

Memória coletiva e espacialidade étnica

MOHAMMED ELHAJJI

Resumo O presente trabalho analisa o conceito de espacialidade (o espaço vivido, organizado e representado) enquanto instância de produção de subjetividade e de enunciação e/ou reterritorialização da identidade do grupo étnico. A partir da evidente relação entre as transformações sociais e os modos de concepção e elaboração do espaço, tentamos estabelecer um paralelo entre os traços culturais de um grupo humano dado e suas estruturas espaciais. Esboçamos, neste sentido, a nossa tese de “pregnância da memória espacial”, que determinaria as inclinações geométricas e psicológicas do grupo étnico, no seu projeto biopolítico de produção de territórios existenciais e de organização de espaços sociais e culturais. Pretendemos comprovar, assim, que as modalidades étnicas de construção da espacialidade são processos “psico-homotéticos”, cujo objetivo é a reativação de panos da subjetividade relacionados a momentos históricos ou míticos contidos na memória espacial do grupo.

Palavras-chave espacialidade, territorialidade, subjetividade, identidade.

Abstract This paper analyzes the concept of spatiality (as a lived, organized and represented space) as an instance of subjectivity production and of enunciation and/or reterritorialization of the identity of an ethnic group. Starting from the evident relationship between the social transformations and the ways of conception and elaboration of the space, we try to set a parallel between the cultural traits of a given human group and their space structures. We sketch, in this sense, our thesis of “pregnancy of the spatial memory” which might determine the geometrical and psychological trends of an ethnic group within its bio-political project of production of existential territories and of organization of social and cultural spaces. Thus we intend to prove that ethnic modalities

of construction of the spatiality are “psycho-homothetic” processes, the aim of which is the reactivation of segments of the subjectivity concerning historical or mythical moments contained in the spatial memory of the group.

Key words spatiality, territoriality, subjectivity, identity.

DO ESPAÇO ONTOLÓGICO AO SUBJETIVO

A importância do espaço para o *Ser* não precisa ser lembrada. Não é verdade que todo “estar no mundo” e todo “vir-a-ser” são primeiramente espaciais?... O *self* do indivíduo ou o *ethos* do grupo não podem ser nem separados nem dissociados da espacialidade que os contém e lhes dá forma, seja ela corporeidade, ritualística, territorialidade ou cosmogonia. O próprio fato de ser implica, necessariamente, produzir domínios espaciais (no sentido *autopoietico* de Maturana) onde não apenas conformamos nosso real ou produzimos nossa subjetividade, mas, antes, emergimos enquanto rastros ontológicos *diferenciados* (no sentido derridiano de *différance* e não apenas uma aparente *différence*). Assim, na perspectiva bio- ou onto-sistêmica de Henri Lefebvre, nos níveis pré-social e pré-individual, todo organismo vivo é, em si, um espaço e tem seu espaço, que ele produz e no qual ele se (re) produz.

Os corpos, os desdobramentos de energia, afirma ele, produzem espaço e se produzem, com seus movimentos, segundo as leis do espaço. Isto que se trate de corpúsculos ou de planetas, de cristais, de campos eletromagnéticos, de divisões celulares, de conchas ou das formas arquitetônicas (1974:199).

O autor de *La Production de l'Espace* explica que esses espaços ontológicos (a teia da aranha, a poesia da concha) não são o produto de nenhum tipo de vontade consciente ou inconsciente, mas sim o resultado do desdobramento de energia em condições materiais determinadas. A produção do espaço passa pela *secreção* de um *habitar* que serve, ao mesmo tempo, de instrumento e de meio para a nossa corporeidade espacial e espacialidade corporal. Tanto a aranha como o homem se orientam em função de linhas e ângulos, estabelecem tramas simétricas e assimétricas, se deslocam, se localizam e comunicam gestualisticamente, marcam e pontuam o espaço organicamente; nos interstícios de uma temporalidade primária onde o orgânico não é apenas o avesso do afetivo, mas antes a forma mais pura de comunicação e de sociabilidade.

No início era o *topos*. Antes, bem antes do *logos*, no claro — escuro do vivo, o vivido já tem a sua racionalidade interna; ele produz, bem antes do espaço pensado e o pensamento do espaço representando a projeção, o estouro, a imagem e a orientação do corpo. Bem antes que o espaço percebido por e para o *eu* se apresente, como variação e corte, tensões e contatos simplesmente virtuais e diferidos. Bem antes que o espaço se desenhe como meio de possibilidades longínquas, lugar de potencialidade. Antes do intelecto analítico que separa, bem antes do saber, há uma inteligência do corpo (1974: 204).

Para e pelo corpo se ordena o espaço existencial, experimentando (o corpo) as variedades e variações das redes de determinações que projetam seu lugar no mundo. A convicção da identidade íntima entre espaço e ser (o espaço enquanto modalidade de / do ser) chega até a lembrar o metaforismo quase poético da sociobiologia; apesar, evidentemente, da controvérsia que geralmente a acompanha. Sabemos que, ao tentar estender o instinto animal de agarrar-se ao seu espaço à esfera humana, a sociobiologia acaba passando a espacialidade à “condição de instinto — portanto, de um padrão geneticamente determinado, capaz de gerar uma ação em circunstâncias próprias — comparável, por exemplo, ao do sexo”!... (Sodré, 1988: 12).

Para nós, todavia, o interesse dessa interação ontológica entre espacialidade e corporeidade reside na sua potencialidade contingente estruturadora do *habitus espacial* e configuradora do próprio plano de *pregnância* da *memória espacial* no prenúncio de uma subjetividade espacialmente articulada. Ou seja, da mesma maneira que o pássaro joão-de-barro, por exemplo, constrói seu ninho de uma maneira e segundo formas bem determinadas, o indivíduo (inserido no *continuum* psicocultural de seu grupo e nos processos comunicacionais que o subtendem) teria tendências específicas a perceber, representar e conceber as formas espaciais e organizar, em conformidade a elas, seus territórios existenciais.

Sendo a natureza humana, ao mesmo tempo, singularidade individual concreta e pluralidade social abstrata, a identidade do indivíduo só pode ser considerada enquanto processo psico-social em contínua desconstrução / reconstrução do patrimônio simbólico coletivo na sua gestão prática diária. Assim, o conceito *bakhtiniano* de *polifonia* pode ser entendido também no sentido de o caráter singular do indivíduo não ser determinado somente pela unicidade do organismo biológico, mas pela totalidade dos componentes subjetivos e condições existenciais que ordenam o seu real. No mesmo rumo de idéias, Félix Guattari questiona a própria noção de *sujeito*, preferindo-lhe o princípio mais amplo de *componentes e processos de subjetivação* que atravessam o indivíduo enquanto *terminal* em posição de *agenciamento* com relação a grupos humanos, aparelhos sócio-econômicos,

máquinas informacionais, espacialidades específicas e outros sistemas estruturantes. A subjetividade é definida, então, enquanto “conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial*” (1993:19). O que significa que um dado *agenciamento* espacio-corporal deve, em princípio, enunciar específicos territórios existenciais, as gestualísticas que lhes são correspondentes, e desencadear determinados modos e modalidades de ser.

Na sua *Topofilia*, Tuan Yi Fu (1980) demonstra que o componente espacial não é apenas determinante no processo de enunciação da subjetividade do indivíduo, mas é vital para sua perenidade. Da mesma maneira que certas pessoas são extremamente ligadas a um determinado tipo de roupa, a tal ponto que essa última acaba fazendo parte de sua personalidade (pois, a pessoa produz um dado tipo de subjetividade dentro da sua roupa), outras não sobrevivem à mudança de moradia. As pessoas idosas, principalmente, não suportam o fato de deixar a habitação que abrigou uma boa parte de suas vidas, alegrias, dores, esperanças e frustrações. É, justamente, a permanência de nosso ambiente físico (as paredes, os objetos...) que segura o nosso equilíbrio mental. Tanto é verdade que “as imagens habituais do mundo exterior são inseparáveis do nosso *eu*” como testemunha Maurice Halbwachs:

Nosso entorno material leva ao mesmo tempo nossa marca e a dos outros. Nossa casa, nossos móveis e a maneira segundo a qual estão dispostos, o arranjo dos cômodos onde vivemos, lembram-nos nossa família e os amigos que víamos geralmente nesse quadro (...) Não é tão fácil modificar as relações que são estabelecidas entre as pedras e os homens. Quando um grupo humano vive muito tempo em lugar adaptado a seus hábitos, não somente os seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens que lhe representam os objetos exteriores (...) Nossas impressões se sucedem, uma à outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca. É sobre o espaço, sobre o nosso espaço — aquele que ocupamos, por onde passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo o caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir — que devemos voltar nossa atenção: é sobre ele que nosso pensamento deve se fixar, para que reapareça esta ou aquela categoria de lembranças (1990: 131-143).

O que provoca a exclamação de David Harvey a propósito de nossa identidade inundada pela lembrança espacial imemorial: “Se é verdade que o tempo sempre é memorizado não como um fluxo, mas como lembranças de lugares e espaços vividos, escreve ele, a história deve realmente ceder lugar à poesia, o tempo ao espaço, como material fundamental da expressão social” (1993: 201).

ESPAÇO DOMÉSTICO E TRANSMISSÃO DO *HABITUS* ESPACIAL

Dentre todas as instituições humanas, é a família que detém o principal papel na transmissão dos códigos sócio-culturais. Apesar de outras instâncias (outros espaços) lhe disputarem o controle de certos domínios da organização simbólica, o papel da família prevalece na primeira educação, determinando os processos fundamentais do desenvolvimento psíquico do sujeito e ordenando seu imaginário e suas manifestações emocionais. Ela transmite o conjunto de estruturas comportamentais e representativas (*habitus*) do grupo; estabelecendo, assim, entre as gerações uma continuidade psíquica cuja causalidade é de ordem mental. (Lacan, 1984). A formação da identidade se faz através dos acontecimentos da vida que se desdobram numa progressiva percepção de si mesmo e uma gradual construção da imagem (ou *uma* imagem) de si e dos outros, “ao longo de experiências de trocas com os outros: a mãe, os pais, a família, a parentela, os amigos de infância e as sucessivas ampliações de outros: outros sujeitos investidos de seus sentimentos, outras pessoas investidas de seus nomes, posições e regras de atuação” (Brandão, 1986).

Espacialmente, isto equivale à eclosão da subjetividade da criança no espaço doméstico, a sua identificação primeira a seu berço e seu carrinho, a descoberta de outros quartos, da escada, da porta, dos móveis etc... Outros lugares investidos de seus sentidos, outros objetos investidos de suas funções e as regras sociais que as acompanham... Os lugares e objetos podem ser tanto determinantes na constituição da personalidade da criança quanto os próprios membros da família, o que explica a importância simbólica e ritual da casa paterna nas sociedades tradicionais e patriarcais. Ela é o símbolo da continuidade, da fidelidade às raízes e ao espírito dos ancestrais. São lugares investidos de uma grande carga emocional e afetiva que, com a passagem das gerações, adquirem alma e até, muitas vezes, são eleitos moradia eterna pelos espíritos (e fantasmas) dos ancestrais.

Se a família constitui a base da construção da subjetividade do indivíduo e da estruturação da identidade do grupo (tanto a literatura psicológica e psicanalítica como a antropológica e a sociológica abundam de estudos e teorias a este respeito), o espaço doméstico é, verdadeiramente, seu quadro físico e material. A dimensão espacial da organização familiar, pois, é mais de que evidente. A vida familiar só toma sentido dentro de uma gramática espacial dada — a da casa familiar justamente. Os comportamentos e atitudes dos diferentes membros da família têm seu significado amplamente determinado pela carga cultural, simbólica e afetiva investida nos diferentes cantos da casa. Se a instituição familiar se encarrega de

inculcar ao indivíduo o conjunto de valores sociais, morais e culturais, e as suas interpretações que regulam o processo de sua socialização, certamente, ela o faz em função dessa gramática espacial própria ao recinto doméstico. É geralmente admitido, por exemplo, que uma das funções da organização espacial doméstica é de prevenir as possíveis práticas incestuosas.

Ou seja, a transmissão dos elementos simbólicos componentes da identidade do grupo ao indivíduo se faz dentro da família que é, naturalmente, o espaço por excelência onde os dados informacionais relativos à sociedade são recolhidos, processados e (re) interpretados. Assim, a modelação e a moldação da identidade do indivíduo é, literalmente, espacial e espaço-gestualística, associando intimamente os modos de ver e agir às formas e aos contornos do quadro familiar. A subjetividade (tanto do indivíduo como do grupo) é enunciada em função de articulações e agenciamentos espaciais que a configuram e geram seus padrões de modelagem do real que, por sua vez, se traduzem em comportamentos, atitudes e modos específicos de apreensão do real.

Na verdade, ao moldar a estrutura psíquica de seus membros, a família acaba se reproduzindo e reproduzindo a estrutura simbólica contida na cultura e na memória coletiva (basicamente espacial como vimos) de seu grupo. Por meio de seus mecanismos de socialização, a família transmite o conjunto de *habitus* produzidos por seu grupo de origem, sob a forma de normas de conduta e de princípios ético-estéticos que operam a ligação, via identificação, dos indivíduos ao seu grupo social de pertencimento.

As normas e princípios internalizados passam a constituir o sistema de disposições dos membros da família enquanto pertencentes a um determinado grupo social. O sistema de disposição dá aos membros da família um código comum, uma linguagem, que os une entre si, dando-lhe, assim, uma identidade que delimita sua noção de si mesmo e as fronteiras do grupo como um todo (Brandão, 1986: 119).

Na passagem da sociabilidade à espacialidade, é, naturalmente, o *habitus espacial*, gerado pela cultura do grupo e transmitido ao indivíduo através do processo de socialização, que determina os modos de percepção, de representação, de elaboração e de semantização do espaço pelo indivíduo, em conformidade com a visão global do mundo própria ao seu grupo cultural. Os esquemas de produção do espaço, que constituem a base da memória espacial responsável pelas preferências e inclinações formais e espaciais do indivíduo, são contidos no *habitus espacial* que, por sua vez, é veiculado pelo *projeto* cultural do grupo e ligado à sua mundovisão. Na sua manobra biopolítica de reproduzir-se a si mesma como continuidade dos

ideais da comunidade de origem, pois, a família lega a seus membros o *projeto* de manutenção da sua identidade. A realização deste projeto socio-cultural de natureza autopoietica como modelo total de comportamentos, atitudes e representações da realidade, todavia, implica a formulação de estratégias existenciais que passam pela delimitação e elaboração de espaços particulares representativos da cultura e da cosmogonia do grupo.

ESPACIALIDADES ÉTNICAS

De certo modo, toda identidade é necessariamente étnica (no sentido do inevitável pertencimento a uma comunidade ou grupo étnico) e nenhuma tomada de consciência de si é possível fora do contexto etnogenético. Erik Erikson, por exemplo, não hesita em associar os mecanismos de identificação e de construção do *eu* às condições da vida social que produzem a matéria das experiências individuais. Numa análise da biografia de Freud, Erikson destaca o peso da identidade judaica na vida do fundador da psicanálise, explicando que mesmo não fosse praticante ou militante de causa alguma, ele não podia não ser portador, no nível de sua afetividade e sensibilidade pessoais — mas também enquanto cientista, de traços diacríticos que marcam o seu pertencimento a uma comunidade étnica específica. Este conceito de identidade étnica é definido por Brandão como

algo realizado ao longo de uma história coletiva e única, por e entre sujeitos individuais concretos. (...) Algo de que cada um de nós participa subjetivamente em sua cultura, mas que não se esgota em absoluto na experiência de cada um. Que existe fora e além de cada sujeito, como a própria matéria simbólica na sua cultura (...). E ser pessoa de tal grupo, ou ser uma experiência pessoal de uma etnia é, justamente, haver aprendido a incorporar subjetivamente aquilo que realiza em cada sujeito maneiras de ser, de pensar, de sentir e de se relacionar, que são peculiares de seu grupo através dele (1986: 44).

A identidade, explica Tzvetan Todorov, por seu lado, nasce da tomada de consciência da diferença. Ora, é óbvio que tal questionamento e a necessidade de resolvê-lo aparecem, principalmente em contextos marcados direta ou indiretamente por certas manifestações de fricção, como em situação de diáspora, de contato interétnico, intergrupar, inter-religioso etc. O próprio fato de estabelecer como identidade uma etnia significa, como nota Brandão, demarcar territórios simbólicos e reais, “construir os sinais diacríticos que sobreponham aquilo com que se vive e se pensa (...) a marca da diferença”. O sentimento de pertencer a uma mesma raça, uma mesma nação (originariamente espacial) ou um mesmo povo justifica o reco-

nhcimento dos membros de uma comunidade étnica num ideal comum e num conjunto de valores comuns. Ou seja, o suposto parentesco sanguíneo (e, portanto, inicialmente espacial), relacionado a um mítico território comum deve ser ao mesmo tempo sentido e realizado através do comportamento, dos costumes e da visão global do mundo.

A construção da identidade étnica se faz, como vimos, dentro do espaço doméstico e em razão dele. Mas a base espacial da etnicidade é muito mais remota e profunda. Ela “repousa na consciência de uma continuidade cósmica quase natural que nos torna tributários dos que nos precedem. O apego à casa, à terra, ao território e aos costumes (...) repousa nesse caráter sagrado” (Maffesoli, 1986: 54). Todo grupo étnico precisa de um fundo espacial, ainda que mítico, para sustentar a sua comunhão, ao mesmo tempo em que precisa também de um espaço físico real e presente para a expressão, a concretização e a preservação dessa identidade. A expressão deste desejo de distinguir-se e afirmar a sua diferença se realiza, muitas vezes, espacialmente, pela demarcação de territórios existenciais articulados a dados modos de agenciamento e determinadas instâncias de enunciação da identidade do grupo.

O valor espacial da etnicidade é, de fato, de importância capital para a afirmação da identidade do grupo enquanto marca diferenciada. É a partir da sua apreensão do espaço (que seja pela delimitação de territórios existenciais ou pela ordenação de instâncias espaciais de enunciação), que o grupo formula seu desejo diferencial e estabelece as regras e estratégias de preservação da sua identidade. O dado espacial nas estratégias de afirmação da identidade do grupo parece primordial para a formação dessa identidade sintética. Já que, como o explica Muniz Sodré, a dimensão espacial (ou a lógica do lugar, na sua expressão) tem uma função básica na estrutura dinâmica global de toda cultura.

O território e suas articulações sócio-culturais aparecem como uma categoria com dinâmica própria e irredutível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações. Essa dimensão incita à produção de um pensamento que busque discernir os movimentos de circulação e contato entre grupos e em que o espaço surja não como um dado autônomo, estritamente determinante, mas como um vetor com efeitos próprios, capaz de afetar as condições para a eficácia de algumas ações humanas (1988: 15).

Dentre essas ações, figura a própria organização sócio-cultural da comunidade e, portanto, a manutenção da cultura do grupo ou a preservação da sua identidade étnica. “O espaço”, como destaca Maffesoli, “molda coercivamente os hábitos e costumes do dia-a-dia que, por sua vez, permitem a estruturação comunitária”. O que significa que os traços culturais de um grupo humano dado são indissociáveis das

suas estruturas espaciais. Muniz Sodré lembra, a este propósito, a chamada “hipótese bororo” relativa, como se sabe, à evangelização do grupo indígena depois de ter deixado “as suas aldeias circulares para habitar vilas em faixas à maneira européia”. “Ao romper com a estrutura tradicional do espaço construído — que se relaciona diretamente com práticas sociais e ritualísticas —, os missionários provocaram o desmoronamento das marcas simbólicas básicas do grupo indígena”.

Nas sociedades modernas, o desejo de diferenciação cultural, cada vez mais insistente, se formula muitas vezes, principal e primeiramente, por meio de estratégias de ocupação e apropriação do espaço social da cidade. Para, nele, (re) produzir ritos e práticas sociais enraizadas na mitologia do grupo. Maffesoli lembra, a este propósito, a proliferação de bairros étnicos, como exemplo da indispensabilidade da base espacial no processo de preservação das identidades distintas no meio complexo das cidades ocidentais. Metrôpoles como Paris, Nova York ou Londres “são constituídas por uma constelação de entidades regionais ou étnicas onde são vividos, no dia-a-dia, práticas e costumes característicos que parecem anacrônicos para os modos de vida unificados e banalizados de uma civilização mundial dominante” (1984: 53).

A geografia de gostos e culturas diferenciados se torna um *pout pouri* de internacionalização que, em muitos aspectos, é mais espantoso, talvez porque mais saturado, do que já o foi. [o que] produz uma plethora de pequenas Itálicas, Havana, Tóquio, Coréias, Kingstons e Karachis, bem como Chinatowns, barrios latinos, quarteirões árabes, zonas turcas etc (Harvey, 1993: 87)

O efeito dessa situação, segundo ele, numa cidade como São Francisco, “onde as minorias, juntas, são a maioria, é estender um véu sobre a geografia real através da construção de imagens reconstruídas, dramas de costumes, festivais étnicos e assim por diante”. Assim, as estratégias de afirmação da identidade étnica por meio de apropriação do espaço da cidade correspondem a um tipo de guerrilha cultural. Um *prendre la rue* (no sentido revolucionário dado a essa noção por Paul Virilio) étnico, cujo objetivo é a imposição de um fato cultural contrário aos interesses ético-estéticos da maioria dominante.

Um *prendre la rue*, aliás, onde a corporeidade é o principal território existencial e a principal instância de enunciação de identidade. São bairros marcados pela ostentação de cores, cheiros, sons e ritmos (ritornelos de delimitação de espaços existenciais, nas *cartografias* de Guattari). Bairros onde anda-se (Cf. a definição do andar como *espaço de enunciação* por De Certeau), briga, toca-se, paquera-se, suja-se etc. A “sujeira”, por exemplo, deve ser descodificada como conjunto de marcas existenciais, signos semióticos e afetivos de apropriação do espaço pelo grupo, ao contrário dos espaços assépticos, sem traços de presença humana espontânea.

São espaços regidos por uma socialidade de contágio, por oposição aos modos de socialidade por irradiação. Espaços mais próximos dos modos de solidariedade tradicional, marcados pela fofoca (como meio de controle social), a confraternização e o excesso de comemorações — enquanto ritualística reciclada. Quer dizer, a razão aparente da festividade nem sempre coincide com a sua função social real. Antes, são códigos e marcas sociais-existenciais que devem ser interpretados no sentido de um trabalho de reterritorialização pelas minorias; sendo entendida a reterritorialização como uma tentativa de recomposição dos territórios existenciais engajados num processo de alienação.

De fato, não há sistema (político ou cultural) capaz de subjugar pela força total e definitivamente o desejo e a vontade de um grupo de expressar a sua identidade diferencial. As táticas de resistência do grupo minoritário são geralmente bastante criativas para usar todos os recursos disponíveis no ambiente e deles construir novas narrativas e novas mitologias. Respondendo às idéias *disciplinares* de Foucault, De Certeau explica que a ressurgência de práticas *populares* (que podemos traduzir por étnicas), na modernidade científica industrial não pode ser confinada ao passado, ao campo nem aos povos primitivos, mas está presente no cerne da economia contemporânea. Em vez de destacar como a violência da ordem cultural dominante é “transmutada numa tecnologia disciplinar”, ele prefere trazer à luz “as formas clandestinas assumidas pela criatividade dispersa, tática e paliativa de grupos ou indivíduos já presos nas redes da *disciplina*”. O que faz David Harvey concluir que os espaços podem ser *libertados* mais facilmente do que se imagina, porque “as práticas sociais espacializam em vez de se localizarem no âmbito de alguma malha repressiva de controle social” (1993: 197).

Assim, as estratégias etno-espaciais podem se reduzir a um bairro de habitação, um clube, um templo ou até uma pracinha onde se vive a etnicidade nas suas formas mais compactas como a música ou a língua. A elaboração espacial geralmente parece ser a solução mais prática e mais adaptável a todas as situações, em razão da sua alta coercibilidade (no sentido de tornar menor), como o provam os taxistas latinos dos E.U., que transformam a cabine do veículo num verdadeiro altar da etnicidade, onde figuram árvore genealógica, fotos da família, bandeiras, tecidos artesanais que recobrem o interior do carro, figurinhas folclóricas das mitologias de origem, santos e divindades, música típica, etc... A grande vantagem da formulação do desejo diferencial por meio de estratégias espaciais, portanto, é a alta adaptabilidade e coercibilidade do elemento espacial. Já que a identidade espacial (ou a identidade étnica na sua expressão espacial), pode caber na cabine do seu veículo para o caminhoneiro ou dentro do armário do recruta no quartel.

O mesmo princípio é usado pelos grupos étnicos na sua elaboração da narrativa de uma *identidade sintética*. Quando não se possibilita a conquista de territórios existenciais, ou paralelamente a esses territórios, os grupos étnicos recorrem à estratégia de construção de instâncias sintéticas de enunciação e de subjetivação coletiva. A narrativa seletiva e qualitativa dessas instâncias permite a recomposição dos universos de subjetivação do grupo e a sua (re)cristalização enunciativa, através de um reordenamento simbólico-ritualístico do espaço investido. Neste sentido, Guattari acredita que “cada grupo social veicula seu próprio *sistema de modelização* da subjetividade, quer dizer, uma cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões” (1993: 22).

Exemplos desse tipo de instância são, principalmente, os clubes étnicos e lugares de culto. São espaços reservados às cerimônias dos grandes momentos de passagem na vida (casamento, batismo, ritos particulares como o bar-mitzvá ou a circuncisão e a morte) e investidos, portanto, de uma forte carga emocional e afetiva. A característica desses lugares é o aspecto primordialmente simbólico; já que a sua função é de substituir simbolicamente um espaço originário mítico. A melhor ilustração dessa espacialidade que chamamos de *seletiva* ou *qualitativa* é o terreiro que constitui um “exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade” (Sodré, 1988: 16).

O terreiro (de candomblé), escreve ele, afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (ibid: 19).

De certa maneira, se pode dizer que todo terreiro é uma porta aberta sobre África. Não a África real geográfica, mas sim uma África mítica, imaginária e sublimada. “Uma África *qualitativa* que se faz presente, condensada, reterritorializada”. É que, segundo Muniz Sodré, “pouco importa (...) a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos” (ibid: 52). O terreiro, de fato, é um universo metafórico onde se operou uma síntese, ao mesmo tempo, dos elementos e da cosmogonia do mundo natural-imaginário da África. O mesmo autor explica que houve um fenômeno de condensação do rito, através da “reunião de cultos a orixás que, na África, se realiza-

vam em separado, seja em templos, seja em cidades”; pela situação conotativa do espaço litúrgico no mato e pela justaposição de diferentes concepções espaciais contidas na cosmovisão africana. (1988). A razão desse trabalho de condensação é a multiplicidade de origens dos membros dos diferentes grupos étnicos da diáspora africana no Brasil, o que os obrigou a cristalizar a sua nova subjetividade em torno de uma memória espacial seletiva-qualitativa ou sintética. Num de seus estudos sobre a cultura negro-brasileira, Roger Bastide compara, metaforicamente, os componentes dessa identidade a neurônios de um cérebro explodido. O que supõe que, para poder funcionar de novo, os componentes do órgão devem recrystalizar-se, reconectar-se em torno de um novo *atrator existencial*; no caso, o terreiro como recomposição sináptica sintética de seus universos de subjetivação.

Outros espaços qualitativos podem se reduzir a símbolos minimalistas, como os minúsculos oratórios que substituem lugares do culto. Ou, melhor ainda, a *Mezuzá* que, pelo simples fato de colocá-la na porta, torna a casa sagrada: “A Mezuzá contém um texto bíblico sagrado, que se coloca dentro de um estojo que é suspenso no umbral das casas judaicas. Uma casa que tem uma Mezuzá em sua porta torna-se sagrada” (Noy, Dov. 1986: 37).

Encontramos outro exemplo de interiorização do espaço no episódio do *Preto Velho* relatado por Gilberto Velho em “*Unidade e fragmentação em sociedades complexas*” (1992). O antropólogo relata o fato da incorporação súbita de uma entidade divina africana por um transeunte numa avenida da zona sul do Rio. O relatório de G. Velho deixa claro a organização espacial em torno do espaço internalizado pela pessoa possuída: fila para consultas, disciplina da multidão, assistência voluntária para realização de ritos de acompanhamento necessários na circunstância. O que verifica a hipótese de Guattari, segundo a qual, todo agenciamento de enunciação (a incorporação do *preto velho*) desencadeia determinadas modalidades de espacialização e de corporalidade.

Em resumo, se pode dizer que, naquele momento, o espaço do terreiro estava incorporado na própria pessoa possuída. O que desencadeou um certo aspecto da memória coletiva espacial contida na cultura da população presente, provocando atitudes dadas diante um fato enunciativo específico e agindo como *atrator existencial* sobre a subjetividade do grupo circunstancial. Enfim, notamos que o caso do *preto velho* pode também servir de exemplo ao que é a *pregnância da memória espacial*, ou a inclinação dos grupos étnicos a reproduzir normas espaciais contidas em seu *habitus espacial* que subtemde seus comportamentos relacionados ao espaço.

HOMOTETIA PSICO-SOCIAL

Segundo Guattari, a subjetividade não é fabricada apenas por meio de fases psicogenéticas da psicanálise ou dos *matemas do Inconsciente*, mas também nas grandes máquinas sociais (mass-mediáticas, lingüísticas, espaciais, arquetônicas, etc...). Esse aspecto que ele chama de “pré-pessoal” ou “não-humano” seria a base do desenvolvimento heterogenético da subjetividade. Baseando-se nos trabalhos de Daniel Stern em *The Impersonal World of the Infant* (1985), ele elabora a sua tese da polifonia das formações subjetivas. Segundo ele, cada um dos componentes do *eu*, uma vez aparecendo, “continua a existir paralelamente aos outros e é suscetível de subir à superfície, ao primeiro plano da subjetividade, de acordo com as circunstâncias” (1993: 155).

Os traços espaciais, em particular (que sejam aqueles adquiridos diretamente ou os incorporados por meio de memória coletiva espacial, e cuja importância determinante na formação da subjetividade já analisamos), uma vez interiorizados por meio do *habitus espacial*, continuam agindo como *atratores existenciais* e, portanto, podem desencadear a qualquer momento toda uma carga afetiva emocional correspondente a uma faixa determinada da subjetividade do indivíduo ou do grupo.

O que reforça a nossa tese da *pregnância da memória espacial* e a inclinação dos grupos étnicos investidos de uma espacialidade particular (através da sua cosmovisão notadamente) a conceber, perceber, representar e elaborar o espaço de uma maneira que lhe é peculiar. Guattari conta como ele foi interpelado pela disposição espacial particular de uma ponte durante um passeio em São Paulo e transportado emocional e afetivamente para outros lugares e momentos da sua vida (lembrando nisso *os momentos fecundos* de Proust). Ele afirma que se trata, de fato, de “uma *homotetia* entre uma percepção muito antiga (...) e a percepção atual”. “Era a mesma sensação de desaprumo que se achava reproduzida”, confere ele. O que mostra que “percepções atuais podem ser *duplicadas* por percepções anteriores, sem que se possa falar de recalque ou de conflito entre representações preestabelecidas” (ibid: 154).

Essa voz (em referência à polifonia da subjetividade) pela qual ele foi interpelado, não remete a sentimentos formalmente apreensíveis, mas sim a sensações difusas e abstratas já que a carga afetiva emocional contida nessa voz não funciona “a título de lembrança de um acontecimento real e passado”, mas sim enquanto “exemplar ativo” dos acontecimentos relativos a uma camada particular do fundo subjetivo do indivíduo ou da configuração mítica-simbólica da memória coletiva do grupo. Ele explica ainda que a idéia de afeto abstrato é capital: “não é porque o afeto se dá de

uma maneira global que ele é composto de uma matéria bruta pulsional. É também através desse tipo de afeto que surgem, ao escutar uma frase de Debussy ou ao ver um cartaz futurista, universos de uma extrema complexidade" (ibid:156).

Guattari fala apenas em diversos momentos da vida biológica do mesmo indivíduo (ou da mesma vida do indivíduo). Mas, segundo nosso postulado relativo às vozes múltiplas da memória coletiva do grupo, incorporadas à subjetividade do indivíduo através de *habitus espacial*, pode-se adiantar que percepções atuais podem ser também duplicadas por percepções culturais próprias ao grupo, na medida em que existem modos, modelos e moldes perceptivos representativos da ordem da cultura. Isto é, da ordem da experiência ética-estética e psico-emocional do grupo. O que significa que, ao entrar em contato com espaços determinados, o indivíduo pode ser transportado a momentos e lugares afetivos emocionais contidos na memória coletiva de seu grupo. Trata-se, neste caso de um tipo de *homotetia* não real, mas sim cultural e afetiva relacionada ao que chamamos de *pregnância da memória espacial* de seu grupo. O que pode, a nosso ver, até explicar a sensação comum de *déjà vu* em lugares visitados pela primeira vez; fato predileto da literatura mística que faz dele uma prova irrefutável da veracidade da reencarnação.

A aceitação do fato homotético em nível coletivo é capital para a compreensão da maneira pela qual atua a *pregnância da memória espacial* nos modos de elaboração de espaços peculiares e territórios existenciais do grupo. É que a inclinação dos membros de um grupo étnico à produção das formas espaciais de um modo particular é, na verdade, movida pelo desejo inconsciente de alcançar a *gratificação* emocional afetiva associada à situação original desencadeada pela *homotetia*. Ou seja, ao contrário de Guattari, que recebeu uma carga afetiva emocional ao encontrar-se, por acaso, na linha de homotetia de dois espaços correspondentes a momentos diferentes da sua vida, a atuação da *pregnância da memória espacial* consiste, justamente, em dispor as linhas geométricas existenciais do espaço investido de tal maneira a proporcionar sensações particulares contidas na memória espacial coletiva do grupo. Como se Proust colocasse propositadamente (ainda que inconscientemente), a madalena misturada ao chá na boca para fazer ressurgir na sua memória as lembranças e sensações queridas relativas à sua infância.

REFERÊNCIAS

- BERTELLI, A. Roberto (1973). *Estrutura de Classe e Estratificação Social*. RJ: Zahar.
BLYTH, Annabella (1991). *Cristalização Espacial e Identidade Cultural*. UFRJ.

- BOURDIEU, Pierre (1974). *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1986). *Identidade e Etnia, Construção da Pessoa e Resistência Cultural*. São Paulo: Brasiliense.
- CAMILLERI & alii (1990) *Stratégies Identitaires*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CANEVACCI, Massimo (1993). *A Cidade Polifônica: Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana*. São Paulo: Studio Nobel.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (1979). Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível. *Revista de Cultura e Política* nº01.
- DUMONT, Louis (1986). L'Individu et les Cultures. *Communication*, nº43.
- FAUSTO, Boris (1991). *Historiografia da Imigração para São Paulo*. São Paulo: IDESP.
- GUATTARI, Félix (1989). *As Três Ecologias*. Campinas: Papirus.
- GUATTARI, Félix (1993). *Caosmose, um Novo Paradigma Estético*. Rio de Janeiro: 34.
- HALBWACHS, Maurice (1990). *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vertice.
- HARVEY, David (1993). *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola.
- LACAN, Jacques (1984). *Les Complexes Familiaux*. Dijon: Navarin.
- LAGOPOLOUS, Ph (1977). L'Image Mentale de l'Agglomération., *Communication*, nº27.
- LAPLATINE, François (1988). *L'Ethnopsychiatrie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LEDROUT, Raymond (1979). *Sociologie urbaine*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LEFEVRE, Henri (1974). *La Production de l'Espace*. Paris: Anthropos.
- MAFFESOLI, Michel (1984). *A Conquista do Presente*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____ (1988). *Ética da Estética*. UFRJ — CIEC.
- NAMER, Gerard (1987). *Mémoire et Société*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- NOY, Doy (1986). *Folclore e Cultura Judaicas*. Rio de Janeiro: AUCJ.
- OLIVEIRA, C. Roberto (1976). *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- PEREZ, Freitas Léa (1985). *A Diferença: Um Estudo das representações sobre a Identidade de um Grupo de Judeus em Porto Alegre*. UFPA.
- SAHLINS, Marshall (1979). *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SEGALEN, Martine e alii (1989). *L'Autre et le Semblable*. Paris: Presses du CNRS.
- SODRÉ, Muniz (1988). *O Social Irrradiado: Violência e Mídia*. São Paulo: Cortez.
- _____ (1988). *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis: Vozes.
- TUAN, Yi Fu (1980). *A Topofilia*. Rio de Janeiro: Difel.
- VELHO, Gilberto (1992). *Dois Conferências*. UFRJ.
- YINGER, J. Milton. *Um Grupo Minoritário na Sociedade Americana*. J F: Esdeva. (1968).

MOHAMMED ELHAJJI é doutor em Comunicação e Cultura pela ECO-UFRJ, professor do Programa de Pós-Graduação da mesma instituição, autor de *Semiose Hegemônica Ocidental* (Eco-Rhizoma, 2000) e editor da revista eletrônica *Semiosfera* (www.eco.ufrj.br/semiosfera).
mohahajji@yahoo.com.br

Artigo enviado em abril e aprovado em junho de 2002.