

# Culturas em Trânsito: patrimônio imaterial, memória e espaço

Mohammed Elhajji\*

## 1 Introdução

O debate em torno do “*patrimônio imaterial*” levanta várias questões de ordem tanto filosófica como propriamente antropológica. A validade e / ou legitimidade dos possíveis critérios de enquadramento de uma produção humana dada na categoria de “*patrimônio*” e a dimensão “*imaterial*” desta mesma produção, são algumas das facetas da problemática tradicionalmente apontadas pela comunidade acadêmica e pelos especialistas. Os argumentos, propostas e contrapropostas dos atores e agentes implicados no diálogo vão desde tópicos de natureza prática e organizacional até considerações de âmbito ético e moral, passando por ponderações políticas, indicadores econômicos e outros fatores epistemológicos.

Talvez uma das tentativas melhor sucedidas de definição do objeto em estudo seja, a nosso ver, aquela que organiza seu enunciado em cinco variáveis; ao mesmo tempo claras, complementares e abertas a novos tratamentos, re-interpretações e atualizações futuras. Conforme a estratificação defendida, notadamente, por Lourdes Arizpe, podem ser caracterizadas como “*patrimônio imaterial*” as produções culturais humanas que equivalessem a práticas sociais de coesão, tradições orais, rituais e festividades, usos lingüísticos e/ou crenças relativas à Natureza e ao Cosmos (ARIZPE, 2007).

A nossa contribuição a este debate contempla, justamente, um plano filosófico e existencial que subtende todos os ângulos da conceituação proposta ou os atravessa de modo transversal. Trata-se, pois, das questões da **espacial** e sua extensão **corporal** enquanto continentes e suportes primeiros e primários tanto da prática como da agência do “*patrimônio imaterial*” - qual for a sua natureza.

## 2 Diversidade do Humano

Mas, antes de focar diretamente as estações espacial e corporal que estruturam nosso *dasein* ou *estar-no-mundo*, acreditamos que vale a pena trazer alguns subsídios teóricos paralelos que possam auxiliar na elaboração do sentido de imaterialidade e na construção de um edifício conceitual que englobe tanto o material como o imaterial; em vez de separar os dois termos da mesma equação. Pois, além de seu pressuposto equânime, a noção de imaterialidade do patrimônio acrescenta um valor todo especial no tratamento às realizações civilizacionais humanas e possibilita uma iluminação peculiar sobre a multiplicidade de nossas diversas e diversificadas práticas culturais.

Uma proposta teórica relevante para o debate seria a tese de *Noosfera* (do grego *noos* = idéia) de Edgar Morin, segundo a qual existiria uma dimensão ou um reino

\* Universidade Federal do Rio de Janeiro; Professor do PPGCOM-UFRJ, doutor em comunicação e cultura pela UFRJ. Pós-doutorado em comunicação pela UNISINOS.

específicos às idéias e realizações imateriais; paralelamente, aquém ou além da *Biosfera*. Em compensação, ao mesmo tempo que existiria uma dimensão imaterial de nossa realidade, a forma concreta de nosso entorno real estaria intimamente ligada ao reino imaterial; já que “há 99% de vazio num átomo, e que as partículas, isoladamente, quase não são materiais” (MORIN, 1998, p. 199).

Ou seja, materialidade e imaterialidade seriam apenas instâncias pensantes (ou estruturas mentais) de nossa condição subjetiva. Construtos cognitivos necessariamente contidos num nicho determinado da *semiosfera* - o conjunto dos signos e símbolos veiculados, transmitidos ou trocados no quadro de um recorte cultural e histórico determinado ou, numa perspectiva global, na *Semiosfera* enquanto reflexo maior do conjunto civilizacional humano geral (LOTMAN, 2000).

Aplicados à Cultura, os paradigmas teóricos contidos na metáfora esférica postulam uma absoluta ressignificação recursiva de toda produção humana; em vez de sua solidificação ou manutenção esclerosada na sua forma primeira engessada. Do mesmo modo, as trocas e os contágios mútuos entre povos e nações são percebidos enquanto processo “líquido” - “água na água”, na expressão de Georges Bataille (BATAILLE, 1973) natural -, constitutivo da própria essência da Civilização humana; e não como ameaça ou *casus belli*.

O que não significa, todavia, que não se deve se preocupar em preservar as manifestações culturais pelo mundo, mas sim que a responsabilidade de tal ação é de todos, independentemente da origem ou localização das diversas expressões de nossa civilização humana. Já que, nessa perspectiva, se trataria de assegurar a continuidade não de uma forma singular de cultura, mas sim de uma faceta, uma versão ou uma configuração do mesmo tesouro da espécie. Ou seja, o que se deve preservar é, exatamente, a diversidade do Humano, a multiplicidade de suas visões de mundo e a pluralidade de sua sensibilidade. O maior patrimônio da Humanidade é, de fato, a sua capacidade de ser diversa, plural e múltipla naquilo que faz o **Ser humano ser Humano**.

Hoje, em função das transformações velozes pelas quais passa a sociedade contemporânea, esse ideário de inspiração humanista se torna mais pertinente de que nunca: Aceleração dos meios de Comunicação, eficiência dos transportes, acessibilidade da maior parte do planeta (que alguns autores chamam de “fechamento do mapa”) e pressão cada vez mais dramática dos fluxos migratórios tornam necessária e urgente uma tomada de consciência da importância deste patrimônio humano comum que é a Diversidade.

### 3 Os Lugares da Identidade

É a partir desse cenário global, marcado pelos deslocamentos em massa, o êxodo rural vertiginoso e a desterritorialização generalizada de segmentos cada vez mais numerosos da população mundial, que se deve introduzir o dado espacial e corporal no debate sobre o patrimônio imaterial. Ainda mais quando se observa que os grupos produtores de patrimônio imaterial, social e politicamente mais vulneráveis, são, justamente, aqueles mais sujeitos às migrações e deslocamentos voluntários ou forçados.

Dito de outra maneira, não há como abordar a problemática proposta sem considerar o fator migratório/diaspórico e seu correlato espacial e corporal. Na medida que o substrato espacial é fundamental para a própria organização social e cultural do grupo e, portanto, na manutenção de sua cultura ou na preservação de sua identidade de origem. O espaço, como o destaca Maffesoli, “molda coercivamente os hábitos e costumes do dia-a-dia que, por sua vez, permitem a estruturação comunitária” (MAFFESOLI, 1984, p. 54).

É conhecida, nesse sentido, a chamada “hipótese bororo” relativa, como se sabe, à evangelização do grupo depois de ter deixado “as suas aldeias circulares para habitar vilas em faixas à maneira européia”. Pois, “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” (SODRÉ, 1988, p. 18).

Inversamente, 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 do enraizamento de origem do grupo. A proliferação de bairros étnicos nas cidades ocidentais é, assim, um exemplo da indispensabilidade da base espacial no processo de preservação de uma identidade distinta no meio complexo global.

Metrópoles 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”. (MAFFESOLI, 1984, p. 53). São espaços regidos, geralmente, por uma sociabilidade de contágio, mais próxima dos modos de solidariedade tradicional e fortemente marcados por códigos sociais, ritualísticas existenciais e outras táticas de reterritorialização.

De fato, as estratégias de afirmação de identidades específicas, por meio de apropriação do espaço da cidade, podem ser compreendidos como atos de guerrilha cultural - uma revolucionária “*tomada de rua*” (VIRILIO, 1977) subjetiva, cujo objetivo é a imposição de uma forma cultural não conforme à visão de mundo e aos parâmetros ideológicos, éticos e estéticos hegemônicos dos segmentos majoritários da sociedade. Na maioria das vezes, essa “*tomada de rua*” também é marcada por uma corporeidade ostentatória, uma presença física que funciona enquanto ritornelos existenciais (GUATTARI, 1993) que ajudam na delimitação dos territórios subjetivos do grupo e na edificação de instâncias de enunciação de sua identidade coletiva.

Por outro lado, a grande vantagem da formulação dos planos identitários diferenciais, por meio de estratégias territoriais, é a alta adaptabilidade e coercibilidade do elemento espacial. Já que a identidade espacial pode caber na cabine do veículo do caminhoneiro ou dentro do armário do soldado no quartel. Ou, no caso comunitário, os grupos minoritários se usam de narrativas espaciais sintéticas que atuam mais no nível imaginário e simbólico que real.

Pois, quando não se logra a conquista efetiva de territórios existenciais, ou paralelamente a esses territórios, os grupos minoritários recorrem a técnicas de elaboração de instâncias espaciais sintéticas de enunciação da subjetividade 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 re-ordenamento simbólico-ritualístico do espaço investido. Ilustrações dessa espacialidade seletiva ou qualitativa podem ser encontradas, especialmente, nos clubes sociais a caráter regional, nacional e / ou étnico e nos lugares de culto.

## 4 Espaços Qualitativos

Por serem reservados a circunstâncias cerimoniais, festivas e ritualísticas (ritos de passagem, de iniciação e de vida e morte), esses lugares contêm naturalmente uma grande carga afetiva e emocional e uma força imaginária e simbólica excepcional. O que os predispõe a substituir simbolicamente o espaço originário mítico fundador da comunidade primária, sua atualização ou a sua (re) invenção. O *terreiro* (lugar de culto afro-brasileiro), por exemplo, constitui um caso 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, p. 16).

O mesmo autor explica que o *terreiro* de candomblé se afigura 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” (SODRÉ, 1988, p. 19).

Pode-se afirmar que, de certo modo, todo *terreiro* é uma porta aberta sobre África; não a África geográfica e real, mas sim uma África sintética, mítica, imaginária e sublimada. “Uma África *qualitativa* que se faz presente, condensada, reterritorializada”. Pois, “pouco importa (...) a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, (...) ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos” (SODRÉ, 1988, p. 52). Assim, o *terreiro* oferece uma ótima ilustração de universo metafórico onde se operou uma

síntese, ao mesmo tempo, dos elementos espaciais e da cosmogonia do mundo natural-imaginário originário.

Outros espaços qualitativos podem se reduzir a símbolos mínimos, como os minúsculos oratórios que substituem lugares do culto ou, melhor ainda, a *mezuzá* judaica que, pelo simples fato de ser posta na parede da porta torna a casa sagrada e ligada à Terra Prometida. “Podemos mudar o local de nossas orações. Podemos orar a Deus em São Paulo e em Belém, assim como oramos em Jerusalém. Qualquer casa se torna judaica a partir do momento em que se coloca na entrada uma *mezuzá*” (NOY, 1986, p. 9).

Enfim, há de salientar que essa adaptabilidade, coercibilidade ou síntese qualitativa do espaço identitário pode chegar ao ponto da incorporação pura e simples da própria instância espacial; como pode ser conferido no episódio do “*Preto Velho*” (entidade religiosa do Candomblé) exposto por Gilberto Velho (1992). O antropólogo relata o evento de “incorporação” súbita de uma entidade africana por um transeunte numa avenida nobre do Rio de Janeiro e a organização espacial espontânea que deste fato decorre: Fila para consultas, disciplina da multidão, assistência voluntária para realização de ritos de acompanhamento necessários na circunstância, etc.

Pode-se sustentar, portanto, que o espaço do *terreiro* foi literalmente incorporado pela pessoa possuída naquele momento. Provocando a ressurgência de panos da memória coletiva espacial da população presente, agindo como *atrator existencial* sobre a sua subjetividade e a induzindo a adotar as posturas ritualísticas adequadas diante o fato enunciativo.

A reportagem etnográfica deixa claro que houve uma internalização do lugar sagrado (o *terreiro*), seguida de sua projeção no espaço (supostamente) moderno e acético, assim investido e apropriado por uma identidade cultural minoritária. O que, além de ilustrar as noções de “tomada de rua”, ritornelos existenciais e guerrilha cultural já analisadas, comprova a hipótese de Guattari (1993), segundo qual todo agenciamento de enunciação (a incorporação do *preto velho*) acaba necessariamente desencadeando determinadas modalidades de espacialização e de corporeidade.

## 5 *Habitus* Espacial

Fica evidente, através desta breve análise, a existência de uma dimensão espacio-subjetiva que implicaria alguma correspondência entre panos da subjetividade do grupo e certas composições formais e espaciais incrustadas na sua memória coletiva. Como, também, só se pode reiterar as teses relativas à idéia de pregnância da memória espacial do grupo e à possibilidade de transmissão intergeracional de seu *habitus* sócio-espacial.

Fica claro também que o quadro existencial espacial é imprescindível para a enunciação de qualquer subjetividade comunitária ou a preservação da identidade de todo grupo social - *a fortiori* no caso dos grupos e comunidades a caráter étnico, nacional, regional e / ou cultural. Já que, no substantivo trabalho de construção da marca subjetiva comunitária, haveria uma franca aderência da memória coletiva do grupo ao espaço que constituiria, ao mesmo tempo, a matéria prima de seus referenciais mnemônicos e o receptor que lhes dá forma, continuidade e coerência.

Trata-se, notadamente, do princípio amplamente destacado tanto pelos estudos sociológicos como antropológicos, segundo o qual o espaço local seria o elemento fundador do *estar-junto* coletivo de toda comunidade a caráter cultural, étnico ou confessional; ao exemplo da casa de infância que permanece “o paradigma de todas as raízes ou de toda busca de raízes” (MAFFESOLI, 1984, p. 54).

Os processos mnemônicos coletivos seriam acionados e desencadeados por signos espaciais externos que transformam gestos anódinos (como visitar um monumento ou caminhar pela praça) em atos simbólicos passíveis de reconstituir a experiência ritualística existencial do grupo de origem, enriquecê-la e religar (não é mais preciso lembrar que, etimologicamente, a religião é um modo de religar - *religare*) as gerações presentes e futuras às antepassadas.

Os objetos familiares e os lugares freqüentados pela comunidade dialogam “*proustianamente*” com seus membros, impondo indiscutivelmente o espaço como a “realidade que dura” e a sua materialidade objetual como prova inegável da passagem do grupo no tempo. Razão pela qual Halbwachs (1990) insiste que, para uma compreensão

adequada da questão da memória coletiva, a atenção deve ser voltada para o espaço físico material. Aquele espaço “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”. (HALBWACHS, 1990, p. 143).

De fato, o espaço não deve ser considerado como um dado autônomo, mas enquanto vetor de subjetividade, capaz de condicionar o modo de ser do grupo, e cujas articulações socioculturais constituem uma categoria com dinâmica globalizante irredutível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações (SODRÉ, 1988). Assim, o valor espacial da identidade é de importância capital na estruturação da cultura do grupo e para a afirmação de sua presença enquanto marca subjetiva diferenciada.

É a partir da sua apreensão do espaço (seja pela delimitação de territórios existenciais ou pela ordenação de determinadas instâncias espaciais de enunciação), que o grupo formula seu desejo diferencial, estabelece as regras e estratégias de preservação da sua identidade e (re) produz práticas e ritos originais suscetíveis de potencializar seu esforço de reterritorialização.

Porém, tanto o espaço ou território escolhido como as práticas culturais nele investidas prescindem de pureza, autenticidade ou absoluta fidelidade às origens (reais ou míticas) do grupo; desde que preencham de modo eficiente seu papel narrativo e possibilitem a conquista de posições vantajosas no processo de negociação do poder simbólico.

Pois, ao mesmo tempo que todo agenciamento de enunciação desencadeia determinadas modalidades de espacialização, os grupos veiculam seus próprios sistemas de modelagem 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” (GUATTARI, 1993, p. 22).

De fato, defende-se, na mesma linha de pensamento, que a subjetividade não é produzida apenas através das fases psicogenéticas da psicanálise ou dos matemas do Inconsciente, mas também nas grandes máquinas sociais - dentre elas, as espaciais e arquitetônicas. O que reforça a tese da pregnância da memória espacial e a inclinação dos grupos étnicos investidos de uma espacialidade particular a conceber, perceber, representar e elaborar o espaço de uma maneira que lhe é peculiar. Ou seja, as formas espaciais, uma vez interiorizadas por meio do *habitus* espacial, continuam agindo como atratores existenciais capazes de desencadear em determinadas circunstâncias toda uma carga afetiva emocional correspondente a um pano específico da subjetividade do indivíduo ou do grupo.

Conjunto de razões pelas quais acreditamos que seja oportuno e pertinente incluir e destacar a perspectiva espaço-corporal e sua contextualização no quadro contemporâneo global (marcado pelos deslocamentos massivos de segmentos cada vez maiores da população mundial) no debate em torno da problemática do patrimônio imaterial. Não há dúvida, pois, que sem esta lente teórica privilegiada, o diagnóstico técnico da questão ficará não apenas incompleto e prejudicado, mas, pior ainda, deturpado e sem relação com uma realidade que, há muito tempo, mudou de configuração. ■

---

## Referências

ARIZPE, Lourdes. *Patrimonio cultural inmaterial de México: Ritos y Festividades*. México: Cámara de Diputados, Crim-Unam y MA Porrúa, 2007.

BATAILLE, Georges. *Théorie de La religion*. Paris: Gallimard, 1973.

GUATTARI, Félix. *Caosmose, um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vertice, 1990.

- MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MORIN, Edgar. *O Método: 4: as idéias*. Porto Alegre: Sulina, 1998.
- LOTMAN, Yuri. *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*. New York: Paperback, 2000.
- NOY, Doy. *Folclore e cultura judaicos*. Rio de Janeiro: AUCJ, 1986.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade, a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- VELHO, Gilberto. *Unidade e fragmentação em sociedades complexas*. In: VELHO, Gilberto; VELHO, Otávio. *Dois Conferências*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992. p. 13-46.
- VIRILIO, Paul. *Vitesse e politique*. Paris: Galilée, 1977.

Recebido em 10.12.2009

Aceito em 23.05.2010