar-se-á à sua mulher e serão ambos uma só carne" (**Gênesis** 2:24).

Figuras 1 e 2: O Adão de Rodin à esquerda e a Criação de Adão, segundo Michelangelo. A idéia do desamparo humano em manifestações artísticas distintas (http://shop.store.yahoo.com/dallamuseumofart/adambyrodin.html. Acesso 29/3/2004. http://users.pandora.be/worldhistory/milesstones_frame_html?pages/creation_adam_michelangelo. htm. Acesso 29/3/2004).

te deriva a ilusão romântica popularmente difundida de se buscar e encontrar a alma gêmea. Platão, em **O banquete**, referindo-se ao amor, assinala a dor provocada pela apartação em dois do que antes era um. A separação, indica o texto citado, enfraquece – o que aponta para o sentimento de desamparo de que fala a psicanálise – e teria sido imposta por Zeus, como castigo, à raça humana pela sua excessiva presunção frente à divindade.

> Por conseguinte, desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, [...] *no ardor de se confundirem*, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro. [...] Cada um de nós portanto é uma téssera complementar de um homem, [...] e procura então cada um o seu próprio complemento (PLATÃO, 1983, p. 23-24; grifo da autora).

É esse, pois, o primeiro registro importante da imprescindibilidade do outro na constituição psíquica do sujeito. Sem o outro, que lhe permite a ilusão de resgatar a experiência de unicidade uma vez perdida, o ser humano não é capaz de tornar-se sujeito.

O conceito-chave, na teoria psicanalítica, para que se compreenda a importância do outro na constituição do sujeito, é o Complexo de Édipo,[7] a partir do qual Freud aponta o papel fundamental da figura paterna – o primeiro outro com o qual se depara o bebê – no desenvolvimento psíquico do sujeito.

Em busca de maior clareza, convém separar, neste texto e apenas como um esforço didático, o processo de evolução psíquica do indivíduo-bebê em dois mo-

[7] O complexo de Édipo se define como "o conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança experimenta relativamente aos pais [...]. Segundo Freud, o Complexo de Édipo é vivido no período máximo entre os três e cinco anos [...]. O complexo de Édipo desempenha um papel fundamental na estruturação da personalidade e na orientação do desejo humano. A antropologia freudiana procura reencontrar a estrutura triangular do complexo de Édipo, afirmando a sua universalidade nas culturas mais diversas, e não apenas naquelas em que predomina a família conjugal" (LAPLANCHE & PONTALIS, 1970, p. 116).

mentos principais: o primeiro no qual a criança ainda não se distingue da mãe – durante os primeiros meses de vida o bebê imagina que ele e sua mãe são uma só pessoa – do momento seguinte no qual essa distinção começa a evidenciar-se.

Sem essa relação com esse primeiro outro, o bebê humano permaneceria em sua ilusão de unicidade em relação à sua mãe e não teria como ultrapassar uma existência puramente biológica – em muito semelhante a de outros animais mamíferos –, para inserir-se no mundo simbólico que caracteriza o humano, regido pelo pensamento, pela linguagem, pela cultura enfim. Assim, ao se apresentar como um primeiro obstáculo na busca de realização do seu desejo desmedido e irrealizável de (re)unificação, o pai "separa o infans do seu complemento, a mãe [ao dizer-lhe, simbolicamente] não és o complemento [...] de tua mãe e a ela não poderás ser (re)incorporado" (SIQUEIRA, 1988, p. 90), dando-lhe a oportunidade de constituir-se como sujeito.

O papel central desse primeiro outro decorre do fato de que é a partir dessa primeira experiência psíquica quanto à existência de um limite à realização do seu desejo – circunstância da qual implica uma impossibilidade, imposta ao sujeito por um outro que lhe é anterior e exterior – que se instaura, no bebê humano, a capacidade de simbolizar. Isto é, inaugura-se a habilidade mental que torna a raça humana radicalmente diferente de outras espécies animais.

É a figura paterna, o terceiro, ou o não-mãe, como querem alguns teóricos, ou seja, um outro exterior à relação mãe-filho, o agente desse *não estruturador da psique humana – não* és complemento da tua mãe, *não* és dono do desejo dela, *não* podes tudo o que desejas etc. – sem o qual não há possibilidade de vida psíquica saudável,[8] quer individual quer socialmente. Assim, exterior à simbiose que se estabelece na relação mãe-filho durante os primeiros momentos da vida desse filho, *o outro* é o elemento que dá ao bebê humano a oportunidade de tornar-se sujeito.

O OUTRO COMO MODELO E ESPELHO

Ao estabelecer limites, nesse processo de constituição psíquica do sujeito, a figura paterna propiciadora dessa primeira relação com um terceiro se oferece como modelo para esse sujeito. "O menino mostrará interesse especial pelo pai, gostaria de crescer como ele, ser como ele e *tomar seu lugar em tudo*" (FREUD, 1920-21/1973, p. 2.585; grifo da autora).

[8] Na prática psicanalítica os eventos psíquicos vivenciados no Complexo de Édipo constituem-se no eixo básico do trabalho analítico. Para os analistas é a adequada vivência desse processo psíquico fundamental que possibilitará o surgimento de vida psíquica saudável ou, caso contrário, de patologias importantes.

É esse o segundo tempo importante do desenvolvimento infantil, caracterizado pelo ato psíquico que instaura no bebê, por meio de um mecanismo psíquico e inconsciente, a capacidade de simbolizar, de saber que há um outro ocupando um lugar que lhe interessa conquistar. É nesse momento, ainda, que o pai se torna objeto privilegiado de identificação na medida em que a criança, ao tomar a figura paterna como modelo, passa a desejar ocupar-lhe o lugar – de voz, de estabelecer limites, de afirmação do próprio desejo, de detentor do poder, portanto.

Tomar o outro como modelo, no entanto, não significa uma atitude de pura imitação como poderia parecer à primeira vista. Afinal, já nesse momento inicial da vida psíquica, o que interessa ao sujeito é *ser* – e não parecer –, razão pela qual a idéia de imitação não é própria ao conceito de identificação. Assim, se durante o processo de identificar-se, a criança deseja ser como o pai, ela o faz exatamente porque deseja tornar-se sujeito como o pai o é e não o sujeito que o pai é: responsável por sua história, agente do próprio desejo. É esse o sentido do outro como modelo: não algo que se imita, mas, sim, algo que, ao se mostrar como modelo, diz ao sujeito que ele pode *ser*.

Mas o outro não desempenha apenas o papel de modelo. Ao fazê-lo, também se oferece como espelho, mostrando ao sujeito quem ele é e possibilitando, desse modo, que o sujeito reconheça a si mesmo como tal. É esse o sentido do tu que precede o eu que a filosofia já anunciava antes de Freud. Assim, sou o que me dizem que sou. Como num espelho, cada ser humano constrói sua imagem psíquica como o outro o faz vê-la. Incapaz de ver a si mesmo, uma vez que ao homem não é dado ver o próprio rosto – a afirmativa tem como referência o filme **Lisbon story**, de Win Wenders –, é apenas mirando-se no outro enquanto espelho simbólico que o ser humano se reconhece como tal.

Assim, ao dizer tu não és o complemento de tua mãe, o pai, primeiro outro, tem também um papel positivo, ao afirmar – real ou metaforicamente – ao sujeito que se constitui: Tu és Fulano, filho de Sicrano, nasceste cristão ou muçulmano, herdarás a terra ou ganharás o pão com o suor do teu rosto. É nesse sentido que o outro se oferece como objeto de identificação, permitindo a quem se identifica reconhecer a si mesmo como sujeito. A idéia fundamental do conceito de identificação é, pois, a noção da imprescindibilidade do outro na constituição psíquica do indivíduo humano.

O outro como algo a incorporar

Mais um ponto importante do conceito de identificação é que o ato psíquico de identificar-se pressupõe a apropriação de um traço do outro. Uma vez apropriado esse traço se torna algo comum entre quem se identifica e o outro,

aquele ou aquilo – conforme se verá adiante – com o que o sujeito se identifica. Nesse ponto convém lembrar, uma vez mais, a natureza inconsciente da identificação, o que a faz diferenciar-se da idéia de imitação. Quem imita, copia alguém, tem como objetivo ser como o outro e o faz conscientemente. Quem se identifica apropria-se, de modo absolutamente inconsciente, de um traço do outro e o faz movido pelo desejo de tornar-se sujeito tanto quanto o outro o é e não o sujeito que o outro é, conforme se anotou aqui anteriormente.

Assim, tanto do ponto de vista individual – no triângulo edipiano – quanto do social – na horda primitiva – interessa ao sujeito ser o pai e não apenas parecer-se com ele. Afinal, em sua fantasia inconsciente, é ele, o pai, o grande obstáculo para a realização do desejo desmedido que o mobiliza. "O menino [escreveu FREUD, 1920-21/1973, p. 2.585] descobre que o pai se coloca em seu caminho em relação à mãe". Assim, ser como o pai não eliminaria o obstáculo, apenas permitiria rivalizar com ele. Seria preciso mais: seria preciso eliminá-lo e, ainda, seria necessário "devorá-lo" – incorporá-lo em linguagem psicanalítica – ainda que metaforicamente.

É nesse sentido que Freud, tratando do mito do pai primevo, em **Totem e tabu** (1912-3/1973), assinala que o assassinato não teria sido suficiente para que os filhos se apropriassem do poder do chefe da horda primitiva. Destarte, após a morte do pai os filhos o devoraram, durante aquela que teria sido a primeira festa totêmica da humanidade.

Essa idéia de incorporação de algo como condição para dar a alguém a possibilidade de ser, já havia aparecido nos primórdios da humanidade. No Jardim do Éden, a ingestão do fruto proibido faria de Adão um ser semelhante a Deus tornando, assim, o filho igual ao Pai.[9] Ainda no Velho Testamento, a cerimônia da Páscoa era marcada pelo ato de matar e devorar o cordeiro pascal como condição para que Israel pudesse ser, existir como nação. É esse o sentido da identificação de que trata Freud. Identificar-se implica incorporar um traço do objeto de identificação, tornando-o doravante parte de si mesmo. Assim, para constituir-se, o sujeito apropria-se, inconscientemente, reafirme-se, de traços, de características psíquicas, de marcas de um outro, tornando-as suas.

Ainda como esforço didático, visando uma melhor compreensão conceitual, pode-se fazer uma analogia entre a constituição física de uma pessoa, decorrente da junção de características genéticas oriundas das diversas pessoas que compõem a árvore genealógica, e o processo de identificar-se, decursivo da apropriação de traços e marcas psíquicas adquiridas na relação com o outro. Assim, do mesmo modo que o olho verde herdado da avó, o cabelo castanho do pai, etc. constituem o indivíduo A, biológica e geneticamente falando, fazendo de A uma

[9] Literalmente dizem as Escrituras Sagradas: "Então disse a serpente à mulher: [...]. Deus sabe que no dia em que dele comerdes se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal (**Gênesis** 3: 4-5).

pessoa autônoma e diferenciada dos seus parentes, mesmo tendo incorporado traços genéticos de muitos deles, a constituição psíquica realizada no processo de identificar-se faz com que A tenha algo em comum, incorporado inconscientemente em conseqüência da sua relação com o outro.

O outro, no entanto, não se limita ao semelhante – e é isso que torna pertinente considerar, neste trabalho, o conceito psicanalítico de identificação –, mas se expressa também nos fenômenos sociais entre os quais se insere a cidade em sua expressão arquitetônica.

O outro não se limita ao semelhante

Embora a identificação se dê no aparelho psíquico de um mesmo indivíduo num processo singularíssimo de comunhão intrapsíquica, a idéia de que quem se identifica o faz com o que lhe é exterior constitui-se na premissa básica quando se trata de compreender a imprescindibilidade do outro na constituição do sujeito. Esse algo exterior ao sujeito, esse objeto de identificação em linguagem psicanalítica, no entanto, não se limita ao semelhante nem se confunde com ele, uma vez que o vocábulo objeto, neste contexto, não tem o sentido de coisa materializada, palpável. Nasio (1991), chama a atenção para o sentido dessa palavra na teoria psicanalítica:

> Muitos mal-entendidos nos escritos psicanalíticos, inclusive nos de Freud, provêm do fato de confundirmos, com grande freqüência, o eu com a pessoa que somos e o objeto com a pessoa do outro. [... No entanto], a palavra objeto não designa a pessoa exterior do outro, ou aquilo em sua pessoa que me é dado perceber conscientemente, *mas a representação psíquica inconsciente desse outro* (p. 102; grifos da autora). [Na verdade, continua Nasio] o outro, chamado externo, pode corresponder a uma evocação muito remota de alguém que talvez nem sequer tenha existido: um personagem mitológico, uma figura do romance familiar, etc., [...] *percebido[s] fora de minha consciência* e registrado à minha revelia no inconsciente. (Ibidem, p. 103; grifos da autora).

Entender o outro desse modo, ou seja, como algo necessariamente exterior e anterior ao sujeito, mas que não se limita ao semelhante, permite que se compreenda a cidade em sua expressão arquitetônica, como o Outro,[10] como sendo, ela própria, objeto de identificação.

[10] O vocábulo *Outro*, grafado com *O* maiúsculo, indica uma diferença conceitual proposta por Jacques Lacan entre o *outro*, o semelhante, este grafado com *o* minúsculo, e o Outro – definido por CHEMAMA (1995, p. 156) como "aquilo que [embora] anterior e exterior ao sujeito, não obstante o determina" – constituído pela Cultura, pelo conjunto de valores e realizações que expressam a própria condição humana.

A expressão minha cidade – "na minha Jerusalém inverno é inverno", diz Hana, personagem de Amós OZ (2002) – e o sentimento que costumeiramente a acompanha, fartamente registrado na literatura, aliás, constituem uma indicação da natureza subjetiva dessa relação de identificação entre o sujeito humano e o espaço edificado. Referir-se à cidade, espaço coletivo por definição, especialmente à cidade natal, como se fosse extensão da casa, ou de si mesmo – "a cidade sou eu", cantou o poeta – (ANDRADE, 1989), sugere que marcas identitárias, próprias da vida inconsciente, estão vivamente presentes na relação que o sujeito estabelece com o espaço que edifica.

Na escrita freudiana, dois textos, "Psicologia das massas e análise do eu" (1920-1/1973) e "O mal estar na cultura" (1929-30/1973) são especialmente importantes para que se apreenda a natureza dessa relação. Com ênfase nos mecanismos psíquicos que constituem não apenas o sujeito, mas também os diversos fenômenos culturais presentes no processo civilizatório, ambos indicam que o outro de que trata o conceito de identificação não se limita ao semelhante.

No primeiro, o meio ambiente aparece como sendo elemento de identificação, imprescindível, portanto, também para a vida que tem lugar no aparelho psíquico. No segundo, a lei, fundamental na construção do social, emerge do texto como agente da identificação. Em ambos, a idéia de que a Cultura, e não apenas o semelhante em sua individualidade, se oferece como objeto de identificação, como o Outro do sujeito, portanto.

Se é verdade que o meio ambiente de que fala Freud não é redutível à cidade como arquitetura, é também verdadeiro que não prescinde dela. O meio ambiente, nesse sentido, deve ser entendido como produto cultural, fruto da vida social no qual se insere de modo específico e singular o espaço edificado. Assim, tanto quanto figuras mitológicas – elementos simbólicos culturalmente produzidos – permitem ao sujeito criar a representação psíquica do outro e, desse modo, experienciar o processo de identificação, o ambiente construído vivenciado não apenas como espaço do abrigo, mas, sobretudo, como espaço do afeto (LEITÃO, 2002), também se oferece como objeto de identificação, como o Outro, portanto, do sujeito que se constitui.

A segunda indicação de que o outro não se limita ao semelhante aparece em "O mal-estar na cultura". O que Freud aponta nessa obra é que as relações identitárias que se iniciam na família, a partir da vivência do Complexo de Édipo, extrapolam esse universo e atingem os demais tipos de agrupamentos sociais com os quais a humanidade convive desde que teve origem a vida em sociedade. Agora é a Lei, entendida como produção cultural, coletiva, portanto, que aparece como o Outro do sujeito, na medida em que impõe limites ao desejo desmedido de tudo poder, tudo querer, tudo ser, que constitui o humano.

Fustel de Coulanges (1975) ratifica a idéia de essencialidade da lei para a vida coletiva ao chamar a atenção para o fato de que a instituição dos códigos le-

gais se confunde com a cultura, ainda em seus primórdios, bem como para sua função de estabelecer limites instransponíveis para o homem. Isto é, de dizer não ao desejo indestrutível e irrenunciável de que fala a psicanálise.

Assim, do não és parte de tua mãe, assertiva interditória imposta pelo terceiro, pelo não-mãe, no desempenho de sua função paterna, passa-se ao não civilizador, à indicação de que há limites, condicionantes da vida em sociedade, que ao sujeito não é dado desconhecer. É nesse sentido, portanto, que a Lei, enquanto produção cultural, desempenha a função paterna e, ao fazê-lo, se oferece como o Outro com que se depara o sujeito em sua aventura humana. Tem-se, assim, que a Cultura, produzida coletivamente e não mais o semelhante em sua individualidade, é o Outro com quem o sujeito se identifica – "[...] aquilo que anterior e exterior ao sujeito, não obstante o determina" (CHEMAMA, 1995, p. 156).

Uma relação especular

A idéia de que, no processo de identificação o outro não se limita ao semelhante, mas, antes, a este transcende ao confundir-se com a cultura, é a chave mestra que, neste texto, permite investigar, à luz da psicanálise, a questão do determinismo arquitetônico. Essa chave abre um importante e, até agora, pouco explorado campo de reflexão e de investigação para a arquitetura, em especial no que se refere à compreensão do modo como o ser humano experiencia o espaço que habita. Agora, mais do que sugerir o caráter especular dessa relação como o fizeram Holanda e Mumford nos textos já mencionados, é possível compreender mais claramente como e porque isso se dá.

Com o conceito de identificação é possível apreender a essencialidade da Cultura na constituição do sujeito. É nesse ponto que a arquitetura adquire papel relevante no processo humano de assujeitar-se, donde sua dimensão subjetiva. É onde coisas e homens se encontram (ROSSI, 1995). Isto é, é por expressar fielmente a vida socialmente organizada que a arquitetura se faz humana e, ao fazê-lo, se oferece, também, como um espelho singular, onde o sujeito se vê e se reconhece como tal. Não a arquitetura enquanto expressão material apenas, mas, sim, a arquitetura como manifestação da vida social – aqui entendida em seu sentido amplo, incluindo a dimensão histórica, econômica, política etc. – de que fala ROSSI na sua teoria dos fatos urbanos apresentada na obra já mencionada.

Amparado em Jean Tricart (1920-2003), o autor italiano constrói sua teoria sobre a premissa de que o conteúdo social precede a forma que o espaço da arquitetura faz surgir. Assim, são os diversos eventos sociais, históricos, políticos etc., os elementos constituintes da cidade ainda que esta seja vista – e por vezes definida – como uma arquitetura. É essa a idéia-força da teoria dos fatos urbanos que o prestigiado arquiteto italiano traz à luz e à discussão.

Associada ao conceito de identificação, uma primeira conseqüência dessa idéia é que sua formulação desautoriza a compreensão do determinismo da arquitetura em sua feição modernista. Agora, é preciso corrigir o axioma segundo o qual edificar é conformar processos de vida. Muito ao contrário, como expressão formal,[11] edificar é reproduzir processos de vida culturalmente estabelecidos. Ou, dito de outro modo, edificar é refletir conteúdos sociais pré-definidos.

Que não se conclua, no entanto, ao reconhecer-se a precedência dos conteúdos sociais sobre a forma, que se minimiza o papel essencial por ela desempenhado na arquitetura da cidade. Na verdade, é ela, a *forma*, o meio a partir do qual os fatos urbanos se materializam e desse modo constituem o ambiente físico que se define como cidade. É por meio dela que é possível reconhecer num primeiro olhar, espaços tão diferentes quanto Paris, Bagdá ou Brasília. É graças à forma que se tem em mente imagens distintas quando se faz referência a cidades latino-americanas, européias, asiáticas, ou norte-americanas, em que pese os pontos em comum existentes entre elas.

Nesse sentido, a forma que a arquitetura faz surgir se confunde com a própria cidade, em especial com a imagem que se faz dela. É nesse sentido, ainda, que citando Francesco Milizia, Rossi (1995, p. 42) assinala: "Dizer bela cidade é o mesmo que dizer boa arquitetura".

Mas apesar da sua importância basilar na produção do espaço da arquitetura, o ponto fundamental para o argumento que ora se desenvolve é que essa forma – e a arquitetura que por ela se faz imagem – nada tem de autônoma em si mesma. Muito ao contrário. A forma, tão cara à arquitetura e aos que a ela se dedicam por ofício – e por paixão –, não surge a partir do exercício da arquitetura em si mesma, mas, antes, reflete, nela própria, acontecimentos sócio-históricos que lhe dão sustentação e, principalmente, valor simbólico.

Argan (2000) ratifica essa idéia da prevalência da cultura sobre a arquitetura e o faz partindo exatamente daquilo que "é a própria idéia de arquitetura, aquilo que está mais próximo da sua essência" (ROSSI, 1995, p. 27) – a noção de tipo. Isto é, do elemento gerador do espaço que a arquitetura produz assim como da forma que a partir dele se faz imagem.

A definição de tipo, na arquitetura, convém lembrar, foi sistematizada e definida pelo respeitado teórico francês, Quatremère de Quincy, em seu **Dictionnarie hístorique de l'architecture**. Diz ele:

> [...] tipo não representa tanto a imagem de uma coisa a ser copiada ou imitada perfeitamente quanto a idéia de um elemento que deve ele mesmo servir de regra ao modelo [...]. O modelo, entendido segundo a execução prática da arte, é um

[11] É certo que a arquitetura não é redutível à forma, mas também é fato que é a forma o principal elemento de reconhecimento do objeto arquitetônico, circunstância que justifica o emprego do termo, aqui, como síntese da arquitetura.

objeto que se deve repetir tal como é; o tipo "é", pelo contrário, um objeto, segundo o qual cada um pode conceber obras, que não se assemelharão entre si. Tudo é preciso e dado no modelo; tudo é mais ou menos vago no "tipo". [...]. (*apud* ROSSI, 1995, p. 25-26; aspas no original).

Figura 3. Interior da "basílica" de Pesto (c. 530 a. C.) (ZEVI, 1977).

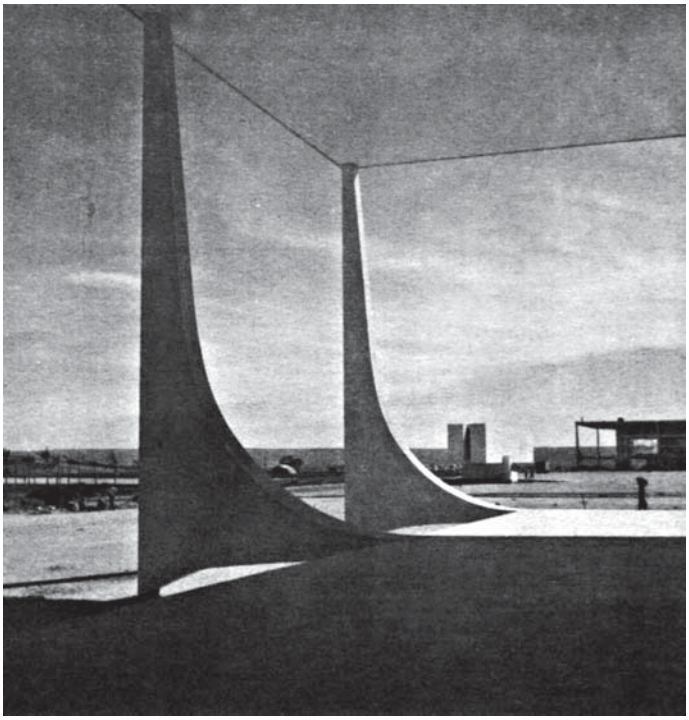

Figura 4. Niemeyer, Brasília(Revista *Módulo,* 2ª edição especial, 1985).

A coluna-tipo em situações projetuais distintas.

Uma vez assimilada a definição de tipo, Argan (2000) assinala que o tipo "não é *jamais* formulado a priori", destruindo, assim, qualquer pretensão de autonomia da arquitetura. E salienta: "[...] quando um tipo se fixa na prática ou na teoria arquitetônicas ele já existe, numa determinada condição histórica da cultura, como resposta a um conjunto de exigências ideológicas, religiosas ou práticas" (p. 66; grifos da autora). E, continua ainda o autor:

> *Os tipos* históricos como, por exemplo, os dos edifícios religiosos de planta central ou de planta longitudinal, ou resultantes da combinação dos dois esquemas, não *visam a* satisfazer a exigências práticas contingentes, mas a *responder* a *exigências profundas*, que se consideram *fundamentais* e constantes *ao menos nos limites de uma determinada civilização*. (p. 67; grifos da autora)

Da argumentação de Argan importa, pois, reter a explicitação clara do papel derivativo da arquitetura, sempre à mercê dos fatos sócio-históricos que a fazem emergir.

Um outro ponto importante a assinalar, quando se trata de compreender as repercussões espaciais decorrentes do fato de que o conteúdo social precede a forma e suas implicações na relação sujeito-espaço, aparece, ainda na teoria dos fatos urbanos, com o conceito de elementos primários.

Definir os elementos primários não é simples nem fácil, como alerta o próprio Rossi em sua **Arquitetura da cidade**. Tampouco é o caso de fazê-lo aqui. Para os objetivos deste texto, importa reproduzir as palavras do autor num esforço de síntese dessa idéia complexa. Diz Rossi (1995):

> [...] os elementos primários configuram-se como aqueles que, com sua presença, aceleram o processo da dinâmica urbana. Esses elementos podem ser entendidos de um simples ponto de vista funcional, como atividade fixa da coletividade para a coletividade, mas, sobretudo, podem ser identificados com fatos urbanos definidos, um acontecimento e uma arquitetura que resumem a cidade. Como tais já são a história e a idéia da cidade que se constrói a si mesma, "um estado de espírito", de acordo com a definição que Park[13] dá da cidade (p. 139; aspas no original).

Uma vez esboçada a definição de elementos primários, convém guardar não a definição em si, mas sim, aquilo que caracteriza o elemento primário. Do ponto de vista social, importa considerar sua natureza pública, coletiva daquilo que se faz pela e para a coletividade.

Assim sendo, a edificação de um elemento primário qualquer se realiza como resposta a exigências sociais que marcam sua origem tanto no que se refere à decisão de edificá-la nesta ou naquela localização, quanto na forma que cada ele-

[13] Embora nas notas de ROSSI referentes ao capítulo em que esta citação está indiquem a data de 1925, a referência a Robert E. PARK, provavelmente refere-se ao texto "A cidade; sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano", originalmente publicado em março de 1916, no **American Journal of Sociology**, conforme registro de VELHO (1976).

mento primário adquire. Como elemento único, socialmente exigido, sua origem, como edificação, não está na arquitetura em si mesma, mas "no acontecimento e no signo que fixou o acontecimento" (ROSSI, 1995, p. 151). É nesse processo que o elemento primário se faz história e com ela, lembrança afetiva, registro emocional, inscrevendo-se, de modo indelével, na memória coletiva e no psiquismo individual.

Em sua expressão urbanística os elementos primários são unidades estruturantes da forma que a cidade adquire. São, portanto, elementos constituintes do espaço urbanístico que a partir deles se gera, donde sua essencialidade. Os elementos primários respondem, ainda, pela imagem que a cidade produz de si mesma e pela qual é reconhecida em sua singularidade. Como arquitetura, materializam os acontecimentos sociais – no sentido amplo que se registrou acima – que os fez surgir. E, ao fazê-lo, impõem um ritmo de transformação espacial capaz de acelerar o processo de urbanização num determinado território. É nesse sentido que Rossi lhes atribui o papel de elementos catalisadores do processo de transformação social e espacial de um determinado território.

Figura 5. Campo das Princesas (largo do palácio), no Recife. Litografia de Luis Schlappriz, 1863. (Acervo da *Fundação Joaquim* Nabuco).

Figura 6. Teatro de Santa Isabel, Assembléia Provincial, Recife Litografia de F. H. Carls,1878. (Acervo da Fundação Joaquim Nabuco).

Elementos primários e a configuração urbanística da cidade.

Finalmente, importa considerar que a definição de elementos primários não se limita às edificações. Rossi salienta que um plano urbanístico, ou um lugar de um acontecimento, que por sua importância – do acontecimento – deu lugar a transformações socioespaciais significativas, também pode ser considerado como elemento primário.

Tem-se, assim, sugerida a dimensão não-material dessas edificações singulares na estruturação do espaço urbanístico da cidade. Isto é, à idéia de elementos catalisadores das transformações sociais ocorridas num dado território, associa-se, agora, a noção de que os elementos primários materializam acontecimentos excepcionalmente marcantes na vida coletiva, inclusive em sua dimensão psíquica. Nesse sentido, as edificações que se tornam monumentos (RIEGL, 1999), extrapolando em muito o valor material do edifício e a função para a qual foram

construídos, bem como os espaços de memória que toda cidade cultua, exemplificam bem o valor simbólico dos elementos primários.

A associação dessas circunstâncias faz dos elementos primários importantes elementos de enunciação dos fatos urbanos que lhes deram origem e dos quais "a arquitetura é o elemento último" (ROSSI, 1995, p. 117). São, pois, assim, elementos de transmissão da vida cultural, de experiências, pessoais e coletivas, sociais e espaciais, especialmente marcantes para aqueles que as vivenciaram. Como elementos de enunciação, os elementos primários transmitem um discurso cultural inteligível – Rossi fala de um enunciado lógico, derivativo do tipo, ao qual se acresce, com o argumento que ora se desenvolve neste texto à luz do conceito de identificação, a idéia de uma transmissão simbólica – tal como uma linguagem qualquer.

Elementos primários estabelecem relações, definem uma linguagem, não apenas entre as edificações, nem tão-somente entre pessoas e edifícios, mas também permitem *ouvir* o Outro, com ele interagir, a partir da própria arquitetura. Assim, referindo-se a uma obra em particular, diz Rossi (1995): "[...] deveríamos falar da idéia que temos desse edifício, da memória mais geral desse edifício como produto da coletividade e *da relação que temos com a coletividade através dele*" (p. 16; grifo da autora).

É onde coisas e homens se encontram, repita-se, e onde a cidade se faz espelho capaz de produzir reconhecimento no sentido que a psicanálise dá ao termo. É nesse sentido que a arquitetura transcende sua função material de abrigo para as muitas atividades humanas, para se transformar em espaço-enunciação, isto é, em parte importante de transmissão de um discurso cultural com o qual o indivíduo humano se identifica. Nesse sentido, diz Rossi (1995), uma vez mais: "Tome-se [por exemplo] um hospital: nele *a dor* é uma coisa concreta. *Está nas paredes, nos pátios, nas enfermarias*. Quando os parisienses destroem a Bastilha, suprimem séculos de abuso e dor, de que a Bastilha era, em Paris, a forma concreta" (p. 144; grifos da autora).

Isto é, como elemento de enunciação, a Bastilha anunciava séculos de abuso e dor. Ou, dito de outro modo, a dor socialmente partilhada pelos parisienses expressava-se arquitetonicamente numa forma espacial conhecida como a Bastilha. É nessas circunstâncias que conteúdos sociais se materializam e ganham a perenidade que a pedra e cal emprestam à arquitetura. Agora, à pedra e à cal se associam suor e sangue, sonhos e medos, dor e lágrima, desejos e reclamos que fazem da cidade "a coisa humana por excelência" (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 113).

Destarte, ao perder em autonomia, a arquitetura ganha em significado e se insere de modo privilegiado na cultura da qual emerge o sujeito. É como coisa humana que o sujeito mira o espaço – que a partir dele e por causa dele se edifica – e vê a si mesmo. Agora, associada ao conceito de identificação, a teoria dos fatos urbanos permite compreender que longe de ser um problema de autonomia,

a anterioridade dos conteúdos sociais sobre a forma, isto é, sobre a própria idéia de arquitetura, é condição para a sua própria existência como fenômeno intrinsecamente humano, donde sua face especular.

Assim, se categorias próprias da arquitetura em sua especificidade, a exemplo do *tipo* e dos elementos primários, possibilitam perceber com maior clareza os limites da arquitetura como expressão cultural, o conceito de identificação em sua formulação psicanalítica, permite que se compreenda melhor porque "o homem e seu entorno são inseparáveis" (MITSCHERLICH, 1970, p. 32). Ou, dito de outro modo, lança luz sobre essa relação complexa, inescapável porque inconsciente, marcadamente subjetiva, uma vez que se constrói sobre a experiência pessoal, que o sujeito estabelece com o espaço que habita.

À luz do conceito de identificação é possível melhor explicar a intensidade que marca a relação sujeito-espaço, evidenciada de modo permanente tanto na literatura, na escrita de quem se fez poeta, quanto na experiência pessoal de cada um. Com ele, é possível, ainda, perceber porque a arquitetura da cidade expressa o modo de ser e de viver de cada sociedade. E, desse modo, anuncia desejos e anseios, necessidades e reclamos muito além do que dita a consciência. Ou, em linguagem própria da arquitetura, muito mais do que pode expressar um programa arquitetônico qualquer.

Nesse sentido, "construir é um gesto cuja origem não é a causa" (SALIGNON, 1997, p. 100). Construir é um gesto que se faz para com ele responder a exigências culturais e a desejos, por vezes insuspeitados, que se constituem, esses sim, na causa fundamental do fazer arquitetônico. É essa a razão pela qual uma caixa arquitetônica (ZEVI, 1977) se transforma num espaço subjetivamente valorado, e uma cidade, num espaço pelo qual se anseia sempre e mais, como os poetas e escritores, com a sensibilidade que os caracteriza, não cessam de testemunhar.

Não a casa ou a cidade, como espaço fisicamente delimitado, mas sim, o espaço humano sem sentido pleno e marcadamente simbólico. Não a arquitetura em sua dimensão material apenas, mas sim, a arquitetura como expressão da cultura. Não o espaço concreto palpável construído em pedra e cal, mas, antes, a representação psíquica, de acolhimento, de pertinência, etc., que o espaço habitado propicia ao sujeito, donde sua essencialidade.

Como espaço edificado, a arquitetura é, pois, muito mais do que palco para a realização das muitas atividades humanas, como tem sido mais freqüentemente considerada. Por ela, a cidade se torna espelho e o indivíduo se faz humano, como bem intuiu Rossi (1995) quando tentava "compreender a cidade como uma grande representação da condição humana" e quando se perguntava:

> [...] por que não se analisou *a arquitetura* por esse valor mais profundo, de coisa humana que forma a realidade e conforma a matéria de acordo com uma concepção estética. Assim, ela mesma *não é apenas o lugar da condição humana, mas uma parte dessa condição*, que se representa na cidade e em seus monumentos, nos bair-

> ros, nas residências, em todos os fatos urbanos que emergem do espaço habitado. (p. 23; grifos da autora)

É nesse sentido que a cidade, como arquitetura, deixa de ser um mero cenário onde a vida acontece para se fazer espelho singular, espaço privilegiado onde o humano se realiza, pois nele se reconhece em sua humanidade.

Referências

ANDRADE, Carlos Drummond de. Coração numeroso. Em **Antologia poética**. Rio de Janeiro: Record, 1989.

ARGAN, Giulio. [1962]. Sobre o conceito de tipologia arquitetônica. In: _____. **Projeto e destino**. São Paulo: Ática, 2000. p. 65-78.

CHEMAMA, Roland. **Dicionário de psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

FREUD, Sigmund. [1912-1913]. Totem y tabu In: **Obras completas de Sigmund Freud**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973. p. 1.745-1.850.

FREUD, Sigmund. [1920-21]. Psicologia de las massas y análisis del yo. In: **Obras completas de Sigmund Freud**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973. p. 2.564-2.610.

FREUD, Sigmund. [1929-30]. El malestar en la cultura. In: **Obras completas de Sigmund Freud**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973. p. 3.017-3.067.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga**. São Paulo: Hemus, 1975.

HALL, Edward. **A dimensão oculta**. Lisboa: Relógio D´Água, 1986.

HOLANDA, Frederico. Arquitetura e ética. Revista **AU – Arquitetura e Urbanismo**, São Paulo, n. 54, p. 106-108, 1994.

HOLANDA, Frederico de. Arquitetura como estruturação social. In: GONZALES, Suely; HOLANDA, Frederico de; KOHLSDORF, Elaine; FERRET, Ricard. **O espaço da cidade**. São Paulo: Projeto, 1985.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Baptist. **Vocabulário da psicanálise**. Santos: Martins Fontes, 1970.

LEITÃO, Lúcia. Espaço do abrigo? Espaço do afeto! Em DEL RIO, Vicente (Org.). **Projeto do lugar**: colaboração entre psicologia, arquitetura e urbanismo. Rio de Janeiro: Contra Capa/Proarq, UFRJ, 2002. p. 365-369.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Natureza e cultura. In: _____. **As estruturas elementares do parentesco**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976. p. 41-49.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Lisboa: Edições 70, 1993.

LOUREIRO, Cláudia. Sobre a teoria arquitetônica. In: _____. **Classe, controle encontro**: o espaço escolar. Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo, 1999. p. 23-91. (Texto inédito).

MITSCHERLICH, Alexander. **Psychanalyse et urbanisme**: réponse aux planificateurs. Paris: Gallimard, 1970.

MUMFORD, Lewis. **A cidade na história**: suas origens, transformações e perspectivas. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

NASIO, Juan. O conceito de identificação. In: NASIO, Juan. (Org.). **Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. p. 99-125.

OZ, Amós. **Meu Michel**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

PLATÃO. **Diálogos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

RIEGL, Aloïs. **El culto moderno a los monumentos**. Madrid: Visor, 1999.

ROSSI, Aldo. **A arquitetura da cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SALIGNON, Bernard. Fondements de la psycanalyse et architecture. In: _____. **La cité n'appartient à personne**. Saint Maximin: Théétète Éditions, 1997. p. 89-102.

SIQUEIRA, Elizabeth. **A identificação e suas vicissitudes na vida do sujeito**. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1988. (Texto inédito).

WILHEIM, Joanna. **Novas contribuições para o estudo do psiquismo pré e perinatal**. Círculo Psicanalítico de Pernambuco, Recife, 1996. (Texto inédito).

VELHO, Otávio (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

ZEVI, Bruno. **Saber ver a arquitetura**. Lisboa: Editorial Minerva, 1977.

Endereço para correspondência:
LÚCIA LEITÃO
Rua Professora Ângela Pinto, 97/401D
50710-010 – Recife – PE
(e-mail: luleitao@hotlink.com.br)