

UNIVERSIDADE DE TAUBATÉ
Maria do Socorro Farias dos Santos

**EMBATES IDENTITÁRIOS: os sentidos de
dominação e resistência no discurso dos sujeitos de
uma comunidade quilombola do Pará**

Taubaté – SP
2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE DE TAUBATÉ
Maria do Socorro Farias dos Santos

**EMBATES IDENTITÁRIOS: os sentidos de
dominação e resistência no discurso dos sujeitos de
uma comunidade quilombola do Pará**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Linguística Aplicada junto ao Programa de Pós-Graduação da Universidade de Taubaté, área de concentração: Língua Materna.
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Eliana Vianna Brito.

Taubaté – SP

2009

FARIAS-SANTOS, Maria do Socorro.

Embates Identitários: os sentidos de dominação e resistência no discurso dos sujeitos de uma comunidade quilombola do Pará / Maria do Socorro Farias dos Santos. 2009.

114f. : 17il.

Dissertação (Mestrado) – Universidade de Taubaté, Departamento de Ciências Sociais e Letras, 2009.

Orientação: Prof^a. Dr^a. Eliana Vianna Brito, Departamento de Ciências Sociais e Letras.

1. Identidade 2. Discurso 3. Resistência 4. Estudos Culturais 5. Pós-modernidade. I. Título.

Maria do Socorro Farias dos Santos
EMBATES IDENTITÁRIOS: os sentidos de dominação e resistência no discurso
dos sujeitos de uma comunidade quilombola do Pará

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Lingüística Aplicada junto ao Programa de Pós-Graduação da Universidade de Taubaté, área de concentração: Língua Materna.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Eliana Vianna Brito.

Data: 17 de abril de 2009

Resultado: Aprovada

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Eliana Vianna Brito (orientadora) Universidade de Taubaté

Assinatura _____

Prof^a. Dr^a. Elzira Yoko Uyeno Universidade de Taubaté

Assinatura _____

Prof^a. Dr^a. Rosália Maria Netto Prados Universidade Braz Cubas

Assinatura _____

*Dedico todo esse estudo à minha amiga,
companheira, revisora e jornalista,
Karlla Catete, por todas as horas dispensadas
às minhas angústias, dores, crises pessoais,
de identidade e de pertencimento,
que sempre acreditou em mim,
desde a inscrição no Programa de Mestrado
em Lingüística Aplicada,
mesmo sem saber se eu era capaz de entrar,
continuar e chegar ao fim, como o faço agora,
representando, na verdade,
apenas um novo começo.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, que me fortalece todos os dias.

A meu avô, Quirino Câncio (*in memorian*), responsável por toda a beleza e delicadeza do meu ser.

À mamãe, Osmarina Farias dos Santos, que teve força e coragem de trabalhar fora de casa, mesmo, àquela altura, com sete filhos, e de decidir não me dar para outra família, por acreditar que ao seu lado eu seria muito mais feliz, independente das questões financeiras.

Ao papai, Sandoval Gabriel dos Santos, que, mesmo trabalhando longe, sem poder participar de minha infância e adolescência, contribuiu para a minha referência de mulher digna, honesta.

Aos meus irmãos, Alaíde, Ângela, Cristina, Adalberto, Sandoval, Selma, Dal e João, que me constituem enquanto pessoa e acreditam sempre em meu sucesso.

À minha tia Tereza, que é especial – não por ter síndrome de Down – por ser um anjo que nos foi emprestado para sabermos respeitar, conviver e amar a diferença.

Aos meus sobrinhos Carla, Priscila, Thatiane, Jonathan, Rafael, Jennifer, Bruna, Ingrid, Isabelle, Gabriel e Pedro, que trazem na cor da pele o hibridismo identitário de nossa família.

Aos meus cunhados(as) e demais amigos, que sempre deram o apoio necessário para que continuasse esta caminhada.

Ao Grupo Ipiranga e seus Gestores, que, ao firmarem parceria com a UNITAU, se preocuparam em qualificar, ainda mais, seus profissionais e, conseqüentemente, aproximaram a Região Norte e, especificamente, o Pará, da possibilidade de ampliação de titulação acadêmica.

À professora Eunice Rego, em nome da Coordenação de Licenciaturas da Universidade Estadual Vale do Acaraú, no Pará, que contribuiu para a efetivação deste sonho.

À comunidade do Cacau – especialmente ao seu líder –, que, além de possibilitar a coleta de dados necessária, me acolheu, desde o primeiro momento, acionando, em mim, a memória identitária de afro-descendente.

À professora Márcia Amador Máscia, por ter-me iniciado na pós-modernidade e neste estudo.

À minha linda, meiga, prestativa e minotáurica professora Dra. Elzira Yoko Uyeno, pelo incentivo e “colo” no decorrer do caminho até esta chegada.

À minha orientadora, professora Eliana Vianna Brito, não apenas por ter aceito o desafio de fazer uma orientação a partir de um trabalho já iniciado, mas pela dedicação com a qual se pautou durante todo o período antecessor à defesa desta dissertação.

A todos os outros que me constituíram profissional, acadêmica e identitariamente, de forma consciente e/ou inconsciente.

Meu muitíssimo obrigada!

Identidade

“Elevador é quase um templo

Exemplo pra minar teu sono

Sai desse compromisso

Não vai no de serviço

Se o social tem dono, não vai...

Quem cede a vez não quer vitória

Somos herança da memória

Temos a cor da noite

Filhos de todo açoite

Fato real de nossa história

Se o preto de alma branca pra você

É o exemplo da dignidade

Não nos ajuda, só nos faz sofrer

Nem resgata nossa identidade”

Jorge Aragão

RESUMO

Esta dissertação apresenta os resultados de uma pesquisa realizada junto a uma comunidade quilombola, que habita o município de Colares, no Estado do Pará, com a qual tomei contato durante minhas atividades docentes, despertando-me um sentimento de lugar vazio de minha identidade subjetiva, construída nas relações com os outros, levando em consideração a minha origem genética (misto de negra, índia e européia). Daí o tema deste estudo – “Embates identitários: os sentidos de dominação e resistência no discurso dos sujeitos de uma comunidade quilombola do Pará” –, que se justifica não como um resgate, e sim enquanto validação da imagem e da contribuição do povo africano e seus descendentes para a construção da identidade nacional. Por meio deste estudo, buscamos identificar os efeitos de sentido que emergem no discurso daqueles sujeitos como forma de dominação e de resistência de sua identidade, estabelecendo como objetivos a contribuição de um melhor entendimento de uma comunidade quilombola e de seus mecanismos discursivos de resistência, assim como o levantamento dos efeitos de sentidos no discurso dessa comunidade para apontar tais efeitos como manifestações de contradição e resistência, através de relações de saber-poder inerentes ao discurso hegemônico do outro. Para tanto, valemo-nos da teoria da Análise do Discurso de linha francesa, por entendermos que a linguagem é constituída por atos sociais, em determinado tempo histórico, possuindo conflitos, contradições e poder, sendo, ainda, responsável pela construção discursiva e identitária do sujeito – assujeitado, cindido, fragmentado e híbrido, assim como sua identidade. Os dados da pesquisa foram obtidos por meio de gravações em áudio dos relatos verbais de três habitantes da comunidade, além de anotações em campo, comprovadas com imagens fotográficas. A partir da análise do corpus, foi possível comprovar a existência de dominação identitária da classe hegemônica em relação aos sujeitos quilombolas, que vivem em uma Ilha de difícil acesso, no município de Colares, no Estado do Pará, mas mantêm relação mais próxima, em diversos sentidos, com o município de Vigia, que pertence à mesma unidade da federação. Verificamos, ainda, por meio dos discursos dos sujeitos entrevistados, que há resistência à referida dominação. Tais observações mostraram ser real a fragilidade dos processos de identificação dos sujeitos objeto deste estudo, que vivem a ilusão e o desejo de pertencer a algum lugar – em comunidades imaginadas – e de serem senhores de suas escolhas, o que ocasiona momentos de identificação que são representados, contraditoriamente, por eles, relativamente a como se enxergam – de forma instável, contraditória e fragmentada – e a maneira como os outros os vêem.

Palavras-chave: Identidade; Discurso; Resistência; Estudos Culturais; Pós-modernidade.

ABSTRACT

This dissertation presents results of a research made upon a quilombola community, placed at the city of Colares, State of Pará, with which I came to know while working as a teacher, awakening an empty place feeling in my subjective identity, built in relations with others considering my genetic origin (mix of African, Indian and European). That's the starter of this study – “Identities embattled: the senses of domination and resilience in the speech of subjects of a quilombola community in Pará” – which justifies itself not as a rescue but as validation of the image and contribution of the African people and their descendents to the development of national identity. Through this study, we aimed to identify the senses effects that emerge from those subjects' speeches as strategies of domination and resilience of their identity, establishing as goals the contribution to a better understanding of the quilombola community and their speeches mechanism of resilience, as the observation of sense effects upon this community speech to point those effects out as manifestations of contradiction and resilience, through relations of know-power inherent to hegemonic speech of the other. To achieve that we are based upon the Speech Analysis theory of French approach because we understand that the language is made by social acts in specific historical times, with conflicts, contradictions and power, being still responsible for the speech and identity construction of the subject. These research data were obtained through audio recording of vocal statements of three community inhabitants and field notes, also registries in photographical images. Through the corpus analysis, it was possible to prove the existence of identity domination from the hegemonic class upon quilombola individuals, whom live in an isolated island in the city of Colares in the State of Pará, but that keep closer relations with the city of Vigia, in the same State. We verified also, through interviewees' speech, that there is resilience against this domination. Those observations have shown that the fragility of the process of identification of subjects that were center at this study, whom live the illusion and the desire of belonging to somewhere – in imagined communities – and of being lords of their choices, which provokes moments of identification that are represented, controversial, by them, related to how they see themselves – as unstable contradictory and fragmented ways – and how others see them.

Key-words: Identity; Speech; Resilience; Cultural Studies; Post-modernity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 O circuito da cultura, segundo Paul de Gay et alii	56
FIGURA 2 Saída do trapiche de Vigia, rumo ao Cacau	91
FIGURA 3 Barco a motor da comunidade	91
FIGURA 4 Chegada ao porto do Tauapará	92
FIGURA 5 Palafitas levam à comunidade	92
FIGURA 6 Rio Guajará-Mirim	93
FIGURA 7 Crio de Nazaré nas ruas de Vigia	94
FIGURA 8 Promesseiros da corda que envolve a berlinda	94
FIGURA 9 Igreja de Pedra: ponto turístico da cidade, visto a partir do rio...	95
FIGURA 10 Barão e Baronesa do Guajará	97
FIGURA 11 Forno para preparação da farinha de mandioca	105
FIGURA 12 Galões acondicionam o tucupi	105
FIGURA 13 Sacas de carvão  espera de transporte	106
FIGURA 14 Mercado de Vigia: local em que são estabelecidas as relações comerciais da comunidade	106
FIGURA 15 Escola na Comunidade do Cacau: educação multisseriada	107
FIGURA 16 Alunos e moradores do Cacau chegando  Vigia para estudar e vender seus produtos	108

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 Relação de Escravos do Engenho Santo Antônio da Campina, vendidos por Agostinho José de Almeida e Frederico Bento de Almeida a Domingos Antônio Raiol, Maria Victória Pereira Chermont Raiol e Francisco Antônio Raiol, em 1874.....	98
---	----

LISTA DE ABREVIATURAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

AD – Análise do Discurso de Linha Francesa

AIE – Aparelhos Ideológicos do Estado

APL – Academia Paraense de Letras

D – Depoente

E – Excerto

FD – Formação Discursiva

FI – Formação Ideológica

IHGP – Instituto Histórico e Geográfico do Pará

ITERPA – Instituto de Terras do Pará

UFPA – Universidade Federal do Pará

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	14
1	ANÁLISE DO DISCURSO DE LINHA FRANCESA	18
1.1	As Fases da Análise do Discurso de Linha Francesa	18
1.2	Sujeito e Discurso	20
1.2.1	Os esquecimentos sofridos pelo sujeito	25
1.2.2	Formação ideológica	26
1.2.3	Formação discursiva	28
1.2.4	Heterogeneidade do discurso e do sujeito	29
1.2.5	Memória discursiva	31
2	PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO	34
2.1	Identidade	36
2.2	Processo Sócio-histórico de Identificação	49
2.3	Algumas Considerações Preliminares	79
3	CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO DISCURSO	83
3.1	Condição Ampla da Produção do Discurso	84
3.2	Condição Restrita da Produção do Discurso	90
3.2.1	A era do Barão de Guajará	97
4	CORPUS DE PESQUISA E ANÁLISE	110
4.1	O Corpus	110
4.2	Análise do Corpus de Pesquisa	111
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
	REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

A formação identitária do povo brasileiro é tema recorrente nos livros didáticos de História do Brasil. Esta busca pela afirmação da identidade, ao longo dos anos, se deu a partir de olhares de uma comunidade acadêmica e intelectual, que compunha a sociedade hegemônica do país, seguindo os mesmos pensamentos ideológicos de sua classe.

Tal construção literária, por muitas vezes, levou em consideração a formação do povo brasileiro a partir de uma só parcela, o branco europeu, fazendo, assim, comparações com outros povos que já existiam no Brasil e com os demais, “trazidos” de outros lugares. Estes escritos, em sua grande maioria, chegam a considerar as contribuições de outras raças à identidade nacional, mas de forma “complementar”, como se a identidade fosse construída tendo uma única raça “Nacional Brasileira”, o branco europeu, como ponto de partida.

O nascedouro da minha inquietação para desenvolver esta pesquisa, que tem como tema “EMBATES IDENTITÁRIOS: OS SENTIDOS DE DOMINAÇÃO RESISTÊNCIA NO DISCURSO DOS SUJEITOS DE COMUNIDADE QUILOMBOLA DO PARÁ”, advém do sentimento de lugar vazio de minha identidade subjetiva, construída nas relações com os outros. Estes outros silenciaram e apagaram as singularidades de minha história (misto de negra, índia e européia), colocando-me sempre em uma posição de Ser e Estar na sociedade, assumindo lugares determinados por uma formação social e enunciando o possível dentro desta formação, mas tendo sempre como parâmetro o europeu “puro”.

Como afirma Coracini (2007, p. 56):

[...] o que somos e o que pensamos ver estão carregados do dizer alheio, dizer que nos precede ou que precede nossa consciência e que herdamos, sem saber como nem por quê, de nossos antepassados ou daqueles que parecem não deixar rastros.

Pretendemos desvelar a colcha de retalhos que caracteriza a identidade do povo brasileiro, em especial dos remanescentes de escravos – adultos e

adolescentes –, moradores do quilombo da Ilha do Cacau, que estão localizados e enraizados no município de Colares-PA, e desconstruir cada ponto alinhavado por uma sociedade que se entende hegemônica e as relações que possam surgir de poder-saber que envolvem as constituições identitárias da comunidade quilombola em seus embates.

Este trabalho manual de descosturar a colcha identitária da comunidade quilombola da Ilha do Cacau será realizado por meio de olhares, olhares estes que se darão pela retina de uma professora universitária, orientadora educacional, que tem intitulada em seu documento “oficial de identidade” a cor “parda”, neta de negro africano (que se casou com uma índia, indo morar em um quilombo no município de Benevides, no estado do Pará).

Este passeio ótico busca entender e discutir a construção e os embates identitários da comunidade quilombola da Ilha do Cacau a partir de um contexto cultural, de relações sociais e de língua, no que tange ao pensamento sobre uma identidade nacional homogênea, constante e linear, elucidando que, na construção identitária do povo brasileiro, os sujeitos se entrecruzam por meio de suas relações culturais, sociais e de língua, criando-se e recriando-se novas identidades e novos olhares ao longo do tempo.

A perspectiva das diferenças de identidades, que foi disseminada no final do século XIX com a Teoria das diferenças inatas e permanentes entre brancos e não brancos – o que influenciou as ciências sociais –, não será abordada, assim como não enveredaremos para uma diferença física ou evolutiva das raças, como foi feito pela perspectiva etnológico-biológica e pelo Darwinismo social.

Por entendermos que a construção da identidade se dá de forma coletiva e cultural, sem esquecer as singularidades inerentes aos sujeitos, utilizaremos, neste passeio, uma concepção teórica da construção de identidade na pós-modernidade de Mascia (2003), Hall (2006), Bauman (1998; 2005), Coracini (2003; 2007), Silva (2007) e a teoria da Análise do Discurso de linha francesa.

Importa-nos justificar esta pesquisa não como um resgate, mas como validação da imagem e contribuição do povo africano e seus descendentes à identidade

nacional e às singularidades de identidade da comunidade quilombola da Ilha do Cacao, considerando seus embates, pois, assim como encontramos embates identitários e resistência nos discursos dos sujeitos da sociedade brasileira em relação às classes hegemônicas, poderemos encontrá-los nos discursos dos sujeitos na Ilha do Cacao. Têm-se como hipótese que estes discursos emergem da resistência à cultura hegemônica e à sua língua, e essa resistência se manifesta como contra-discurso, como relações de poder-saber.

Desta forma, temos como pressuposto para essa pesquisa que os sujeitos de uma comunidade quilombola, que moram em uma ilha de difícil acesso, mantêm uma identidade cultural relativamente estável do ponto de vista dos costumes, hábitos alimentares, meios de subsistência e, também, da língua da classe hegemônica.

Procuraremos responder às seguintes perguntas de pesquisa:

1- Quais os efeitos de sentido que emergem no discurso dos sujeitos de uma comunidade quilombola como forma de dominação de sua identidade?

2- Quais os efeitos de sentido que emergem no discurso dos sujeitos de uma comunidade quilombola como forma de resistência de sua identidade?

Considerando as perguntas citadas acima, estabelecemos como objetivo geral a contribuição de um melhor entendimento de uma comunidade quilombola e de seus mecanismos discursivos de resistência.

Os objetivos específicos, estabelecidos a partir das perguntas de pesquisa, consistem em:

1. Levantar os efeitos de sentidos no discurso da comunidade.
2. Apontar esses efeitos, ao mesmo tempo, como manifestações de dominação e de resistência através de relações de poder-saber inerentes ao discurso hegemônico do outro.

No que se refere ao corpus da pesquisa, este consistirá de gravações em áudio dos relatos verbais, questionários semi-abertos e anotações de campo, que constituirão o diário do pesquisador participante.

O estudo foi organizado com uma Introdução, que aborda, de forma geral, as minhas inquietações, além dos temas que serão discutidos a partir de uma Fundamentação Teórica, que conta como linha de abordagem a Análise do Discurso de linha francesa e a Identidade na Pós-modernidade, com o suporte das Condições de Produção do Discurso para a Análise do Corpus e a Conclusão.

Esta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade de Taubaté, conforme **Protocolo CEP/UNITAU n.º. 477/08.**

1 ANÁLISE DO DISCURSO DE LINHA FRANCESA

1.1 As fases da Análise do Discurso de Linha Francesa

Para descosturar os fios que tecem a colcha da análise do discurso – que não pode ser considerada de retalhos, já que estes fios e a própria colcha se entrecruzam –, apresentamos neste capítulo os conceitos nucleares postulados por Pêcheux, pois o que está no foco de nosso olhar perscrutador são os embates identitários de uma comunidade quilombola e os sentidos produzidos nos discursos dos sujeitos desta pesquisa. Para esta análise, faz-se importante entender como estes discursos são produzidos, já que linguagem e discurso possuem relações exteriores ao sujeito, que voltam para ele produzindo interdiscursos e identidade.

A análise do discurso de linha francesa, doravante AD, surgiu na década de 1960, associada a uma escola conservadora, inicialmente como uma proposta política. Sua fundamentação teórica apóia-se em pressupostos da Lingüística, do Materialismo Histórico e da Psicanálise. Lingüistas e psicólogos passaram a inquietar-se quanto à conceituação sobre a produção da escrita e da fala, realizada pelos estruturalistas àquela época, que a tinham como algo fechado, preso à própria estrutura, desconsiderando sua relação com o mundo.

Esta divergência gerou estudos que originaram uma teoria interdisciplinar, que considera tanto o lingüístico quanto o social, mas, em uma comunidade científica, cada nova teoria precisa de um objeto de pesquisa minucioso, detalhado e preciso. Desta forma, inaugura-se a primeira fase da AD preceituada por Dubois (1995) e Pêcheux (1995), baseando-se, primeiramente, nos conceitos e métodos da Lingüística, que já andava por caminhos sólidos na comunidade científica.

Dubois (1995), o primeiro a tratar de AD, considerava que haveria uma relação natural de encaminhamento dos pensamentos entre a Lingüística e a nova ciência (AD). Pêcheux (1995), ao contrário, não entendia que os estudos das palavras seguissem de forma natural a análise do discurso.

Para ele, a instituição da AD não seria um progresso natural permitido pela Lingüística, devendo aquela romper com os preceitos epistemológicos da “ciência-mãe” para consolidar-se.

A primeira fase da AD é caracterizada pelo esforço de teorização de uma máquina estrutural discursiva automática, sendo inaugurada com o lançamento do livro *Análise Automática de Discurso*, de Pêcheux (1988), cuja proposta é a apresentação de algoritmos para a análise automática de discursos, sendo apoiado no método de procedimento de análise, construído por Harris (1995). Porém, não era satisfatório, por limitar o discurso a uma seqüência de enunciados, além de, nas etapas de reformulações, ter-se apoiado em Chomsky (1995) quanto às internalizações de regras responsáveis pelas sentenças, estabelecendo uma analogia em relação a este e propondo a noção de condições de produção e geração de discurso.

Na segunda fase, com o lançamento do livro *Semântica e Discurso*, de Pêcheux (1975), há um aprimoramento dos conceitos, sendo introduzidas novas fundamentações à teoria, como a noção de formação discursiva heterogênea, apoiada na arqueologia de Foucault, para explodir o conceito de maquinaria estrutural fechada da fase anterior (ORLANDI, 2002). Outra ocorrência do período é a noção de interdiscursividade, que serve como base para o pensamento do processo discursivo, proveniente de Bakhtin, representando um período de amadurecimento teórico para a terceira fase, que assume o discurso como o encontro da estrutura e do acontecimento.

A partir desta compreensão, na terceira fase, Pêcheux (2002) elabora estudos mais aprofundados sobre discurso, fundamentado em discussões teóricas relativas à ideologia e ao sujeito. Cria, inclusive, terminologias atribuídas à AD, tendo sua inserção em um quadro teórico consistente, direcionando suas discussões sobre a formação da linguagem em uma perspectiva sócio-histórica.

Sendo assim, Pêcheux (1988) passa a ser o suporte teórico da AD, instaurando um novo pensamento sobre a constituição da linguagem – a partir do marxismo, psicanálise e epistemologia –, apoiando-se nos conceitos de ideologia, postulados

por Althusser (1995), e de discurso, por Foucault, construindo os conceitos de formação ideológica e formação discursiva.

Pêcheux discute sobre as produções teóricas francesas dentro das Ciências Humanas, analisando as bases epistemológicas que favoreceram os estudos e o surgimento da AD, a partir do papel desempenhado pela Lingüística, com suas conquistas e, também, crises, além de toda a contribuição que a Ciência da Linguagem pode conferir às Ciências Humanas.

O autor constrói uma teoria enraizada na história, no materialismo dialético, em que, para ele, o sujeito é assujeitado por conta da formação ideológica ao qual está inscrito, sendo seus discursos produzidos dentro de um processo lingüístico-histórico. Tal concepção contrapõe-se à lingüística saussureana, que concebe a língua como algo abstrato e sistêmico, que pode ser apreendido, assim como os sentidos – produzidos pela linguagem – também o são.

1.2 Sujeito e Discurso

A AD proporciona a este estudo um entendimento sobre a concepção de sujeito e discurso, que são construídos a partir de ações que transformam-se em um tempo histórico, constituindo-se em atos sociais que possuem conflitos, implicações, resistências, poder e são responsáveis pela construção identitária e discursiva do sujeito, visto que os atores da fala produzem seus discursos dentro de determinadas condições, lugares, acompanhando as diferentes formações sociais às quais está inscrito. Nestes termos, iremos desfiar algumas concepções de sujeito e discurso de teorias lingüísticas da análise do discurso.

Em um primeiro momento, as relações discursivas estavam centradas na idéia de interação entre locutor e interlocutor, seguindo de forma harmoniosa a troca entre o eu e o tu. Em seguida, verificou-se a existência de conflitos nas relações interdiscursivas, que têm no outro sua origem, posto que o tu domina o que é dito

pelo eu. Esta relação intersubjetiva de dominação tem na retórica sua fundamentação.

Instaura-se, na terceira fase, uma concepção de sujeito binário que, para a AD, impede de enxergar o sujeito com suas singularidades e diversidades. Para desconstruir esta concepção binária, é preciso reconhecer o sujeito como contraditório, marcado pela incompletude e pelo desejo de unicidade, concepções adotadas neste estudo.

Neste sentido, a AD – de Pêcheux – tem, nos preceitos postulados por Althusser (1995), a contribuição para a conceituação do sujeito como ideológico, sendo, por conta disso, assujeitado pela ideologia, reproduzindo o discurso, a identidade de outros sujeitos dominantes, de forma inconsciente. Mesmo que este processo ocorresse de forma consciente, o sujeito “optaria” por práticas sociais homogeneizadoras, que emergem dos discursos homogeneizadores da classe dominante, para se sentir incluído.

De acordo com Brandão (1995, p. 63),

[...] o específico da ideologia é constituir indivíduos concretos em sujeitos. Sujeitos que implicam uma dimensão social mesmo quando no mais íntimo de suas consciências realizam opções morais e escolhem valores que orientam sua ação individual. [...] A constituição do sujeito deve ser buscada, portanto, no bojo da ideologia: o “não-sujeito” é interpelado, constituído pela ideologia.

A conceituação de sujeito realizada por Lacan (1988) também é fundamental para a consolidação dos pensamentos de Pêcheux sobre sujeito e a produção do seu discurso.

Para Lacan, o inconsciente estrutura-se como a linguagem, em uma cadeia de significantes repetíveis, que acabam interferindo no discurso e na identidade do sujeito, sendo, ambos, atravessados por outros discursos e identidades que habitam no inconsciente. Lacan faz uma releitura de Freud sobre o inconsciente, recorrendo, também, ao estruturalismo de Saussure e Jakobson, numa tentativa de maior precisão sobre o inconsciente, por ser tomado, muitas vezes, como abissal, desconhecido e estranho, lugar que emana o discurso do Outro em relação ao qual o sujeito constitui sua identidade.

Essa retomada ao estruturalismo – de Saussure e Jakobson –, feita por Lacan, se dá a partir dos critérios desenvolvidos por eles sobre a língua como um sistema lingüístico, havendo não mais que diferenças – critério diferencial – sem substância de definição por ele mesmo, não podendo ser comparado, referido, com características que independem de outras dos elementos do sistema, delimitando a função do Outro no interior do sistema (critério relacional). Desta forma, produz no sujeito um lugar vazio (critério de lugar vazio), pois cada elemento adquire sua identidade fora de si, nas relações exteriores.

Sendo estes critérios utilizados na análise deste estudo, por entendermos que o sujeito se define na relação com o outro, pois ele não está constituído no consciente – lugar de ilusão de unicidade – mas, sim, no inconsciente, no arquivo, na memória no discurso, concordamos, com a concepção de sujeito postulada por Pêcheux, visto que concebemos a identidade como relacional e constituída na diversidade – de vozes, política, ideológica. Além disso, os embates produzidos por estas diversidades constroem novas identidades, pois o sujeito depende do outro para significar-se, emergindo seu discurso a partir do discurso do outro, que possui uma posição de domínio em relação ao sujeito, definindo-o e constituindo-o identitariamente.

Consideramos o sujeito como dividido, descentrado, que possui, no seu discurso, outros discursos que foram solidificando-se nas suas relações sociais – no tempo e espaço –, mas que tem na identidade imaginada a sua completude, que pode aparecer em situações de contradição e resistência.

Para Brandão (1995, p. 49), o sujeito é essencialmente histórico, em função de suas marcas espaciais e temporais.

E porque sua fala é produzida a partir de um determinado lugar e de um determinado tempo, à concepção de um sujeito histórico articula-se outra noção fundamental: a de um sujeito ideológico. Sua fala é um recorte das representações de um tempo histórico e de um espaço social. [...] como ser projetado num espaço e num tempo e orientado socialmente, o sujeito situa o seu discurso em relação aos discursos do outro.

Isso significa que, se o sujeito é social, sua linguagem também o é, preexistindo a ele, sendo construída a partir da memória discursiva dele, que é sempre

determinada pela dos outros, não havendo a completude que se imagina, se espera e se busca.

Neste sentido, o discurso é a dispersão de sentidos, porque é efeito de sentido entre os interlocutores, não havendo univocidade de sentidos. Para entendermos o conceito de discurso para a AD, discutiremos, inicialmente, a concepção de discurso postulada por Foucault, que serviu de embasamento para as idéias de Pêcheux.

A partir do conceito de dispersão, estabelecido por Foucault como sendo discurso, a AD constrói as regularidades para a análise e conceituação de discurso, que, para Brandão (1995, p. 28), “[...] possibilitariam a determinação dos elementos que compõem o discurso, a saber: os objetos que aparecem, coexistem e se transformam num ‘espaço comum’ discursivo [...]”.

Ressalta-se que é preciso considerar alguns elementos constitutivos da enunciação, como:

[...] os diferentes *tipos de enunciação* que podem permear o discurso; os *conceitos* em suas formas de aparecimento e transformação em um campo discursivo, relacionados em um sistema comum; os *temas e teorias*, isto é, o sistema de relações entre diversas estratégias capazes de dar conta de uma formação discursiva, permitindo ou excluindo certos temas ou teorias (BRANDÃO, 1995, p. 28).

Sendo assim, o discurso, depende de regras discursivas para ser analisado, pois “[...] são elas que caracterizam a ‘formação discursiva’ em sua singularidade e possibilitam a passagem da dispersão para a regularidade” (BRANDÃO, 1995, p. 28), transformando-se em dados para a análise do discurso.

Brandão (1995, p. 28) afirma, ainda, a partir de Foucault:

Definindo o discurso como um conjunto de enunciados que se remetem a uma mesma formação discursiva [...], para Foucault, a análise de uma formação discursiva consistirá, então, na descrição dos enunciados que a compõem. [...] O discurso seria concebido, dessa forma, como uma família de enunciados pertencentes a uma mesma formação discursiva.

Portanto, o enunciado dentro de uma formação discursiva é o próprio discurso. Ele (o enunciado) possui características que precisam ser entendidas para – concomitantemente – entendermos o discurso.

Utilizaremos, a seguir, o quadro demonstrativo de Brandão (1995, p. 29-31), construído a partir de Foucault, para elucidar as quatro características constitutivas do enunciado.

A primeira diz respeito à relação do enunciado com o seu correlato que ele chama de “referencial”. O “referencial”, aquilo que o enunciado enuncia, “é a condição de possibilidade do aparecimento, diferenciação e desaparecimento dos objetos e relações que são designados pela frase”. [...]

A segunda característica [...] diz respeito à relação do enunciado com seu sujeito. Foucault situa-se na vertente oposta a uma concepção idealista do sujeito que, interpretado como o fundador do pensamento e do objeto pensado, vê a História como um processo sem ruptura em que os elementos são introduzidos continuamente no tempo concebido como totalização. [...] Rompendo com essa ordem clássica que via a história como um discurso do contínuo, do desenrolar previsível do Mesmo, Foucault instaura uma nova visão da história como ruptura e descontinuidade [...]; se o sujeito é uma função vazia, um espaço a ser preenchido por diferentes indivíduos que o ocuparão ao formularem o enunciado, deve-se rejeitar qualquer concepção unificante do sujeito. [...]

Outra característica é a que diz respeito à existência de um domínio, ou seja, de um “campo adjacente” ou espaço “colateral”, associado ao enunciado integrando-o a um conjunto de enunciados, já que, ao contrário de uma frase ou proposição, não existe um enunciado isoladamente [...]. [...]

A quarta característica [...] é aquela que o faz emergir como objeto: refere-se a sua condição material. Para caracterizar essa materialidade, Foucault faz uma distinção entre enunciado e enunciação. Esta se dá toda vez que alguém emite um conjunto de signos. Enquanto que a enunciação se marca pela singularidade, pois jamais se repete, o enunciado pode ser repetido. [...]

As contribuições teóricas de Foucault para a AD são essenciais para a iniciação e estruturação dos pensamentos de Pêcheux e formulações dos conceitos empregados por ele na AD.

Com isso, a AD considera o discurso – e os sentidos produzidos por ele –, dentro de um contexto histórico-social, sendo permeado por forças ideológicas que, nos embates discursivos – do eu com o outro –, os lugares ocupados por eles (discurso e sentidos) é que vão instituir as relações de poder-saber, das quais o discurso necessita para se constituir.

Desta forma, o discurso é visto pela AD como um processo que se dá sobre a língua, no encontro de uma memória (interdiscurso) e o acontecimento (desencadeador da ruptura do novo, da falta, do lapso). O investimento do sujeito ideológico, que inscreve e dispersa no discurso, enuncia e é enunciado, a partir do que já foi dito, possibilitando, sobre o mesmo, outros dizeres (ORLANDI, 1986), numa perspectiva plurivalente de sentidos.

1.2.1 Os esquecimentos sofridos pelo sujeito

Não há discurso sem sujeito, nem sujeito sem ideologia. A reflexão realizada pela AD sobre a noção de sujeito e os esquecimentos sofridos por ele, segundo Pêcheux, são fundamentais para a análise de produção de condição do discurso.

O sujeito, ao enunciar, é assujeitado pela formação discursiva à qual está inscrito, mas imagina que possui a origem do seu dizer (esquecimento nº. 1). Ilusória e conseqüentemente, tem plena consciência do que diz e pode realizar escolhas naquilo que diz, pensando que irá ter domínios nos sentidos produzidos pelo seu discurso (esquecimento nº. 2).

Neste sentido, o sujeito não percebe que seu discurso provém de lugares instituídos. Como nos afirma Brandão (1995, p. 36):

[...] as relações entre esses lugares, objetivamente definíveis, acham-se representadas por uma série de “formações imaginárias” que designam o lugar que destinador e destinatário atribuem a si mesmo e ao outro, a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro.

Esta dupla ilusão sofrida pelo sujeito é constitutiva de sua identidade, que é interpelada por outras identidades – sem que tenha consciência disso – com a ilusão de ser senhor de sua própria vontade, ocupando lugares desejáveis, identificando-se – ideologicamente – a grupos de uma determinada formação social.

Assim, a AD coloca no foco da análise discursiva os atores que produzem o discurso, assim como o seu referente. Tais atores não são vistos individualmente, mas sim enquanto ocupantes de determinada formação social.

Portanto, o lugar de fala do sujeito para a AD é palco das condições de produção de seu discurso, pois as imagens ilusórias que ele faz de si e do outro no processo discursivo permitem novos discursos. Neste jogo de imagens, as representações realizadas pelo sujeito, assim como seu discurso, são determinadas por uma formação histórico-ideológica.

Nestas formações imaginadas do eu do outro, o referente – o ponto de vista do sujeito – se faz presente e importante no imaginário discursivo, como assegura Mascia (2003, p. 29): “[...] fazem parte do imaginário discursivo as antecipações que o falante faz das representações do receptor que o levam a determinados tipos de escolha”.

1.2.2 Formação ideológica

Sendo o discurso a materialidade da ideologia, o sujeito falante não está na centralidade do discurso, e, sim, nas possibilidades de formações ideológicas, doravante FI, às quais está inscrito. Sem isso, as ilusórias produções inéditas de seu discurso, e efeitos, o tornam – de forma imaginada – causa de si, desconsiderando a historicidade de seu discurso e identidade.

Neste sentido, para entendermos o conceito de formação ideológica na AD é preciso discutir sobre as formações ideológicas às quais os sujeitos estão inscritos. O faremos a partir do pensamento de Althusser (1995) sobre ideologia, que serviu de base para os postulados de Pêcheux.

Segundo Althusser (1974), para manter-se no poder, a classe dominante utiliza de mecanismos de perpetuação de suas idéias, condições materiais, políticas, sendo o discurso o palco para esta materialidade ideológica (BRANDÃO, 1995).

Portanto, a ideologia é concebida como a reprodução de um modo de produção, por ser por este determinada, sendo o retorno da superestrutura sobre a infra-estrutura, perpetuando a base econômica que a sustenta.

Esta reprodução ideológica ocorre por meio dos aparelhos repressores e ideológicos do Estado. Dentre eles, temos polícia, prisão, família, religião e escola, que utilizam tanto a força quanto as idéias para a homogeneização dos valores e atitudes aceitáveis por ele (o Estado).

Os aparelhos ideológicos do Estado, doravante AIE, são constituídos dentro de uma formação discursiva dominante e agem mesmo que se apresentem ideologias contraditórias.

Ao fazer uma releitura do pensamento de Marx sobre ideologia, Althusser vê a linguagem como uma via pela qual se pode compreender o funcionamento da ideologia, indo além das posições de classe econômica e social apontadas por Marx.

Os postulados Althusserianos, a partir de uma base marxista – que entendia o funcionamento da ideologia por meio de sua prática e dos discursos dos AIE –, viam com bons olhos uma lingüística fundamentada sobre bases estruturalistas, não no princípio – quando amarrava-se à estrutura –, mas sim relativamente a uma teoria do discurso, que é o lugar de convergência dos componentes lingüísticos e sócio-ideológicos.

Para Althusser, a ideologia representa a relação – imaginada – dos sujeitos com as suas reais condições de existência. A ideologia existe por residir em um aparelho ideológico e em suas práticas. Dessa maneira, o sujeito tem suas idéias dentro de atos que lhe são permitidos por sua formação social (BRANDÃO, 1995).

Para esclarecer os pensamentos Althusserianos, Brandão (1995) elucida as hipóteses por ele criadas:

A existência da ideologia é, portanto, material porque as relações vividas, nela representadas, envolvem a participação individual em determinadas práticas e rituais no interior de aparelhos ideológicos concretos. [...] Toda ideologia tem por função constituir indivíduos concretos em sujeitos. Nesse processo de constituição, a interpelação e o (re)conhecimento exercem papel importante no funcionamento de toda ideologia. É através desses mecanismos que a ideologia, funcionando nos rituais materiais da vida cotidiana, opera a transformação dos indivíduos em sujeitos [...] (1995, p. 22-23).

Sendo assim, para a AD, sujeito e discurso, que divergem e convergem, fazem parte de uma estrutura ideológica, que os constitui, sendo a FI o elemento capaz de intervir como força, que confronta outras forças, compostas em uma mesma conjuntura ideológica, que caracterizam uma dada formação social.

A FI é representada por uma seqüência de atitudes e representações complexas, que não são individuais e nem universais, relacionando-as diretamente a posições de classe, permitidas e assumidas pelo sujeito.

Desta forma, ao interpelar o sujeito, a ideologia assujeita-o em posições sociais dentro de uma determinada classe social – a qual lhe é permitida –, de forma mascarada e imperceptível. Tomado o seu lugar, o sujeito desempenha ações, atitudes admitidas, em um jogo de imagens de si – livre – e dominações – não imaginadas e vistas – materializadas no seu discurso, sendo que em cada momento histórico confronta-se com outros discursos, perpetuando um jogo de dominação, resistência e aliança.

1.2.3 Formação discursiva

Se o discurso é ideológico e precisa de um tempo histórico para a produção de sentidos, são as formações discursivas, doravante FD, que determinam aquilo que pode ou não ser dito pelo sujeito, estando ele inscrito em uma determinada formação ideológica.

Sujeito e discurso são discutidos pela AD dentro de uma FI, como já foi elucidado e conceituado anteriormente. Entretanto, é necessário entender o lugar de acontecimento desta discursividade, que seriam as formações discursivas.

A FD é constituída por um sistema de paráfrases, lugar em que os enunciados são retomados e reformulados num desejo de fechamento de seus sentidos, esforçando-se para a preservação da identidade.

Contraposto a isso, Orlandi (1986) propõe um outro conceito – sobre o papel dos mecanismos de funcionamento do discurso –, o de polissemia. Sendo a paráfrase um mecanismo de fechamento e delimitações de sentidos de uma FD, a polissemia é a abertura e a mistura entre as diferentes FD, ocasionando a pluralidade de sentidos.

A formação de sentidos em uma dada FD, para alguns teóricos da Lingüística, também é permeada por aquilo que é pré-construído pelo sujeito, sendo assimilado pelo enunciador – sem que tenha consciência – no momento do processo de assujeitamento ideológico. Este pré-construto não pode ser entendido como uma teoria ilusória subjetiva da fala, que induz o sujeito enunciador à capacidade de escolhas, intenções e decisões. Por ser o discurso social, os efeitos de sentidos também o são, transformando-se em representação, realidade e sentido, de acordo com o que é construído pelo enunciador.

Brandão (1995) assegura, ainda, que, com a articulação do lingüístico com o social, realizada pela AD, seu campo de discussão é estendido para outras áreas do conhecimento, multiplicando o sentido da expressão discurso. Essa polissemia faz com que a AD percorra terrenos fluidos e instáveis, como a própria linguagem o é.

Tal proliferação atingiu outras ciências humanas, como a História, a Sociologia e a Psicologia, pelo fato de a AD apoiar-se nos métodos e conceitos da Lingüística, distinguindo-se daquelas. Porém, de acordo com Brandão (1995, p. 18), isso “[...] não será suficiente para por si só, marcar a sua especificidade no interior dos estudos da linguagem, sob o risco de permanecer numa lingüística imanente [...]”.

Por conta disso, a AD precisaria considerar, também, as condições de produção do discurso que demarcam a enunciação, assim como os conflitos históricos e sociais que perpassam pelos discursos, ou seja, o interdiscurso.

Neste sentido, o sujeito constitui seu discurso a partir de outros discursos, pois ele (o sujeito) é social – e tanto ele quanto a sociedade são interpelados pelas ideologias que são difundidas por meio da linguagem.

1.2.4 Heterogeneidade do discurso e do sujeito

Sendo o sujeito constituído socialmente por outros sujeitos, seu discurso também o é, carregando em si outros discursos – que o habitam de forma

inconsciente –, responsáveis por sua heterogeneidade discursiva. Nesse sentido, o sujeito cindido deixa de ser senhor de si, já que o outro passa a fazer parte de sua identidade.

Esta polifonia de vozes encontrada no discurso do sujeito não é vista por ele, já que o imagina individual, ou seja, seu discurso é livre e consciente. Porém, estas vozes entrelaçam seu discurso, como nos afirma Brandão (1995, p. 53):

Esses “fios dialógicos vivos” são os “outros discursos” ou o discurso do outro que, intertextualmente, colocados como constitutivos do tecido de todo discurso, têm lugar não ao lado mas no interior do discurso. O discurso se tece polifonicamente, num jogo de várias vozes cruzadas, complementares, concorrentes, contraditórias.

A heterogeneidade do sujeito e de seu discurso coloca-o como diferente perante os outros sujeitos. Esta diferença não deve ser entendida como binária – ou isto ou aquilo – e nem como um conjunto de características específicas para a distinção de outros sujeitos, mas de forma positiva, constitutiva do sujeito. Nesse sentido, a AD apóia-se nos conceitos de polifonia e dialogismo, postulados por diversos autores, dentre eles Bakthin (1992), Ducrot (1987) – baseado no primeiro – e Benveniste (1976), para abordar a heterogeneidade identitária e discursiva do sujeito.

Para Bakthin (1992), por ser ideológica e social, a linguagem é habitada por outras vozes, que dirigem-se a um outro com quem dialoga. No entanto, esta teoria constitui-se como uma dialogização interna do discurso, tornando-o produto – e não processo – do interdiscurso e do sujeito com a linguagem.

Baseado em Bakthin (1992), Ducrot (1987) aponta que a presença da polifonia no discurso do sujeito se revela em determinadas unidades lingüísticas, como nas conjunções (adversativas e concessivas) e nos advérbios (de negação).

Os conceitos de Benveniste (1976) também serviram de base para a AD. O autor postula a presença do outro – sujeito enunciatário – no dizer enunciador, que ao enunciar precisa do complemento do outro, sendo percebida esta dependência somente em alguns momentos, quando consoantes com os tempos verbais, como no presente e no passado.

Se em Ducrot (1987) a presença da voz do locutor se dá em certas constituições semânticas de vocábulos, em Benveniste (1976) é construída no cerne de todo dizer, como complementação, rompendo o entendimento estruturalista de que a linguagem é neutra, objetivante e monofônica.

No entanto, não adotamos na análise deste estudo tais concepções de heterogeneidade – percebidas em alguns momentos, nas formas lingüísticas –, por entendermos que, à medida em que o sujeito imagina que controla os sentidos de seu discurso, na tentativa de redução das polissemias, o faz sem sucesso, pela impossibilidade de univocidade dos sentidos. Assim sendo, o sujeito pode retornar à ilusão de que possui o controle do outro relativamente ao seu dizer, posto que ele não é fonte e, sim, efeito dos sentidos.

Utilizamos as contribuições de Authier-Revuz (1990) sobre a heterogeneidade, não como diferença binária, e nem como vozes complementares ou vozes que habitam signos lingüísticos, mas como constitutiva do sujeito e de seu discurso, construída em um dado momento histórico-social.

O desejo do sujeito de ser autor consciente de seu discurso – e senhor dos sentidos que emanam do mesmo – ocorre pelo ilusório sentimento de unicidade, homogeneidade, características recorrentes das identidades híbridas e/ou dos processos de identificação da classe hegemônica na pós-modernidade.

Este desejo de ser uno (re)constrói a imagem de autônomo, “apagando” o outro – que vive em seu interior –, constituinte de seu discurso e de sua identidade.

1.2.5 Memória discursiva

Por não ser autor em seu discurso e tampouco ausentar-se do já dito, o sujeito recorre à memória discursiva – ao interdiscurso (discursos de outros que ressoam em nossos discursos) –, às vozes, experiências do outro para constituir sua fala.

Essas heranças discursivas modificam-se ao longo do tempo-espço, mas são responsáveis pelas perpetuações – imaginadas – de valores, crenças, ideologias e de identidade, “permitindo” ao sujeito ser e agir de uma maneira, e não de outra.

Tais saberes nos precedem, não são ensinados ou transmitidos. Apenas “[...] se entrelaçam numa rede em que os fios se mesclam e se entretecem” (CORACINI, 2007, p. 9), existem, produzindo efeitos de sentidos no discurso dos sujeitos.

Essa rede permite ao sujeito – dentro de suas vivências sociais – a construção de seu discurso e de sua identidade, que são construídos no e pelo olhar do outro, e entendida como uma, autêntica.

No entanto, os outros deixam marcas, resíduos, arquivos em nosso inconsciente, que se traduzem como memória discursiva que é “[...] sempre esquecimento, pois é sempre interpretação de algo que passou; passado que se faz presente; presente que, a todo momento, já é futuro” (CORACINI, 2007, p. 16).

Essa disputa de interpretação – entre o passado e o futuro – ocorre de forma natural, mas, ao mesmo tempo, como contradição, resistência, produzindo efeitos e significados – que são atravessados pela ideologia e pelo inconsciente –, que ganham sentidos dentro de um contexto histórico-social – específico –, responsável pelas formulações, transformações ou rejeições dos discursos.

Desta forma, os discursos dos sujeitos estão condicionados à inscrição e pertencimento de uma dada FD – historicamente construída –, que por ser social-ideológica, vive em constante processo, sendo o sujeito ajustado a este, em um constante ato de incompletude.

Essa falta de inteireza do sujeito o faz serenar em posições imaginadas, que estão ligadas ao contexto sócio-histórico e à memória discursiva, que silenciam o passado – já dito –, as vozes sem nome, constituindo “novos” discursos, que são direcionados ao interlocutor – ilusoriamente – para a produção de sentidos. Sentidos estes que são escolhidos – ilusoriamente – pelo enunciador, na tentativa de controle de possibilidades permitidas por sua fala, para possíveis contra-argumentos a seu favor.

Desta forma, as imagens que o sujeito faz de si e do outro constituem as posições ocupadas por ele, assim como seu discurso, sendo possível somente dentro de uma FD, não existindo sentido em si mesmo, por ser assujeitado pela ideologia, cindido, clivado pelo inconsciente.

2 PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO

Alguma coisa
Está fora da ordem
Fora da nova ordem
Mundial...

Caetano Veloso (1991).

Para tratarmos sobre os processos de identificação do sujeito na pós-modernidade, é necessário, inicialmente, tratar de globalização.

As palavras de Caetano Veloso (1991), compositor brasileiro, no trecho da música “Fora da Ordem”, divulgada nos últimos anos do fim do século XX, já demonstravam o alvorecer de novos tempos. Estávamos vivendo em uma “aldeia global”, em que Estados, regiões e países, bem como suas culturas e civilizações, foram estreitadas, atravessadas pelos sistemas de informação e comunicação.

Este novo movimento, chamado globalização, foi potencializado no início dos anos de 1980, sendo causado pelo aumento da interligação de mercados, que propiciava a reestruturação de grandes grupos econômicos e de Estados nacionais – ambos em busca da elevação do nível de competitividade (SILVA; EL-AOUAR, 2003).

Entretanto, apesar de a globalização representar, ao mesmo tempo, uma certa forma de interconexão e interpenetração entre regiões, estados nacionais e comunidades locais, marcadas pela hegemonia do capital e do mercado, ela também está acompanhada por uma potencialização da demanda por singularidade e espaço para a diferença e o localismo (BURITY, 2001).

Segundo Hall (2006), nos anos de 1970, o processo de globalização fixou raízes no mundo, modificando a paisagem cultural, criando tendências de comportamentos e identificações, em que o sujeito, neste processo global, se viu compelido a diferentes identidades.

Hall (2003) assevera que a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compreensões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxaram os laços entre a cultura e o “lugar” (p. 36).

As características culturais das sociedades modificam-se em curto espaço-tempo. Com isso, mudam-se a identidade e os processos de identificações do sujeito. O impacto das informações de um ponto do mundo a outro se dá aceleradamente; as idéias, os conceitos e representações do sujeito, de sua vida e da sociedade tornam-se efêmeras.

No entanto, Hall (2003, p. 45) afirma:

As culturas que se sentem ameaçadas pelas forças da globalização, da diversidade e da hibridização ou que falharam no projeto de modernização, podem se sentir tentadas a se fechar em torno de suas inscrições nacionalistas e construir muralhas defensivas.

Devemos ter isso em mente quando discutimos os processos de identificação do sujeito diante da mudança contemporânea conhecida como "globalização", que está relacionada à pós-modernidade e intimamente ligada à constituição da identidade nestes tempos.

Hall afirma ainda:

[...] a identidade está profundamente envolvida no processo de representação. Assim, a moldagem e a remoldagem de relações espaço-tempo no interior de diferentes sistemas de representação têm efeitos profundos sobre a forma como as identidades são localizadas e representadas (2006, p. 71).

Apesar dos argumentos de diversos teóricos de que o processo de globalização enfraquece formas nacionais de identidade cultural, Hall (2006) acredita que as identidades nacionais continuam fortes, "especialmente com respeito a coisas como direitos legais e de cidadania" (p. 73). Porém, acredita que têm tornado-se mais importantes as identidades locais, regionais e comunitárias; por outro lado, as identificações "globais", postas acima do nível da cultura nacional, iniciam um processo de deslocamento e, até mesmo, de silenciamento das identidades nacionais.

Para o autor (2003, p. 43), "paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar".

Trataremos, assim, neste capítulo, da apresentação de conceitos de identidade na pós-modernidade – utilizando as idéias de Silva (2007) e Coracini (2003) – e dos processos sócio-históricos de identificação – de acordo com Hall (2006), Woodward (2007) e Bauman (1998; 2005) – para descosturar a tríade alinhavada entre pós-modernidade, identidade e sujeito.

2.1 Identidade

Ao tratar sobre a identidade, é necessário discutir a sua constituição, no caso a diferença. É importante arrazoar como os teóricos da pós-modernidade vêem a diversidade. Para Silva (2007), as políticas e discussões sobre a diversidade minimizam o assunto. Percebe-se que a opinião do autor tem base nas políticas educacionais, que utilizam as questões do multiculturalismo e da diferença não como parte obrigatória e comum no currículo, mas, sim, como “temas transversais”, que podem ser ou não trabalhados nas escolas, dependendo da “consciência” de cada Sistema de Ensino e dos sujeitos envolvidos no processo educacional. E as discussões sobre o assunto ainda padecem da falta de uma teoria da identidade e da diferença.

Silva (2007) aborda o tema da produção social da identidade e da diferença, destacando que “[...] o chamado ‘multiculturalismo’ apóia-se em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença” (p. 73). E complementa:

Na perspectiva da diversidade, a diferença e a identidade tendem a ser naturalizadas, cristalizadas, essencializadas. São tomadas como dados ou fatos da vida social diante dos quais se deve tomar posição. Em geral, a posição socialmente aceita e pedagogicamente recomendada é de respeito e tolerância para com a diversidade e a diferença (p. 73).

De acordo com Silva (2007), a diferença, que constitui a diversidade social, não pode ser vista como algo que existe (fisicamente), sem trazer para a discussão uma fundamentação crítica. Coloca-se como correto, para trabalhar com a diferença,

somente a tolerância e o respeito, não examinando, além disso, o que torna a identidade e a diferença algo natural, binário, que precisa ser respeitado.

O chamado multiculturalismo, proclamado pelos “teóricos inclusivistas”, discute a diversidade a partir de sua existência, limitando-se ao respeito e tolerância a ela. Mas, para que se possa discutir uma política de diversidade, é preciso ir além disso. É necessário problematizar o processo de construção social da diferença e da identidade na diversidade, e não somente aceitar sua existência. Se formos considerar a perspectiva de identidade – naquilo que o sujeito imagina ser, como uma auto-constituição – a diferença também poderia ser vista assim – aquilo que o outro é, sendo auto-referenciado –, apenas existindo.

Silva (2007) problematiza e constrói diversos questionamentos:

[...] será que as questões da identidade e da diferença se esgotam nessa posição liberal? E, sobretudo: essa perspectiva é suficiente para servir de base para uma pedagogia crítica e questionadora? Não deveríamos, antes de mais nada, ter uma teoria sobre a *produção* da identidade e da diferença? Quais as implicações políticas de conceitos como diferença, identidade, diversidade, alteridade? O que está em jogo na identidade? Como se configuraria uma pedagogia e um currículo que estivessem centrados não na diversidade, mas na diferença, concebida como processo, uma pedagogia e um currículo que não se limitassem a celebrar a identidade e a diferença, mas que buscassem problematizá-las? (2007, p. 73-74).

Para Silva (2007), identidade e diferença são inseparáveis – uma depende da outra para existir. A seu ver, em um primeiro momento, identidade é aquilo que o sujeito é – e, neste caso, só tem a si mesma como referência.

Da mesma forma acontece com a diferença, gerada como um elemento independente, mas, aqui, antagônica à identidade, pois remete ao que o outro é. Identidade: “eu sou”; diferença: “ele é” – o que demonstra que a diferença também remete a si própria, simplesmente existe, como uma auto-alusão.

A relação de dependência entre identidade e diferença tende a ocultar-se em função da positividade com que a identidade é expressa por nós, como afirmam Silva:

Quando digo “sou brasileiro” parece que estou fazendo referência a uma identidade que se esgota em si mesma. “Sou brasileiro” – ponto. Entretanto,

eu só preciso fazer essa afirmação porque existem outros seres humanos que *não* são brasileiros. Em um mundo imaginário totalmente homogêneo, no qual todas as pessoas partilhassem a mesma identidade, as afirmações de identidade não fariam sentido (2007, p. 74-75).

Apesar de a identidade parecer como afirmativas do sujeito, ela é, na realidade, uma cadeia de “negações”, de expressões negativas de identidade, de diferenças. Como ambas se relacionam, as afirmativas quanto à diferença só possuem significado quando abrangidas pela sua afinidade às afirmações sobre identidade, assim como dependem de uma cadeia de “declarações negativas sobre (outras) identidades” (SILVA, 2007, p. 75).

Normalmente, a diferença aparece como um processo que resulta da identidade. Esta, então, torna-se o ponto de partida para a definição da diferença. Silva (2007), ao fazer a desconstrução sobre a identidade e a diferença, questiona e desconsidera esta forma adotada por alguns teóricos, como se a identidade fosse a primeira forma construída pelo sujeito, para que, a partir dela, sejam construídos os outros olhares sobre o que não é referente.

De acordo com o autor, o processo precisa ser olhado de outra forma, pois a diferença ocorre primeiro que a identidade e ambas são determinadas mutuamente por processos de ações discursivas. Estando na origem, a diferença passa a ser compreendida como processo de diferenciação.

Uma das características que une a identidade e a diferença é o fato de ambas serem resultado de atos de criação lingüística, e não apenas de atos de criação. Se assim fosse, estaríamos afirmando, segundo Silva (2007, p. 76), “que não são ‘elementos’ da natureza, que não são essências, que não são coisas que estejam simplesmente aí, à espera de serem reveladas ou descobertas, respeitadas ou toleradas”.

Podemos considerar que tanto a identidade quanto a diferença são produzidas e instituídas no circuito cultural e social por meio de atos de linguagem. Se são produzidas por atos de fala, é preciso entender como a linguagem é constituída.

Para a lingüística estruturalista de Saussure (1995), a linguagem é originada a partir de signos, que não fazem sentido se considerados somente em seu aspecto

gráfico ou fonético, não remetem à “coisa” que conhecemos, por conta da arbitrariedade da língua – uma coisa escrita ou pronunciada pode remeter a outra coisa. O que vai dar sentido ao gráfico e ao fonético é a diferenciação realizada com outras marcas gráficas e fonéticas, que diferem deles, dentro de uma rede infinita, visto que são construídos socialmente.

Já em uma perspectiva pós-estruturalista, a linguagem é entendida além do simbólico e do discurso. Como um processo lingüístico-social de diferença – que tem no signo uma instabilidade –, dependerá do lugar de fala do sujeito.

Para Silva (2007), apoiado nos postulados de Derrida, a instabilidade da fala é decorrência de como os signos são constituídos. Eles não são a presença e nem o conceito da “coisa” propriamente dita. Há uma ilusão na enunciação realizada pelo sujeito, que imagina que o signo, quando dito ou representado em relação a algo para identificá-lo ou conceituá-lo, seria o próprio algo, ocorrendo de forma irregular, pois precisa de um processo de diferenciação: “sou aquilo, não sou isso”. Sendo assim, o signo carrega não somente o traço daquilo que ele substitui, mas, também, daquilo que ele não é, no caso, a diferença.

Neste sentido, na construção identitária do sujeito, os signos são uma marcação daquilo que falta, por isso não podemos entender que a identidade do sujeito está contida nele mesmo, pois sempre haverá o adiamento, a falta da “coisa” (identidade) em si, necessitando de uma marcação da diferença.

Desta forma, Silva afirma:

[...] o signo é um sinal, uma marca, um traço que está no lugar de uma outra coisa, a qual pode ser um objeto concreto (o objeto “gato”), um conceito ligado a um objeto concreto (o conceito de “gato”) ou um conceito abstrato (“amor”). O signo não coincide com a coisa ou o conceito (2007, p. 78).

Assim, o signo serve como adiamento da presença e de diferimento relativamente a outros signos. Somos constituídos identitariamente pelo lingüístico e o social – mas esta constituição não é segura, pois aquilo que somos, ou pensamos ser, é vacilante, indeterminado e instável.

A identidade, portanto, depende de uma rede de significações formadas por outras identidades que também são instáveis, pois, “em suma, a identidade e a

diferença são tão indeterminadas e instáveis quanto a linguagem da qual dependem” (SILVA, 2007, p. 80).

Identidade e diferença, nestes termos, são construídas por um processo social que tem na linguagem sua produção, mas que são instáveis e dependem de poderes exteriores para serem constituídas, ocorrendo por meio de disputas. Estas disputas são realizadas não simplesmente pelos grupos de pertencimento, verticalmente donos do poder, mas, justamente, pela a supremacia identitária e de poder dos bens sociais e culturais.

Se o poder é disputado, a identidade e a diferença também são. E o sujeito não realiza sua “escolha” identitária de forma ingênua; ele o faz excluindo, selecionando, conduzido por grupos que ordenam e constroem identidades fixas e utilizáveis, como se fossem peça vestuária que deve seguir a tendência da moda hegemônica.

No dizer de Silva (2007, p. 82), “afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora”. E isto é feito por meio de relações de poder que são afirmadas a partir do lugar em que o sujeito fala e se sente incluído, em relação à classificação e ordenação social. Estas classificações são realizadas pelo sujeito a partir de oposições binárias, de relações de poder, que dividem e classificam positiva ou negativamente o sujeito, fazendo com que ele “escolha” a qual lado deseja pertencer.

Em uma sociedade que se pensa homogênea, as oposições binárias e as normas produzidas por elas direcionam e classificam as identidades, criando parâmetros de pertencimento e exclusão.

Para Silva (2007, p. 83), “normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa”.

As identidades produzidas pelas normalizações tornam-se “naturais”, invisíveis, causam sensação de solidez e inclusão a grupos sociais que não são marginalizados socialmente, e o poder instituído por elas é velado, fazendo com que o sujeito não perceba que está sendo “guiado” a algo que lhe parece único, real e incontestável.

Na construção da “normalidade”, a diferenciação segue as mesmas concepções binárias da identidade e da diferença, pois aquilo que é normal difere do anormal, “aquilo que é deixado de fora é sempre parte da diferenciação e da constituição do ‘dentro’” (SILVA, 2007, p. 84). Portanto, a identidade é sempre constituída pelo outro. Sem sua existência, ela não faria sentido.

Neste processo hegemônico de classificação da identidade e da diferença, o sujeito constitui a primeira de forma subjetiva e instável, pois ao mesmo tempo em que ele busca a unicidade, a estabilidade encontra a instabilidade em relação a outras identidades – produzidas socialmente –, entrando em conflito com o Eu individual.

Isto é recorrente ao momento atual, a pós-modernidade, em que as normas são, ao mesmo tempo, rígidas, fixas, mas volúveis, instáveis, por conta da fluidez e “tempo de vida” delas, proporcionando uma hibridização identitária, em que o sujeito se constitui por imagens identitárias do passado, do presente, de gênero – sexuais, nacionais e locais.

De acordo com Silva (2007, p. 87), “os processos de hibridização analisados pela teoria cultural contemporânea nascem de relações conflituosas entre diferentes grupos nacionais, raciais ou étnicos”. A hibridização não ocorre de forma natural. Os sujeitos são levados a isso por conta de vários fatores relacionados ao pertencimento social, econômico e territorial.

A identidade híbrida vem sendo constituída a partir dos deslocamentos que o sujeito tem vivido ao longo dos tempos, como os demográficos, deslocamentos por “obrigação”, caso dos negros africanos e das diásporas; deslocamentos nômades e virtuais, como em um simples acesso à internet, por meio de conexão a sites de “*second life*”.

O hibridismo identitário vivenciado na pós-modernidade desconstrói o pensamento de que a identidade é fixa, una, mexendo com o pensamento de uma identidade nacional, étnica ou racial como sendo também estáveis.

Segundo Silva (2007, p. 86), “a identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços

dela”. Esta identidade híbrida nasce a partir de processos conflituosos entre os grupos de pertencimento do sujeito, em situações literais ou metafóricas, sendo eles “forçados”, “naturais” no caso de viagem, ou virtuais, que cruzam simbolicamente territórios e identidades de outros sujeitos.

A hibridização literal realizada – ou por obrigação ou por opção – tem constituído os discursos da teoria cultural contemporânea sobre identidade, ocorrendo de forma ocasional ou constante, subvertendo a tendência de uma identidade fixa.

Tomamos como exemplo o ocorrido com os povos africanos, que foram escravizados e forçados a sair de seus territórios de nascimento, sendo “levados” a outros. Este deslocamento forçoso produziu, tanto no biológico – pelos processos de miscigenação com outros povos – quanto no imaginário – a sensação de estrangeirismo e saudosismo –, sentimentos de não-pertencimento e de identidades híbridas.

Por ser relacional a identidade, ao tomar contato com outras culturas o sujeito produz “[...] processos de hibridização, sincretismo e criouliização cultural que, forçosamente, transformam, desestabilizam e deslocam as identidades originais” (SILVA, 2007, p. 88).

O sentimento de “estrangeirismo” que constitui a identidade híbrida também aparece em momentos de viagem ocasional, quando o sujeito experimenta uma sensação de lugar-vazio, e possui a necessidade de preenchê-lo, procurando a afirmação de pertencer a algum lugar, a uma identidade fixa, que se encontra instável.

E quando “voltam”, segundo Hall (2003, p. 4):

Muitos sentem que a “terra” tornou-se irreconhecível. Em contrapartida, são vistos como se os elos naturais e espontâneos que antes possuíam tivessem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas.

A identidade diaspórica reside no desejo de unicidade e originalidade. No entanto, as identidades originais não existem mais, a não ser em “comunidades imaginadas” em que os costumes, hábitos, cultura e identidade são “moldados” no

nascimento e permanecem até o “retorno”. O mito do retorno identitário produz neste sujeito o sentimento de não pertencimento ao novo lugar.

Esta busca de preenchimento do “eu” pelo “outro”, para formar o Eu real, mostra como as identidades são produzidas de forma líquida, instável e imaginadas por sistemas de representação realizados pelo sujeito.

O conceito de representação, aqui adotado, é o das teorias pós-estruturalistas ligadas aos estudos culturais que concebem a linguagem – e todo seu sistema de significação – como algo indeterminado e instável, sendo a representação um sistema de significação que não considera o mental ou a interioridade psicológica, mas, sim, o histórico e o lingüístico, que têm no significante sua marca material, sendo produzido externamente, dentro de um espaço, de um tempo e da linguagem com suas ambigüidades e instabilidades.

Neste sentido, a identidade e a diferença são produzidas por processos de representações que ganham sentidos e existência dentro de um jogo discursivo de poder. Ela (a representação) não é o “real” nem a materialidade do referente, é uma atribuição de sentidos que considera o lingüístico e o social e toda a instabilidade que eles carregam, e suas relações de poder, que perpassam entre e/ou por eles.

Para Silva (2007, p. 91), “quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade”. Nesta discussão sobre a constituição identitária e da diferença, a representação é o fio condutor, mas não pode ser entendida como um conceito de como a identidade e a diferença são construídas, pois, assim como identidade e diferença são elaboradas de forma relacional – que considera o lingüístico e o social e sua instabilidade –, a representação também é instável.

Para não enfrentar a problemática de que identidade e diferença podem ser remetidas a processos discursivos e lingüísticos dos quais provêm – o que pode gerar uma fixação –, se houver limites na compreensão da representação como forma descritiva, apenas, Silva utiliza a conceituação de performatividade, da teórica Judith Butler:

[...] desloca a ênfase na identidade como descrição, como aquilo que é – uma ênfase que é, de certa forma, mantida pelo conceito de representação

– para a idéia de ‘tornar-se’, para uma concepção da identidade como movimento e transformação (2007, p. 92).

Este conceito nos remete à liquidez da identidade e da diferença, pois que são mutáveis, sendo produzidas externamente e dependentes de uma ampla rede de atos lingüísticos. A enunciação incessante deste “algo que tornou-se” em uma rede de sistemas lingüísticos, pode torná-lo real. Sendo assim, a constituição identitária no imaginário social afeta e preenche a identidade subjetiva, produzindo “escolhas” e exclusão de pertencimento e de identidade.

Neste sentido, a identidade e a diferença, dentro de uma rede de enunciação performativa incessante, são produzidas, pois têm nos seus signos – que são gerados socialmente – a força de unificá-las e, ao mesmo tempo, desestabilizá-las.

O conceito de signo, aqui utilizado, é o de Derrida, empregado por Silva (2007, p. 94):

Uma característica essencial do signo é que ele seja repetível. [...] eu devo ser capaz de reconhecê-lo como se referindo, de forma relativamente estável, sempre, à mesma coisa, apesar de variações “acidentais” – diferenças de caligrafia, por exemplo. Se as palavras ou os signos que utilizamos para nos referir às coisas ou aos conceitos tivessem que ser reinventados, a cada vez e por cada indivíduo – isto é, se não fossem repetíveis – já não seriam signos tais como os concebemos.

A esta característica da linguagem em geral, a repetibilidade, Derrida (*apud* SILVA, 2007) denomina “citacionalidade”, da qual advém a difusão de significados ou identificações do global, regional e local na produção da identidade e diferença, por ser algo que é produzido no social, colocando-o dentro de um contexto, produzindo uma identidade cultural.

Ao mesmo tempo em que a repetição de citação e de atos performativos produz identidade, também é responsável pela reprodução de identidades renovadas e híbridas, pois ela – a repetição – pode ser interrompida, questionada e contestada, possibilitando identidades que não estão afeitas às relações de poder das identidades hegemônicas.

Esse tema – “identidade” – tem sido debatido e tratado, amplamente, em diversos ambientes, incluindo a academia. A abordagem abrange a questão da perda ou da busca de identidade de grupos sociais, de um indivíduo, de um povo.

Segundo Coracini (2003), o interesse crescente sobre a matéria reside no fato de estarmos experimentando, vivenciando um momento de questionamentos de tudo que parece preestabelecido, justificado, gerando incertezas e dúvidas sobre quem somos, realmente, e porque somos.

Essas dúvidas nos levam à percepção de que vivemos um período de “crise de identidade”, causada, principalmente, pelo processo de globalização, ideologia que busca a centralização e a homogeneização de tudo e de todos, respeitando as diferenças apenas quando garantem a manutenção ou a criação de um novo mercado de consumo, apesar das negativas de seus defensores (CORACINI, 2003).

É neste contexto que se revela o acirramento das diferenças, que tem na insubordinação dos grupos marginalizados a resistência pela sobrevivência e a busca pelo seu espaço na sociedade hegemônica, trazendo, em seu discurso – de minoria – o mecanismo de apresentação, aceitação, questionamento e visibilidade.

Por ser a língua o segmento primário identitário que manifesta a diversidade sociolingüística das populações humanas, ela não contém a construção identitária das fronteiras territoriais – “as línguas minoritárias ou os dialetos em vias de desaparecimento” (CORACINI, 2003, p. 13) –, que, como por um efeito de resistência, lutam pela sobrevivência e por espaço na sociedade.

A identidade, então, é questionada por Coracini (2003, p. 14) enquanto unidade, “completude do ser para exhibir a fragmentação, a descontinuidade, a impossibilidade de inteireza de qualquer sujeito [...]”. Para tratar do assunto, a autora baseia-se em teorias do discurso e em conceitos da psicanálise.

Fazendo um paralelo histórico em relação ao tema, verificamos que Platão, nascido em Atenas por volta de 428 ou 427 a.C., já afirmava:

O discurso e o pensamento e, portanto, o conhecimento, referem-se a seres unos e idênticos a si mesmos. Mas os seres da *phýsis* são sujeitos à mudança, são múltiplos e sem identidade permanente, o que traz uma dificuldade em fundamentar o discurso, o pensamento e o conhecimento. [...] A solução platônica para essa dificuldade está na busca de realidades inteligíveis que garantam identidade na diferença, unidade na multiplicidade (SOUZA, 2005, p. 40).

É exatamente por meio de uma perspectiva filosófica – de Derridá (1991) – que Coracini (2003, p. 14) busca compreender o sujeito: “como dispersão, sujeito cindido, dividido, atravessado pelo inconsciente”. Além de utilizar uma perspectiva discursiva, apoiada na psicanálise, que é “voltada sobretudo para a constituição do sujeito do inconsciente que, imerso no discurso – que sempre provém do outro –, é mais falado do que fala (Lacan)”.

Esta fundamentação a faz afirma que:

[...] não deveríamos falar de identidade, já que [...] o termo remete ao mesmo, ao uno, mas de identificações: é apenas momentaneamente que podemos flagrar pontos no discurso que remetem a identificações inconscientes, introjetadas sempre a partir do outro, mas que, por estarem já lá, provocam reações, atitudes de recusa ou de aproximação; quando os autores falam de identidade, é preciso compreendê-la sempre em movimento, em constante mutação (CORACINI, 2003, p. 15).

Sendo assim, a identidade precisa ser discutida enquanto movimento, aliada ao processo de constituição da subjetividade, que “nos questiona o tempo todo, interroga-nos naquilo que temos (ainda que ilusoriamente) de mais seguro: nossa própria identidade, que se vê, no outro e pelo outro, abalada, posta em xeque, desestabilizada [...]” (CORACINI, 2003, p. 15-16).

Neste sentido, o sujeito é dispersão, dividido, atravessado pelo inconsciente, assim como seu discurso, que sempre provém do outro, sendo sujeito e discurso identificável momentaneamente, e tem no inconsciente a moradia das identificações, que são introjetadas na relação com o outro, traduzindo-se como resistência, esquecimento, atitudes de recusa e apropriação, constituintes de sua identidade subjetiva.

Partindo da conjectura de que a subjetividade é construída no e pelo outro, sendo surpreendida por vários tipos de identificações, o sujeito busca sua identidade dentro de um grupo social, com características capazes de o diferir em relação a outro grupos, sendo conduzido pelo desejo da unicidade – imaginada – e da homogeneidade. No entanto, o sujeito é heterogêneo, identificável, e, por conta disso, sua identidade não pode ser considerada acabada, mas, sim, móvel, em transformação, tornando-o fragmentado, fraturado, esfacelado, possuidor de uma autonomia – ilusória – de seu dizer e dos efeitos produzidos por este.

Apesar de o desejo identitário do sujeito procurar sua individualidade, a qualquer custo, esse contido desejo vê-se frente a frente com a presença do outro (de outros) – “todos aqueles que, de uma maneira ou de outra, tiveram e têm participação na sua formação, através de atitudes, textos [...], memória discursiva [...]” (CORACINI, 2003, p. 151) –, que contribuem para os momentos de identificações e apego do sujeito, sendo, também, contraditórios e fragmentados, que vivem em deslocamento em todo o percurso de sua história.

Desta forma, o sujeito – cuja noção é produto de uma época, assim como a própria identidade –, então, encontra identificações, por ser constituído pelo outro, não existindo identidade, mas processo identitário, complexo e heterogêneo, de onde é possível apenas capturar momentos de identificação que nascem no exterior do sujeito em direção ao seu interior.

Para Coracini (2003), as identificações vivenciadas pelo sujeito traduzem-se em:

[...] marcas indeléveis que serão mais tarde acionadas por fatos, circunstâncias, objetos ou pessoas: isso significa que a atração ou repulsa que sentimos por alguém ou por um dado objeto encontra seu fundamento em elementos constitutivos do inconsciente, lá depositados e jamais esquecidos (2003, p.198).

Em oposição à teoria de sujeito psicologizante, intencional, possuidor de sua fala, homogêneo e uno, na pós-modernidade o sujeito é concebido enquanto heterogêneo e disperso, e seu discurso é construído dentro de uma historicidade. Ao ser interpelado ideologicamente, transforma-se em sujeito, assim como seu discurso adquire sentido, revelando sua complexidade, seu desejo de ser inteiro. Tal completude é imaginada nas verdades – que não são fixas, mas instáveis.

No discurso do sujeito estão inseridos ele próprio e o outro, pois ao falar do outro, “é de si que se fala [...], é o sentimento de estranheza provocado pelo outro o responsável pela identificação do/no sujeito” (CORACINI, 2003, p. 200), que é esquecido por ele, mas ilusoriamente se mantém no centro de seu discurso e identidade, gerando prazer, felicidade e gozo.

Sujeito e identidade estão inter-relacionados. Identidade alude à diferença. Diferenças deixam subentendidas diversas características consolidadas, levando a

crer em unidade e estabilidade, sendo, no dizer de Coracini (2003, p. 240), “conflitante com a descoberta freudiana do inconsciente”, que desestabiliza a sensação de unidade consigo mesmo.

Por se formar no decorrer do tempo, por meio de processos inconscientes, a identidade não pode ser compreendida como algo congênito – na consciência do sujeito em seu nascimento. Deve ser encarada como incompleta, persistentemente; sempre em transformação, se formando dia-a-dia; e não como algo concluído, finalizado. Por estas razões, Coracini (2003, p. 243) prefere tratar de identidade pelo termo “identificação”, “[...] pois só é possível capturar momentos de identificação do sujeito com outros sujeitos, fatos e objetos”.

E ratifica: “convém lembrar que toda identificação com algo ou com alguém ocorre na medida em que essa voz encontra eco, de modo positivo ou negativo, no interior do sujeito” (CORACINI, 2003, p. 243). Nesse sentido, identidade não é consequência de um estado pleno ou de sensação de completude de um sujeito uno. É, sim, uma ausência, privação da totalidade que tentamos ocupar, sem êxito, a partir do que está fora de nós, modo pelo qual achamos que somos percebidos por outros.

No dizer de Coracini :

[...] sei quem sou em relação com o outro que eu não posso ser. Aliás, o desejo do outro é a expressão do desejo de completude que nos habita e se manifesta na busca da verdade, do controle de si e dos outros (2007, p. 243).

O sujeito, então, é visto enquanto descentrado, dividido, fragmentado, heterogêneo, perpassado por vozes que causam todo o tipo de identificações, não podendo livrar-se da ordem simbólica, da obediência ao poder, não sendo dono dos seus discursos e sentidos por não ser independente e livre, mas que não é completamente subjugado, determinado, que vive em constante movimento entre a incompletude e o desejo de ser completo, marcado pela ilusão de ser fonte de si mesmo e do outro que o constitui.

2.2 Processo sócio-histórico de identificação

A identidade do sujeito, segundo Hall (2006), é constituída e descentrada ao longo dos tempos, em momentos distintos. O autor elucida que as velhas identidades entrarão em declínio, fragmentando o sujeito moderno, ocasionando uma “crise de identidade”, que “[...] está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável e social” (2006, p. 7).

As mudanças de ordem cultural, gênero, etnia e sexualidade contribuem para o descentramento do sujeito. Antes, a identidade era considerada fixa e unificada; hoje, com as diversas identificações do sujeito no mundo social e cultural, surgem várias identidades.

Este descentramento do sujeito, o primeiro, para Hall (2006), tem início no século XIII, com o sujeito do Iluminismo, que rompe com a figura de sujeito da Idade Média que atribuía sua vida a algo superior a ele, tornando-se dono de sua razão, consciência e ação.

O indivíduo (indiviso) – homem, ser racional – ocupa o centro do mundo, no lugar de Deus (seu ocupante na Idade Média), considerando-se competente para obter a verdade de todas as coisas animadas e inanimadas, por recursos arquitetados por ele próprio. Surge, então, o “sujeito humano”, favorecido por determinados dons humanos firmes, que sente sua identidade sólida, inalterável.

Esta modificação de sujeito ganha força com os movimentos ocidentais, como a Reforma, o Protestantismo, o Humanismo Renascentista e as Revoluções Científicas, que o libertaram dos medos e castigos de Deus e da Igreja.

Em um segundo momento, este sujeito, mesmo com o seu núcleo interior individualizado e fortalecido pela racionalidade, teve que se adaptar às transformações socioeconômicas advindas dos processos de industrialização e do capitalismo moderno.

Há uma necessidade do sujeito tornar-se mais social, construindo, para si, uma nova concepção de sujeito, o sociológico, que nas relações com o mundo cultural forma seus sentidos e símbolos, constituindo uma identidade cultural costurada à sua estrutura. Como afirma Hall:

[...] o sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o 'eu real', mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais 'exteriores' e as identidades que esses mundos oferecem (2006, p. 11).

Esta identidade social do sujeito moderno se dá a partir das discussões sobre sua participação e papel desempenhado nos processos sociais, realizadas pela Sociologia e pelos movimentos Estéticos e Intelectuais.

Na segunda metade do século XX, com o avanço das teorias sociais e humanas, há um descentramento final do sujeito moderno. Hall (2006) atribui este descentramento ao pensamento de quatro teóricos – Marx, Freud, Saussure e Foucault –, aos movimentos feministas e à globalização.

Assim, surge o sujeito da modernidade tardia ou da pós-modernidade, que já não possui uma identidade fixa, e, sim, várias identidades, que são formadas e transformadas a partir das representações dele e interpeladas pelos sistemas culturais, sendo assumidas temporariamente dentro de um tempo histórico. Para Hall (2006, p. 38), “a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento”.

A releitura da obra de Marx, realizada por diversos teóricos no século XX, coloca o sujeito na posição de não autor de sua história, pois sua atitude está condicionada às possibilidades oferecidas pela formação social à qual ele está inscrito.

O pensamento de Marx, na interpretação de Althusser (1995), acaba com a noção de sujeito centrado e a existência de uma essência universal do pensamento moderno.

O segundo descentramento do sujeito do século XX, para Hall (2006), se dá a partir do pensamento de Freud, que atribui a constituição da identidade e da

sexualidade a processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, desconstruindo o pensamento de sujeito cognoscente e racional.

Lacan (1988), apoiado nos postulados de Freud, desmitifica o sujeito como unificado desde o nascimento, afirmando que sua representação simbólica de 'Eu' se dá por meio do olhar do 'Outro', sofrendo influência da cultura e da língua.

A constituição identitária do sujeito, nestes termos, fica dividida, pela forma como ele se vê e como os Outros o enxergam, consistindo na origem contraditória da identidade.

Esta relação do Eu com o outro, que constitui nossa identidade, ocasiona sentimentos contraditórios, pois ao mesmo tempo em que os sujeitos se vêem divididos por diversas identidades, eles se imaginam unificados pela fantasia de si mesmos enquanto sujeitos unos.

Hall (2006) trata a identidade, por ser efêmera, como momentos de identificação, em que o sujeito se identifica a cada momento, a cada espaço, a cada tempo. Em suas palavras:

[...] a identidade surge não tanto na plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta de inteireza* que é 'preenchida' a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros* (2006, p. 39).

O terceiro descentramento do sujeito instaura-se a partir do pensamento de Saussure, colando a construção do sujeito em um movimento lingüístico e social, onde ele não é autor de suas afirmações e significações.

O significado de língua e sujeito preexiste a nós, caracterizando a constituição da identidade como um ato histórico e social, que pode ser conceituado a partir da diferença. Segundo Hall, "o significado surge nas relações de similaridades e diferença que as palavras têm com outras palavras no interior do código da língua" (2006, p. 40).

O quarto descentramento do sujeito moderno é visto a partir do trabalho de Foucault (2006), que rejeita a possibilidade de se enxergar o sujeito como origem do seu dizer; ele só existe dentro de uma prática discursiva na sociedade.

Este sujeito é destacado por Foucault (2006) como docilizado pelas forças disciplinares da sociedade, que mantêm sua vida sob controle, criando um paradoxo na concepção de sujeito da modernidade, ao mesmo tempo em que a sociedade se organiza e coletiva-se, mas o sujeito fica individualizado e isolado.

O quinto descentramento do sujeito – marco da pós-modernidade – se deu pelo crescimento dos movimentos sociais nos anos de 1960. Movimentos como o feminismo criaram uma nova concepção de sujeito, mais politizado, instituindo diferentes identidades e identificações.

O movimento feminista teve uma contribuição muito grande para o descentramento do sujeito Cartesiano (do Iluminismo) e Sociológico, questionando as distinções e referências ao sujeito masculino, politizando a subjetividade e o processo de identificação desse sujeito, trazendo para o palco das discussões a questão da diferença sexual, constituindo uma identidade político-social para o sujeito da pós-modernidade.

A questão da identidade e dos processos de identificação vem sendo estudada, nos dias de hoje, por meio da teoria social e da prática política, nas quais verifica-se o desenvolvimento, no chamado “cenário pós-moderno”, de uma nítida “política da identidade” (SILVA, 2007).

A família, o trabalho, a igreja, dentre outras instituições sociais, considerados como âncoras da identidade, encontram-se, segundo Silva (2007), em crise evidente, em função da emergência de grupos culturais novos, que passam a manifestar-se na cena social, em busca de afirmação de suas identidades, enquanto levantam questão acerca da posição privilegiada das identidades consideradas, até então, hegemônicas.

Silva (2007) problematiza identidade e diferença, ao invés de, simplesmente, celebrá-las, visto que, didaticamente, esclarece os principais elementos que as configuram, discute a relação estreita entre os dois conceitos, explorando, ainda, as relações entre identidade e subjetividade, discutindo a problemática de suas formações. Para tanto, busca preceitos de conceituados autores, como Freud (1991) e Lacan (1988), dentre outros, para tentar responder, com habilidade no uso da

teoria cultural e social contemporânea, por que acabamos preenchendo as posições-de-sujeito para as quais somos convocados, realizando diagnósticos refinados e certos sobre a condição da sociedade e da cultura da época em que vivemos.

Neste sentido, se faz importante, também, discutir sobre os processos de produção discursiva e social da diferença – constituidora da identidade –, que não pode ser subjugada a ponto de tornar-se, apenas, uma questão de respeito e tolerância para com a diversidade, pois diferença e identidade são produzidas social e culturalmente, não estando presentes, simplesmente, como dados da natureza. Devem, em função disso, ser questionadas e problematizadas, o que é muito mais que celebrá-las.

As identidades adquirem sentidos por meio dos processos simbólicos e da linguagem. Estes sentidos ajudam o sujeito a classificar o mundo e as relações em seu interior, o que faz com que ela (a identidade) seja vista como relacional, marcada pela diferença, que, por sua vez, é sustentada pela exclusão.

Outra marca da identidade são os símbolos, como afirma Woodward:

[...] Existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que uma pessoa usa. [...] Assim, a construção da identidade é *tanto* simbólica *quanto* social. A luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e conseqüências materiais [...] (2007, p. 10).

O simbólico é o que dá sentido às ações e práticas sociais que constituem o sujeito em todas as instituições às quais ele está inscrito, contribuindo para a sua diferenciação social, estando intimamente ligado às condições materiais que ele possui.

Ressalta-se que o simbólico e o social referem-se a dois processos diferentes na constituição da identidade, mas estão intimamente ligados, sendo importantes para a construção e manutenção das identidades.

A marcação simbólica é a via pela qual damos sentido às práticas e relações sociais, definindo, também, a diferença, que é realizada por sistemas classificatórios, que organizam a sociedade, dividindo-a entre “nós” e “eles”.

Nestes termos, algumas diferenças são marcadas de forma explícita. Outras são obscurecidas, mostrando-nos a não unificação das identidades e suas discrepâncias no nível coletivo e individual, ocorridas no seu interior, mas que podem se negociadas.

O gênero, por sua vez, é, freqüentemente, a marca de identidades nacionais. A identidade nacional brasileira, por exemplo, foi constituída e firmada, historicamente, pelo gênero masculino, sendo ligada à concepção católica, na qual os homens desempenhavam os papéis mais importantes na história da humanidade – e na própria religião –, deixando em segundo plano a posição de sujeito da mulher.

Woodward (2007, p. 10) afirma, porém, que há, “[...] outras posições nacionais e étnicas que acomodam as mulheres. Os homens tendem a construir posições-de-sujeito para as mulheres tomando a si próprios como ponto de referência”. Para a autora, “as mulheres são os significantes de uma identidade masculina partilhada, mas agora fragmentada e reconstruída, formando identidades nacionais distintas, opostas (p. 11)”. E complementa:

Neste momento histórico específico, as diferenças entre os homens são maiores que quaisquer similaridades, uma vez que o foco está colocado nas identidades nacionais em conflito. A identidade é marcada pela diferença, mas parece que algumas diferenças [...] são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares (WOODWARD, 2007, p. 11).

Compreende-se, então, que é historicamente específica a afirmação das identidades nacionais – localiza-se em determinado ponto no tempo, visto que os antecedentes históricos funcionam, exatamente e dentre outros fatores, como um apelo para que as identidades estabeleçam suas reivindicações.

Essa busca de identificação no passado acaba constituindo o sujeito no presente, colocando-o em uma posição de contestação e conflito identitário. Sobre a questão, Woodward assegura:

Aquilo que parece ser simplesmente um argumento sobre o passado e a reafirmação de uma verdade histórica pode nos dizer mais sobre a *nova* posição-de-sujeito [...] que está tentando defender e afirmar o sentimento de separação e de distinção de sua identidade nacional no *presente* do que sobre aquele suposto passado. [...] Essa redescoberta do passado é parte do processo de *construção da identidade* que está ocorrendo neste exato

momento e que, ao que parece, é caracterizado por conflito, contestação e uma possível crise (2007, p. 12).

Esta crise ganha corpo na oposição binária entre o passado e o presente, pois o sujeito imagina que seu grupo de pertencimento, historicamente, ainda possui as mesmas características, permanecendo igual ao longo dos tempos. Mas, da mesma forma, ele percebe que, em seu tempo e espaço, os processos de identificações se dão por outras maneiras e possuem outras formas que podem excluir aqueles que não se identificam neste mesmo tempo e espaço.

Dentro das discussões sobre identidade há duas perspectivas que são seguidas por alguns teóricos para conceituá-la: a essencialista – característica de uma comunidade que não se altera ao longo do tempo – e a não-essencialista – que considera as diferenças, mas, também, as características comuns ou partilhadas que os sujeitos vivenciam socialmente.

Desta forma, se seguirmos uma ou outra definição estaremos admitindo que a constituição da identidade perpassa por uma oposição binária – ou isso ou aquilo.

É na tensão entre essencialismo e não-essencialismo que se concentra umas das discussões centrais sobre identidade. Enquanto a primeira perspectiva assume diferentes formas, sugerindo que há um conjunto cristalino, autêntico, de características que são compartilhadas com todos e que não se altera com o tempo, a segunda volta os olhos para as diferenças, com as características comuns dos sujeitos, que são compartilhadas entre os grupos sociais.

A discussão sobre identidade ganha força a partir dos movimentos sociais, políticos e sexuais que fundamentaram seus discursos em concepções diferenciadas: ora buscam respostas na biologia – pelo sentido de solidez que ela pode trazer para as afirmações –, ora na história – e sua “verdade fixa” – de um passado partilhado, construído social e historicamente.

Woodward questiona e assevera:

É possível afirmar a identidade étnica ou nacional sem reivindicar uma história que possa ser recuperada para servir de base para uma identidade fixa? Que alternativas existem à estratégia de basear a identidade na certeza essencialista? Será que as identidades são fluidas e mutantes? Vê-las como fluidas e mutantes é compatível com a sustentação de um projeto

político? Essas questões ilustram as tensões que existem entre as concepções construcionistas e as concepções essencialistas de identidade (2007, p. 16).

A autora utiliza o “circuito da cultura”¹ (ver Figura 1) para justificar a análise do conceito de identidade, examinando como ela insere-se em tal “circuito” e como se relaciona, ao lado da diferença, com a discussão sobre representação.

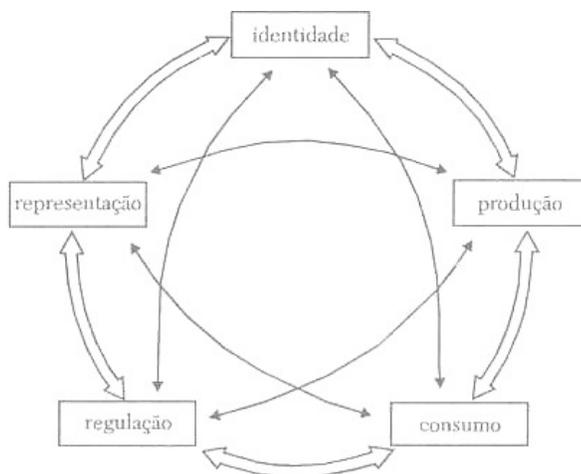


Figura 1: O circuito da cultura, segundo Paul de Gay et alii

Para entender o porquê da identidade ser um conceito tão central, há necessidade de olhar para as preocupações contemporâneas quanto a questões sobre os processos de identificação em diferentes níveis: o global – em que estão situadas as preocupações com as identidades nacionais e étnicas – e o local – um contexto em que existem as preocupações com a identidade pessoal, incluindo, aí, as relações pessoais e a política sexual, por exemplo. Antes de tratar de identidade e representação, Woodward afirma e alterca:

Há uma discussão que sugere que, nas últimas décadas, estão ocorrendo mudanças no campo da identidade – mudanças que chegam ao ponto de produzir uma “crise de identidade”. Em que medida o que está acontecendo hoje no mundo sustenta o argumento de que existe uma crise de identidade e o que significa fazer uma tal afirmação? Isso implica examinar a forma como as identidades são formadas e os processos que estão aí envolvidos. Implica também perguntar em que medida as identidades são fixas ou, de forma alternativa, fluidas e cambiantes (2007, p. 16).

¹ Paul du Gay, Stuart Hall, Linda Janes, Hugh Mackay e Keith Negus (1997), autores do esquema do “circuito da cultura”, representado na figura 1, argumentam que, para se obter uma plena compreensão de um texto ou artefato cultural, é necessário analisar os processos de representação, identidade, produção, consumo e regulação. Por tratar-se de um circuito, é possível começar em qualquer ponto; não se trata de um processo linear, seqüencial. Cada momento do circuito está também inextricavelmente ligado a cada um dos outros, mas aparecem separados no esquema para que seja possível concentrar-se em momentos específicos.

A representação é, então, um dos pontos constituintes do “circuito da cultura”, assim como a identidade, que, por sua vez, é constituída, também, por sistemas de representação. Tais sistemas precisam ser analisados sob o foco da relação entre cultura e significado.

Desta forma, compreender os significados envolvidos nos sistemas de representação denota conhecer as posições-de-sujeito produzidas por eles e como os sujeitos – nós – podem ser posicionados dentro dos mesmos sistemas. Neste ponto, um outro momento do “circuito da cultura”, desloca-se dos sistemas de representação para como são produzidas as identidades dentro destes sistemas.

Por ser um processo cultural, a representação, que inclui práticas de significação e sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, estabelece identidades individuais e coletivas. Esses sistemas são capazes de responder aos questionamentos do sujeito sobre quem ele é, quem poderia ser e quem ele desejaria ser.

Os lugares a partir dos quais os sujeitos podem posicionar-se – e a partir dos quais podem falar – são construídos pelos discursos e sistemas de representação. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos, inclusive, sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. Sendo assim, o que é representado socialmente do e pelo sujeito constitui sua identidade subjetiva e social, alcançado por meio de seus sistemas simbólicos – ele busca identificações com grupos sociais excluindo outros.

Sendo assim, a identidade e os processos de identificação são construídos pelo sujeito a partir da representação realizada por ele sobre aquilo como ele se enxerga e da forma como os outros o vêem. Os significados, nesta construção, são atribuídos na relação “Eu com o Outro”, e são responsáveis pela posição-de-sujeito representada no “circuito da cultura” e pelas relações de poder, que permite quem é incluído ou excluído.

Nesta acepção, os processos de identificação do sujeito, assim como sua identidade, são moldados pela cultura, quando esta possibilita várias identidades

possíveis para que o sujeito possa identificar-se. A gama de probabilidades oferecida pela cultura acaba por constranger os sujeitos, em função da variedade de representações simbólicas e pelas relações sociais, visto que a identidade é o marco do encontro do passado dos sujeitos com suas relações culturais, sociais e econômicas atuais, sendo considerada, ainda, a interseção de suas vidas do dia-a-dia com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação.

Novos sentidos à experiência das divisões e desigualdades sociais são fornecidos pelos sistemas simbólicos, ocorrendo o mesmo em relação aos meios pelos quais alguns grupos tornam-se excluídos e estigmatizados. É a contestação das identidades que precisa ser negociada em seu interior para que o sujeito possa assumir sua posição identitária.

Na pós-modernidade, pondera-se que a identidade e os processos de identificação do sujeito estão em “crise”. Woodward (2007, p. 19) questiona: “Que mudanças podem estar ocorrendo nos níveis global, local e pessoal, que possam justificar o uso da palavra ‘crise’?”. E considera os processos de globalização, os associados a mudanças globais, incluindo-se, aí, questões sobre história, mudança social e movimentos políticos como pontos de análise.

Atualmente, é preciso discutir a identidade e os processos de identificação a partir de inquietações do mundo globalizado, sem perder de vista como são focados os aspectos nacional, local e regional dentro deste mundo, para entendermos como o sujeito e os grupos de pertencimento se constroem, já que não possuem mais identidades fixas, pois o próprio paradigma da globalização possui a liquidez da economia e do mundo, afetando os processos de identificação, tornando-os móveis e volúveis, ocasionando, assim, uma crise de identidade e de identificação.

A globalização, neste sentido, transformou as estruturas econômicas e sociais e, conseqüentemente, de comportamento e de identidade, causando uma transnacionalização econômica e cultural, mudando os padrões de produção e consumo, produzindo novas identidades, globalizadas, influenciando nos processos de identificação dos sujeitos, que se tornaram efêmeros, os distanciando das identidades locais, gerando conflitos e resistências entre o local e o global na sua constituição identitária.

Nas palavras de Woodward, a globalização também produz diferentes resultados em termos de identidade:

A homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local. De forma alternativa, pode levar a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade (2007, p. 21).

Outro fator que pode contribuir para a crise de identidade é o processo de migração ocorrido a partir de necessidades econômicas, em que o sujeito sai de seu lugar de origem, onde ele já constituiu uma identidade local, e vai para outros lugares em busca de solidificação financeira e, possivelmente, de identidade, o que, em sua maioria, não ocorre, pois o sentimento de pertencimento se dá em alguns momentos e em outros não. Este sentimento é imaginado, produzindo no sujeito uma sensação de fluidez e incerteza. Por ser um processo caracterizado por desigualdades, em termos de desenvolvimento, a migração – dispersão dos sujeitos ao redor do mundo – produz identidades plurais, híbridas e contestadas, que são desestabilizadas e, também, desestabilizadoras, por não terem uma “pátria”, e serem atribuídas a uma única fonte.

A identidade nacional é construída pela representação que fazemos e fortalecemos de um determinado país, para suprir o sentimento de pertencer a algum lugar e ter outras pessoas que se tornem pares, para um sentimento de pertencimento seguro e sólido.

Para Woodward (2007), os sujeitos “despatriados” possuem um constante sentimento de lugar vazio e falta de pertencimento no lugar que estão ocupando, e buscam no passado por uma espécie de *comunidade imaginada*, a mitologia da existência de uma pátria sólida, para “confortar” e responder aos seus conflitos identitários, construídos na liquidez das relações sociais dos dias atuais. A expressão *comunidade imaginada*, cunhada por Benedict Anderson, em 1983, é utilizada, no dizer de Woodward, para

[...] desenvolver o argumento de que a identidade nacional é inteiramente dependente da idéia que fazemos dela. Uma vez que não seria possível conhecer todas aquelas pessoas que partilham de nossa identidade nacional, devemos ter uma idéia partilhada sobre aquilo que a constitui. A diferença entre as diversas identidades nacionais reside, portanto, nas diferentes formas pelas quais elas são imaginadas (2007, p. 23-24).

No mundo contemporâneo, passado e presente, em interseção, provocam resistências à falta de pertencimento, gerando contestações que buscam justificação para a criação de novas, e futuras, identidades nacionais, reconstituídas, baseando-se em origens étnicas, mitologias e em fronteiras do passado.

As questões de identidade e as lutas pela afirmação e manutenção das identidades nacionais e étnicas ganham relevância a partir das mudanças e transformações globais nas estruturas políticas e econômicas do mundo globalizado. Mesmo imaginado, este passado – de onde são reconstruídas as identidades – gera “[...] alguma certeza em um clima que é de mudança, fluidez e crescente incerteza” (WOODWARD, 2007, p. 25).

As mudanças sociais, políticas e econômicas trazem em seu bojo as identidades – construídas pela cultura – em conflito, que são concorrentes para tais mudanças, sendo contestadas sob formas particulares na pós-modernidade, porque a luta e a contestação concentram-se na construção cultural de identidades.

Mas há, realmente, uma verdade histórica a ser recuperada? Se houver, qual a mais importante? De quem? Qual herança histórica teria validade? Havendo diferentes histórias, distintas versões do passado, como negociar entre elas?

As diversas concepções de identidade cultural buscam validar uma determinada identidade, por meio de um passado, supostamente autêntico e comum, que apresenta-se como real na construção identitária reivindicada.

Quando tentamos construir ou fortalecer nossa identidade cultural, o fazemos a partir de um tempo, lugar específico da história e da cultura, mas é possível a recorrência ao passado nas “verdades” produzidas socialmente, para a unificação da identidade que se vivencia no momento.

Porém, ao reivindicar a identidade no passado, as reconstruímos, pois o passado faz parte de uma comunidade imaginada – que sofre constante transformação –, que se apresenta como sendo “nós”, e os sujeitos, ao reivindicarem as identidades, não limitam-se a posicionar-se por ela própria, reconstruindo as identidades históricas herdadas de um suposto passado comum.

As transformações econômicas e sociais ocorridas a nível global modificam, também, o local e o pessoal, mexendo com as estruturas sociais e com os processos de identificações do sujeito, que se tornam móveis, líquidos e instáveis.

Ao abordar as crises globais de identidade, Woodward (2007) utiliza o conceito de deslocamento produzido por E. Laclau, no qual as modernas sociedades são desprovidas de um ponto convergente gerador de identidades fixas. Ao contrário, são possuidoras de múltiplos centros que, deslocados, anulam a força única, totalizante e determinante, extinguindo, conseqüentemente, a fôrma das relações sociais.

Os argumentos de Laclau confrontam os conceitos proferidos por Marx. Este via a classe como a categoria “mestra” em sua estrutura social. Aquele discorda da fatalidade em relação à luta de classes, além de sugerir ser impossível a emancipação social estar apenas nas mãos de uma única classe.

Segundo a autora, Laclau alega que tal fato traz conseqüências construtivas, visto que este deslocamento demonstra a existência de lugares diversos e distintos de onde há possibilidade de surgir novas identidades, facultando a manifestação de novos sujeitos.

A identidade é produzida e interpelada por diferentes instituições sociais e o sujeito se posiciona diversamente em cada uma delas, pois agimos de acordo com as expectativas e restrições que elas têm sobre nós; somos conduzidos a posicionamentos em relação ao outro e a nós mesmos, dentro de campos sociais.

A diversidade de posições que podemos ocupar – ou não – caracteriza a vida na pós-modernidade. As experiências pessoais podem apresentar-se fragmentadas, nas relações sociais e no trabalho. Politicamente, as identidades também têm sofrido mudanças, assim como a “raça”, a etnia, o gênero, a sexualidade, a incapacidade física, a idade, as preocupações ecológicas e a justiça social, que acabam por produzir novas formas de identificação.

Diferentes identidades, que podem estar em conflito, são assumidas por exigência da vida moderna, complexa. As identidades ou processos de identificações móveis entram em conflito entre elas mesmas, e em relação às

normas sociais, pois as posições de identificação e identidade “escolhidas” por nós acabam fragmentando, ainda mais, as nossas identidades, ocasionando um “estranhamento” ou uma desviante constituição identitária.

Esta relação cambiante da construção identitária pode produzir na relação simbólica e social do sujeito uma exclusão dele e de sua identidade em relação ao campo cultural – que tem controles e expectativas sobre o sujeito – negando, assim, as sensações de prazer, realização e inclusão.

Discutir identidade e processos de identificações do sujeito na pós-modernidade é desvelar os direcionamentos que foram realizados por teorias identitárias e movimentos sociais no início dos anos de 1960, que apelaram para verdades de grupos que foram negados no passado, justificando sua opressão no presente, mas que, ainda assim, não contemplaram o sentimento de lugar vazio e de fragmentação do sujeito hoje.

Para Woodward,

A política de identidade concentra-se em afirmar a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado. Essa identidade torna-se, assim, um fator importante de mobilização política. Essa política envolve a celebração da singularidade cultural de um determinado grupo, bem como a análise de sua opressão específica (2007, p. 34).

Esta política pode vir a ocasionar uma postura essencialista, em que, na celebração da minoria, busca-se a singularidade, aliada a fator biológico, fazendo, por exemplo, uma distinção entre homens e mulheres; assim como pode ocorrer de forma histórica, que, para exemplificar, nos remete à questão dos negros, historicamente excluídos socialmente, fazendo um apelo a um passado reprimido, no qual a identidade celebrada no presente é fruto dessa história. Esses aspectos essencialistas da política de identidade podem retornar a uma concepção de identidade fixa, unificada e verdadeira relacionada à classe social – “reducionismo de classes” (de Marx) – ou à questão biológica – natural do sujeito.

Esta forma de discussão, que considera somente o histórico e o biológico, exclui o social e o lingüístico nos processos de identificação e identidade do sujeito, que ocorrem dentro de um espaço, tempo e em momentos particulares, que

encontram-se em colapso – por conta da globalização –, produzindo novas identidades por meio das lutas e contestação política.

Sendo assim, justifica-nos discutir que existe, hoje, uma crise de identidade nos aspectos global, local, pessoal e político, pois não se pode mais atribuir a constituição identitária do sujeito a uma concepção reducionista, biológica e histórica. Para tanto, utilizaremos a diferença como constituinte da identidade. Woodward traz à cena os sistemas classificatórios de constituição da identidade por meio da diferença:

As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas *simbólicos* de representação quanto por meio de formas de exclusão *social*. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade *depende* da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença – a simbólica e a social – são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de *sistemas classificatórios*. (2007, p. 39-40).

A autora cita os sistemas classificatórios – é por meio da organização e ordenação das coisas que o significado é produzido –, utilizados por Emile Durkheim, em 1954, para assegurar que eles dão ordem à vida social, a partir de afirmações nas falas e nos rituais. Durkheim faz uso da religião, eminentemente social, que expressa realidades coletivas, para falar da classificação de todas as coisas, do real e do ideal, do simbolismo que toda vida social possui, para entendermos como os significados são produzidos e partilhados, e a importância que é dada à diferença e à classificação identitária do sujeito.

Para compreender as identidades, é necessário perceber as formas pelas quais a cultura forma fronteiras e distingue a diferença, que é o que separa uma identidade da outra, “estabelecendo distinções [...] na forma de oposições; [...] as identidades são construídas por meio de uma clara oposição entre ‘nós’ e ‘eles’. A marcação da diferença é [...] o componente-chave em qualquer sistema de classificação” (WOODWARD, 2007, p. 41).

A construção de significados e os meios pelos quais os sujeitos dão sentido ao mundo social são propiciados pela cultura, por meio dos sistemas classificatórios, pois toda cultura tem suas formas próprias e distintas de classificar o mundo, mesmo que haja algum consenso entre os membros de uma sociedade quanto à

classificação das coisas com vistas à manutenção da ordem social. São exatamente estes sistemas partilhados de significação os que se convencionou chamar de “cultura”.

A cultura de uma sociedade baseia-se na diferença para representar simbolicamente aquilo que é ou pensa ser, tornando-se fundamental em qualquer sistema de classificação, que auxilia o sujeito na inserção nos sistemas classificatórios da sociedade, que, por sua vez, são responsáveis pelos sentidos do mundo social e pela construção da identidade cultural.

É pela diferença que o sujeito busca a inclusão social, pessoal e de identidade, utilizando-se de sistemas classificatórios de representação e exclusão social, pois sua posição-de-sujeito depende desta ordenação e classificação para a inscrição na “ordem” social, conduzindo-o àquilo que deseja ser, opondo-se àquilo que ele não deseja – oposições essenciais para a produção de seus significados.

Vale ressaltar que a diferença na constituição identitária pode ser construída de forma negativa, quando isso é realizado por via de exaltação de uns e exclusão de outros. A diferença como constitutiva da identidade foi adotada pelos movimentos sociais como forma de afirmação e exaltação de ideologias sobre as minorias, que antes eram discriminadas. Hoje, são celebradas, justamente, por serem minorias. Esta exaltação de grupos de minoritários acaba por excluir outros.

Mas pode ser positiva, quando aquilo que é diferido, separado, tem o resultado de diferentes formas de se apresentar, como no caso da identidade híbrida, para que a unanimidade não seja absoluta, e, sim, que haja não só o respeito, mas a aceitação da diversidade como ela se apresenta.

Quando ocorre o respeito à diversidade, é possível enxergar os dois lados apresentados sobre um assunto – nós e eles –, mas ocorre sempre um poder de desequilíbrio entre eles. Podemos entender com isso que, mesmo sendo celebrados os dois lados de uma oposição binária na constituição da diferença, há sempre um lado que produz maior poder instituído pela cultura. Neste caso, o sujeito, ao fazer sua “escolha” identitária, acaba fazendo-a a partir de mecanismos de exclusão que foram construídos socialmente.

Desta forma, percebemos que a própria oposição binária é um marcador dos significados produzidos pelo sujeito, tendo como característica a liquidez nesta produção, pois a cada processo de identificação ocorre um deslizamento que conduz o sujeito a várias outras formas de identidade e identificações que dependem dos sistemas simbólicos e sociais em que o sujeito está inserido.

Esse poder desigual das oposições binárias está relacionado à valorização recebida – socialmente – a um dos termos; um corresponde ao “dentro”, o “outro” é o desviante, aquilo que está “fora”, sendo construído dentro de uma rede histórica de representações sociais, em especial a de gênero.

A teoria antropológica, por outro lado, estabelece a identificação das mulheres com a natureza e dos homens com a cultura. Henrietta Moore lembra a importância dela para a desestabilização de categorias unitárias, como a de “mulher”, principalmente em função de sua ênfase na diversidade intercultural. Por este prisma, antropológico, as desigualdades têm sido tratadas a partir de duas perspectivas: a) desigualdade de gênero, já citada anteriormente, ligada à vocação de identificar as mulheres com a natureza e os homens com a cultura; b) estruturas sociais, em que as mulheres aparecem identificadas como pertencentes ao campo das particularidades da casa e das relações pessoais e os homens no campo coletivo, público, do comércio, da produção e da política.

Segundo Woodward (2007, p. 53), “o questionamento que Moore faz à oposição binária entre natureza e cultura, em sua relação com a oposição entre mulheres e homens, possibilita analisar as especificidades da diferença”.

Há, então, diversos processos envolvidos na construção das posições de identidade, valendo lembrar que a diferença é marcada por representações simbólicas, que estão intimamente ligadas às relações sociais às quais o sujeito está inscrito, mas não respondem o porquê que cada sujeito investe em cada posição social e de identidade.

Para que seja possível responder a estes questionamentos, é necessário ingressar na seara da identidade e da subjetividade, termos que, às vezes, são usados de maneira permutável. É preciso, ainda, entender como o sujeito constrói

sua subjetividade – o que ele entende de si – para compreendermos o que ele pensa do outro.

Woodward explica:

“Subjetividade” sugere a compreensão que temos sobre o nosso eu. O termo envolve os pensamentos e as emoções conscientes e inconscientes que constituem nossas concepções sobre “quem nós somos”. [...] envolve nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais. Entretanto, nós vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade (2007, p. 55).

Mesmo estando de acordo com a conceituação de Woodward (2007), é necessário ponderar que, se a identidade é relacional, construída socialmente, a forma como somos interpelados pelos outros influencia e acaba constituindo nossa subjetividade. Assim, mesmo a subjetividade sendo algo pessoal, é construída a partir das experiências e representações do contexto social, realizadas a partir da linguagem e da cultura.

Constituímo-nos, enquanto sujeitos, por meio do discurso e posicionamo-nos de forma consciente ou inconsciente diante dos processos de identificações sociais para a construção de nossa identidade. Neste jogo discursivo e constitutivo do eu pelo outro, é preciso levar em consideração as dimensões inconscientes do Eu, pois ao mesmo tempo em que nossas “escolhas” são feitas a partir das interpelações identitárias verificadas pela sociedade, entramos em conflito com aquilo que, inconscientemente, queremos ser, fazendo com que nos sintamos em uma posição-de-lugar vazio, que a todo momento precisa ser preenchido.

Como nos afirma Woodward,

A subjetividade pode ser tanto racional quanto irracional. [...] O conceito de subjetividade permite uma exploração dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identidade e do investimento pessoal que fazemos em posições específicas de identidade. Ele nos permite explicar as razões pelas quais nós nos apegamos a identidades particulares (2007, p. 55-56).

A produção da identidade realizada pelo sujeito ocorre, então, em momentos específicos, que fazem com que nos apeguemos em ocasiões de identificações particulares, negociáveis a todo momento, que mudam ao longo do tempo.

A conceituação de “interpelação”, aqui utilizada, sofrida pelo sujeito relativamente à sociedade na constituição de sua identidade, é a construída por Louis Althusser, citado por Woodward:

Esse processo se dá no nível do inconsciente e é uma forma de descrever como os indivíduos acabam por adotar posições-de-sujeito particulares. É uma forma de incorporar a dimensão psicanalítica, a qual não se limita a descrever sistemas de significado, mas tenta explicar por que posições particulares são assumidas. Os fatores sociais podem explicar uma construção particular de maternidade, especialmente a de “boa mãe”, neste momento histórico, mas não explicam qual o investimento que os indivíduos fazem em posições particulares e os apegos que eles desenvolvem por essas posições (2007, p. 59-60).

Althusser, por meio de sua teoria da subjetividade, baseada no modelo marxista – que buscou alinhar contribuições da psicanálise e da lingüística estrutural ao seu materialismo –, acabou por revisar tal modelo, estabelecido nas noções de base – fundamentação econômica – que determina as relações sociais, políticas, ideológicas e de superestrutura.

Outro conceito marxista reformulado por Althusser foi o de ideologia, no qual o papel dela – a ideologia – é enfatizado na reprodução das relações sociais, que servem como sistemas de representação e demonstram que a subjetividade pode ser explicada por meio das estruturas e práticas sociais, recrutando os sujeitos a ocuparem uma posição-de-sujeito determinada.

Enquanto Marx dá ênfase à essência material das relações de produção e da ação coletiva na formação das identidades sociais – principalmente quanto à solidariedade de classe –, ao invés da autonomia individual ou da autodeterminação, Althusser realça os sistemas simbólicos, em sua revisão conceitual do próprio Marx, propondo que os sujeitos também são recrutados e produzidos no nível do inconsciente. Para o desenvolvimento de sua teoria da subjetividade, Althusser baseou-se na versão da psicanálise freudiana, formulada por Lacan.

O conceito de inconsciente tem lugar diferenciado na teoria de Freud que, posteriormente, foi visitada por Lacan, o que o distingue das demais teorias psicológicas. O inconsciente é tomado de desejos insatisfeitos, reprimidos, que são censurados pelo consciente, passando a ser inacessíveis, mas que podem ser

revelados – em algum momento – por meio dos lapsos, discursos e enganos, como se percebe nas palavras de Woodward:

[...] O inconsciente é o repositório dos desejos reprimidos, não obedecendo às leis da mente consciente: ele tem uma energia independente e segue uma lógica própria. [...] Lacan caracteriza-se como um seguidor de Freud, mas faz uma radical reformulação das teorias freudianas, ao enfatizar o simbólico e a linguagem no desenvolvimento da identidade (2007, p. 61-62).

Neste jogo discursivo da identidade, que envolve o inconsciente e o consciente, o sujeito se identifica com imagens identitárias socialmente construídas e reconhecidas. Porém, se seus projetos de felicidade e/ou identificações não forem os mesmos que os produzidos pela identidade nacional, podem ocorrer conflitos identitários entre os desejos da mente inconsciente e as demandas das forças sociais, ocasionando não só uma crise de identidade, mas a ocorrência de práticas de posicionamentos inaceitáveis, tanto para a sociedade quanto para a própria identidade racional do sujeito, pois ao ser constituída externamente, a identidade precisa dos significantes socialmente construídos, mas deve ser articulada com o desejo pessoal de cada um.

Portanto, nos entendemos enquanto pessoa e identitariamente a partir do outro, quando tomamos contato, nas relações sociais, por meio da linguagem, com as representações construídas sobre nós que direcionam nossos desejos e desenvolvimento enquanto pessoa. Este preenchimento do Eu pelo Outro, de acordo com Lacan, começa ainda na infância, quando, na “fase do espelho”, a criança não possui a noção de si mesma, entendendo-se como uma extensão da mãe, tendo a impressão de ser um sujeito uno a partir de sua imagem refletida, identificando-se com ela e reconhecendo a ruptura com sua mãe.

É esta fase que representa, no entendimento de Lacan, a primeira percepção de subjetividade, quando ocorrem as noções iniciais construídas pelo sujeito, que, ao enxergar pelos olhos do outro a sua imagem, o faz como algo corporificado e uno, servindo como marco inicial para os futuros processos de identificações e de identidade.

Em função desta conceituação, Lacan pondera a divisão e a ilusão da subjetividade, pois a identidade, que desponta a partir de uma falta, para que seja una, depende de algo externo a si, revelando-se como um desejo – imaginado – em

retornar à unidade com a mãe, fato que não pode acontecer, posto que a separação já ocorreu, tendenciando o sujeito a identificações com figuras “poderosas”, em um contínuo processo de identificação com aquilo que desejamos ser e com as formas pelas quais somos vistos pelos outros.

Esse desejo de inteireza faz parte da vida do sujeito em todo seu processo de identificação e identidade, fazendo com que ele busque nos outros – e em como eles nos enxergam – os sistemas simbólicos sobre nós mesmos, para que possa construir aquilo que quer ser, ocasionando um conflito do Eu interior com o Eu exterior.

Esse sentimento de falta e abandono é discutido na pós-modernidade, que recoloca o problema da identidade, e é apresentado por Bauman (2005) de uma forma em que exige renovação em seus parâmetros, inclusive quanto aos novos entendimentos de utilização deles.

A pós-modernidade traz, em seu bojo, incertezas e inseguranças, provocando um processo de contínua transformação em nossas diversas identidades – culturais, sociais, religiosas, profissionais e sexuais. Este processo, que atinge desde as formas efêmeras às imperecíveis, é acompanhado das aflições que alcançam a mente (a psique), em função dele.

Segundo Bauman (2005), em entrevista a Benedetto Vecchi – jornalista italiano –, para que se entenda a natureza em transformação na era da “modernidade líquida” – que traz conseqüências para o sujeito desde a sua vida em sociedade até aos seus relacionamentos amorosos –, é necessário olhar a identidade como um conceito-chave, visto que, como um processo de transformação, ela provoca diversos fenômenos, dentre eles, a crise do multiculturalismo e as comunidades virtuais da internet, e não pode mais ser entendida de maneira tradicional. Há, segundo o autor, necessidade de uma reflexão em conformidade com a dinâmica do que é passageiro, em imposição ao perene.

O olhar de Vecchi sobre Bauman demonstra que, para este, é “essencial colher a ‘verdade’ de todo sentimento, estilo de vida e comportamento coletivo” (BAUMAN, 2005, p. 8), situação que só se torna possível ao serem analisados os “contextos

social, cultural e político em que um fenômeno particular existe, assim como o próprio fenômeno” (BAUMAN, 2005, p. 8).

Vecchi elucida que Bauman, em “Modernidade Líquida”,

[...] nos projeta num mundo em que tudo é ilusório, onde a angústia, a dor e a insegurança causadas pela “vida em sociedade” exigem uma análise paciente e contínua da realidade e do modo como os indivíduos são nela “inseridos” (BAUMAN, 2005, p. 8-9).

Ao falar de identidade, o jornalista destaca a ingenuidade e fragilidade de alguns livros e políticas sobre o tema. E ao parafrasear uma das respostas de Bauman, à sua entrevista, Vecchi afirma, com segurança:

[...] que a globalização, ou melhor, a “modernidade líquida”, não é um quebra-cabeça que se possa resolver com base num modelo preestabelecido. Pelo contrário, deve ser vista como um processo, tal como sua compreensão e análise – da mesma forma que a identidade que se afirma na crise do multiculturalismo, ou no fundamentalismo islâmico, ou quando a internet facilita a expressão de identidades prontas para serem usadas (BAUMAN, 2005, p. 11).

Em função destas afirmações, não há como conceituar em definitivo a relevância política da identidade, principalmente em uma sociedade em que as identidades sociais, culturais e sexuais tornaram-se incertas, uma vez que identidade tornou-se uma convenção necessária na sociedade.

Determinadas questões levantadas sobre identidade por alguns grupos não se apóiam na clarividência do assunto; estão permeadas de ideologias cínicas e absurdas, não favorecendo um debate e construção real do tema, pois só pode haver construção de uma verdadeira e autêntica discussão, de acordo com Vecchi, com “[...] a passagem da dimensão individual, que a identidade sempre tem, para a sua codificação como convenção social” (BAUMAN, 2005, p. 13).

A discussão sobre identidade é recente. Antes, restringia-se ao filosófico. Hoje, com as mudanças sociais e de comportamento, há um estranhamento sobre a conduta do sujeito.

De acordo com Bauman (2005, p. 19), “as ‘identidades’ flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação

às últimas”. O autor afirma, ainda, que o mundo atual reparte-se em mal coordenados fragmentos, ao mesmo tempo em que “existências individuais são fatiadas numa sucessão de episódios fragilmente conectados” (2005, p. 18-19).

A identidade não é algo que o sujeito percebe ou questiona a qualquer momento. Ele só o faz quando é levado a realizar uma tarefa ou reflexão, sendo que isso não se dá rapidamente. São necessários questionamentos constantes sobre sua identidade ou processos de identificações, por serem um tanto rápidos – na pós-modernidade –, sem muitos alicerces e negociações, não havendo garantia para a vida toda.

Há dois tipos de categorias de comunidade em que o sujeito se apóia para construir a sua identidade: de vida e de destino. Nelas, segundo a fórmula de Siegfried Kracauer, os sujeitos permanecem de formas diferenciadas, ao mesmo tempo em que “[...] vivem juntos numa ligação absoluta”, construindo laços de afinidades por meio de “[...] idéias ou por uma variedade de princípios” (BAUMAN, 2005, p. 17).

O sujeito, a cada tempo histórico, é exposto, no dizer de Bauman (2005), a comunidades de idéias e princípios, mas que, na maioria das vezes, não consegue permanecer nelas, ocasionando efêmeros processos de identificação e identidades.

Desta forma, o sujeito é submetido a processos de identificação que se modificam a todo momento, de acordo com as relações sociais às quais está inscrito, ocorrendo um constante “deslocamento” de seu pertencimento e identidade.

Na opinião de Bauman,

[...] a “identidade” só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, um “objetivo”; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais – mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta (2005, p. 21-22).

Ocultar tal verdade fica mais difícil nos dias atuais, em função da perda de interesse das forças que mais estavam determinadas a escondê-la, agora acomodadas com o dever de construir – ou encontrar – uma identidade para

homens e mulheres, individualmente, abrindo mão da coletividade. Isto ocasiona um fato: “a fragilidade e a condição eternamente provisória da identidade não podem mais ser ocultadas” (BAUMAN, 2005, p. 22).

À época do surgimento da sociologia, que preocupava-se com questões dos sujeitos de seu tempo com profundidade e convicção, a “identidade” não constava nem se sobressaía no rol de inquietações da nova ciência. Mas, na atualidade, é assunto de suma importância e de destacada evidência. Esse fascínio pela identidade – e não ela própria –, no entender de Bauman (2005), seria capaz de atrair a atenção de nomes clássicos da sociologia – se vivos fossem para estabelecer confronto com tal fascínio:

É provável que conseguissem uma pista com Martin Heidegger (mas não estavam mais entre nós quando ela foi oferecida): você só tende a perceber as coisas e colocá-las no foco do seu olhar perscrutador e de sua contemplação quando elas se desvanecem, fracassam, começam a se comportar estranhamente ou o decepcionam de alguma outra forma (BAUMAN, 2005, p. 23).

Na modernidade, o debate estava centralizado na vida em sociedade. Nas discussões das relações de organização do trabalho e da sociedade, o sujeito, em si, não era contemplado. Com as modificações advindas dos processos de globalização e sua liquidez de fatos, comportamento e estranhamento do sujeito quanto ao pertencimento e de identidade, há uma necessidade de discussão dos porquês.

Esta necessidade só foi realmente percebida e teorizada por conta das “respostas” que não mais satisfazem os sujeitos; o sentimento de fragilidade e liquefação existente nas relações tende a uma discussão sobre o lugar-do-sujeito na era líquido-moderna. Como assevera Bauman:

Afinal de contas, perguntar “quem você é” só faz sentido se você acredita que possa ser outra coisa além de você mesmo; só se você tem uma escolha, e só se o que você escolhe depende de você; ou seja, só se você tem de fazer alguma coisa para que a escolha seja “real” e se sustente (2005, p. 25).

Ao tratar de “identidade nacional”, Bauman (2005) ressalta que não foi concebida de forma natural, mas “*da crise do pertencimento* e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o ‘deve’ e o ‘é’ e erguer a

realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela idéia – recriar a realidade à semelhança da idéia” (p. 26).

Isso demonstra o estado de ficção em que nasceu a identidade – que, para consolidar-se e concretizar-se em uma realidade imaginável, necessitava de atitudes coercitivas e de persuasão. Foi o estabelecimento do Estado moderno que obteve o modelo identitário que precisava ser seguido, visto que os sujeitos precisavam consolidar suas expectativas e sentimentos de pertencimento para a construção e o fortalecimento da nação.

O conceito de identidade nacional formado pelo Estado robustece a nação e os sujeitos à qual “pertencem”. Desse modo, a força de classificar, segregar e agregar tradições do Estado constitui, também, os tipos de identidades e as fronteiras existentes nelas – “nós” e “eles”.

O sujeito da modernidade viveu a ilusão de ter uma identidade fixa – porque os condicionantes sociais a faziam assim, quando não mais havia respostas por conta do processo tecnológico e econômico advindos da globalização – e, conseqüentemente, identificações voláteis, o que causa a instauração de uma crise de pertencimento, uma sensação de insegurança e de identidade.

Como nos afirma Bauman:

Quando a identidade perde as âncoras *sociais* que a faziam parecer “natural”, predeterminada e inegociável, a “identificação” se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente um “nós” a que possam pedir acesso (2005, p. 30).

Na pós-modernidade, esta busca de solidez, preenchimento de lugar-vazio, muitas vezes, tem sido resolvida pelo sujeito em relações “interpessoais virtuais”, em que ele busca uma ilusória intimidade na quantidade de relações que os meios midiáticos podem proporcionar; relações de identificações e segurança, mas que são de fácil “abandono” por conta da liquefação e efemeridade nelas existentes.

A busca da solidez, da aproximação com o outro para constituir o “nós” não ocorre. Segundo Bauman (2005, p. 31), “[...] estamos perdendo a capacidade de estabelecer interações espontâneas com pessoas reais”, pois as comunidades

virtuais não podem substituir o outro em nossas vidas, que é responsável pela nossa identidade subjetiva; ao contrário, dificultam a proximidade com o próprio eu.

Isso significa que, ao mesmo tempo em que o sujeito procura seus pares – para se sentir seguro –, ele se distancia, em função do auxílio prestado pelas ferramentas tecnológicas, que suprem a corporificação do outro. Neste mesmo sentido, a identidade no mundo pós-moderno se constitui com prazos de validade – precisa ser trocada pelas novas formas de identificação e de identidade.

Como nos afirma Bauman (2005, p. 33), “no admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam”.

O mundo pós-moderno – e líquido – possui habitantes com diferenças estabelecidas pela busca, construção e manutenção de “referências comunais” de suas identidades em *movimento*. Todos pelejam por unir-se a grupos também móveis e ligeiros, tentando conservar sua vida, mesmo que efemeramente, o que não se delonga. O sujeito desta época que for “identificado” de forma implacável e sem escolhas deverá ser, cada vez mais, mal-conceituado, por ser um ente flutuante, desimpedido.

Na pós-modernidade, as relações sociais, afetivas, são diluídas e possuem um ciclo de vida rápido. Sendo assim, o sujeito, em cada momento, se identifica com o que está exposto e, de certa forma, ao seu alcance.

No dizer de Bauman (2005, p. 37), as comunidades de pertencimento do sujeito são portáteis, a cada momento. De acordo com a importância, ele se insere em uma, até o fim do seu ciclo de vida, que não pode ser longo, pois pode se tornar enfadonho. Essas comunidades são denominadas pelo autor como “‘comunidades guarda-roupa’ – invocadas a existirem, ainda que apenas na aparência, por pendurarem os problemas individuais, como fazem os frequentadores de teatros, numa sala”. A vantagem de pertencer a elas está, justamente, na “[...] curta duração de seu ciclo de vida e a precariedade do compromisso necessário para ingressar nelas e (embora por breve tempo) aproveitá-las” (BAUMAN, 2005, p. 37).

A tendência líquida de identificações do sujeito leva-o a buscar quantidade em detrimento de qualidade, pois a cada leque oferecido de identidade e identificações, ele pode escolher tantos quantos forem satisfatórios – mesmo que temporariamente. Esta possibilidade de “escolha” acaba por preenchê-lo, minimizando o sentimento de lugar-vazio, abandono e insegurança comum na pós-modernidade.

Bauman (2005) destaca que vivemos em um mundo de “individualização” em excesso, no qual as identidades são bênçãos ambíguas:

Oscilam entre o sonho e o pesadelo, e não há como dizer quando um se transforma no outro. Na maior parte do tempo, essas duas modalidades líquido-modernas de identidade coabitam, mesmo que localizadas em diferentes níveis de consciência. Num ambiente de vida líquido-moderno, as identidades talvez sejam as encarnações mais comuns, mais aguçadas, mais profundamente sentidas e perturbadoras da *ambivalência* (BAUMAN, 2005, p. 38).

Esta ambivalência que gere o mundo pós-moderno influencia diretamente nas “escolhas” realizadas pelo sujeito e na posição que ele ocupa socialmente e identitariamente. Por ser constituída em/por relações de poder, a identidade não é algo que livremente é escolhida pelo sujeito; ele é conduzido ou, até mesmo, induzido a fazer sua escolha de acordo com a posição que ele deseja ter ou pertencer nos grupos binários “nós” ou “eles”.

Definida sua posição – que é regida por normatizações homogêneas e globais –, ele pode assumir lugares (identidades) em que as ofertas são quantitativamente atraentes, mas pode, também, ocorrer a negação de “escolha” identitária, sobrando as identidades excluídas, estereotipadas, que socialmente foram construídas e intituladas como “escolhas erradas” e que, muitas vezes, acabam convencendo-o do merecimento de pertencimento.

Esta guerra de pertencimento e identidade travada entre o individual e o coletivo faz parte da trincheira pós-moderna que vivemos, em que o sujeito precisa de permissão para incluir-se e escolher aquilo que deseja ser. Mas se os requisitos homogêneos não forem preenchidos, o sujeito é “convidado” a sair e a pertencer a uma subclasse, que não possui – mesmo que seja velado pelas relações de poder – direitos essenciais de usufruir e escolher o seu grupo de pertencimento e identidade.

Segundo Bauman,

[...] o significado da 'identidade da subclasse' é a *ausência de identidade*, a abolição ou negação da individualidade [...]. Você é excluído do espaço social em que as identidades são buscadas, escolhidas, construídas, avaliadas, confirmadas ou refutadas (2005, p. 46).

Os sujeitos que têm suas “escolhas” cassadas, suspensas, negadas, acabam se transformando em excreção humana, pois não servem para conviver com os sujeitos ditos “normais” e enquadráveis nas condutas sociais globais, gerando um pólo de sujeitos rejeitados, abandonados, que vivenciam a miséria e humilhação econômica, social e afetiva.

Assim examina Bauman, este fato, por meio de analogia:

Feridos pela experiência do abandono, homens e mulheres desta nossa época suspeitam ser peões no jogo de alguém, desprotegidos dos movimentos feitos pelos grandes jogadores e facilmente renegados e destinados à pilha de lixo quando estes acharem que eles não dão mais lucro. Consciente ou subconscientemente, os homens e mulheres de nossa época são assombrados pelo *espectro da exclusão* (2005, p. 53).

Nestes termos, a identidade não é um quebra-cabeça a ser montado. Suas peças não estão à disposição do sujeito que, ao final da tarefa, conseguirá uma imagem solidificada, igual à da embalagem. Ela – a identidade – está disponível socialmente, mas o sujeito nunca terá a certeza de que a montou de forma correta para a construção de uma identidade real – “você está *experimentando com o que tem*” (BAUMAN, 2005, p. 55).

Na era pós-moderna, a identidade e o pertencimento não desfrutam da solidez, mesmo que ilusória, de serem construídos a partir da classe social ou dos bens materiais que o sujeito possui, em que, sabendo sua “origem” econômica, sua trajetória de vida futura e de identidade era também conhecida.

As estruturas sociais modificaram-se, assim como as identidades. No dizer de Bauman:

Estamos agora passando da fase “sólida” da modernidade para a fase “fluida”. E os “fluidos” são assim chamados porque não conseguem manter a forma por muito tempo e, a menos que sejam derramados num recipiente apertado, continuam mudando de forma sob a influência até mesmo das menores forças (2005, p. 57).

Os sujeitos da era líquido-moderna, ao mesmo tempo em que buscam a sensação de solidez em suas relações sociais e de identidade, clamam pela liquidez e liberdade reservadas à “subclasse”, que vivem em um submundo.

Nesta ambivalência de ser e pertencer do sujeito pós-moderno (líquido), as teorias sociais acabam, também, fazendo “escolhas”, umas vezes exaltando a minoria – que já não é tão minoria –, e outras discutindo a composição social do mundo globalizado. Velhos discursos que foram repaginados e direcionados a um contingente de sujeitos com os quais o próprio mundo globalizado não sabe o que fazer – e qual o seu lugar.

Este sujeito vivencia um mundo sem vínculos, em que sua realização pessoal independe – mesmo que de forma ilusória – do outro, que em seu processo de consumidor “escolhe” aquilo que lhe satisfaz, momentaneamente, já na certeza de que precisa buscar outros mais, para não se sentir parado no tempo, preso a algo ou alguma coisa que não tenha contemplações necessárias a sua posição-de-sujeito, que se modifica a todo momento.

Neste mesmo sentido, a identidade líquida, do mundo pós-moderno, sofre com a falta de vínculos – ou com os vínculos ilusórios, que são carregados de perigos. Ao tratar desta questão, Bauman assevera:

Se não é possível confiar na qualidade, quem sabe a salvação não está na quantidade? Se todo relacionamento é frágil, quem sabe o recurso de multiplicar e acumular relacionamentos não vai tornar o terreno menos traiçoeiro? Graças a Deus você *pode* acumulá-los – justamente porque eles são, todos eles, frágeis e descartáveis! E assim buscamos a salvação nas “redes”, cuja vantagem sobre os laços fortes e apertados é tornarem igualmente fácil conectar-se e desconectar-se [...] (2005, p. 75-76).

Procurar a quantidade em detrimento da qualidade faz com que o sujeito não enxergue, neste processo, a diferença como constituidora da identidade. Ela – a diferença – é vista somente como algo que ele não deseja ter ou pertencer, e que de forma natural ela pode ser “aceita” socialmente, desde que não atrapalhe o padrão identitário estabelecido homogeneamente.

Mas se a diferença constitui nossas relações e identidade, ela não pode ser vista como algo natural. É preciso contestá-la, assim como a identidade; é necessário colocá-las na trincheira de batalha. Portanto, discutir identidade é

perceber a diferença como constituidora dela, e não mais como diretriz binária – ou isso ou aquilo –, entendendo-a não como um separador de “nós” e “eles”, mas como algo que constitui “nós” e “eles”, para não mais segregarmos e excluirmos os desprovidos do direito de fala, existência e de identidade, limitando-os a um submundo.

Neste jogo de empurra – para qual mundo o sujeito “naturalmente” deve e pode pertencer –, a identidade é vivenciada de maneira reciclável. A cada padrão estabelecido, o sujeito modifica sua identificação e identidade, mesmo que seja necessário o subterfúgio de viver como camaleão – que se adapta a cada ambiente externo –, procurando identidades alternativas, tantas quantas forem necessárias.

Esta identidade alternativa que o sujeito “livremente” pode escolher é vivenciada tanto de forma prazerosa – por estar dentro – quanto de forma histórica – por quanto tempo devo usar? Como nos afirma Bauman:

A construção da identidade assumiu a forma de uma experimentação infundável. Os experimentos jamais terminam. Você assume uma identidade num momento, mas muitas outras, ainda não testadas, estão na esquina esperando que você as escolha. Muitas outras identidades não sonhadas ainda estão por ser inventadas e cobiçadas durante a sua vida. Você nunca saberá ao certo se a identidade que agora exhibe é a melhor que pode obter e a que provavelmente lhe trará maior satisfação (2005, p. 91-92).

No mundo pós-moderno, a identidade é vista como termômetro para o pertencimento, em que o sujeito procura o seu eu e, quando o acha – por ser líquido –, o vê escorrer, não pelas suas mãos, mas pelos olhos dos outros, que ditam o tempo de utilização, que não deve ser ultrapassado, sendo “respeitado” rigorosamente o prazo de validade.

Poderíamos igualar a busca pela identidade com a procura e compra de um produto. O sujeito-consumidor precisa ter certeza do tempo de validade do produto (identidade), pois a sensação de que o produto tem um tempo estipulado de vida sacia a necessidade de espera para a compra de outro produto. Além disso, mesmo que quiséssemos ficar por um tempo maior com o produto – por ser descartável –, iria mostrar sinais de decomposição e inutilidade, o que levaria o sujeito a realizar a ação de descarte, porque o constrangimento seria tanto pessoal quanto social.

Bauman explica:

A sociedade de consumo é a sociedade do mercado. Todos estamos *dentro* e *no* mercado, ao mesmo tempo clientes e mercadorias. Não admira que o uso/consumo das relações humanas, e assim, por procuração, também de nossas identidades (nós nos identificamos em referência a pessoas com as quais nos relacionamos), se emparelhe, e rapidamente, com o padrão de uso/consumo de carros, imitando o ciclo que se inicia na aquisição e termina no depósito de supérfluos (2005, p. 98).

A lógica do mercado líquido-moderno chega a ser diferente da lógica matemática. Nesta, quanto maior a aquisição de algo, maior a quantidade no conjunto. Naquela, quanto maior o uso/consumo e aquisição de algo, maior é o vazio (ou insatisfação), que a todo momento precisa ser preenchido, ocasionando sentimentos ambivalentes de desejos, gozo e abandono.

Esta mesma lógica do mercado líquido-moderno pode ser usada para discutir a constituição identitária. Ao mesmo tempo em que “escolhemos” identificações e identidade, excluimos outras, e, em um processo maior, somos incluídos e excluídos. Sendo assim, o sentimento de pertencimento e de identidade traz consigo, concomitantemente, sensações de abandono, de infelicidade, de descartabilidade, de falta de redes seguras de relacionamentos que, nas ações globalizantes, deslocam as paisagens – antes seguras – e a solidez de pertencimento, que a qualquer momento, enquanto descartável, vira lixo.

Este medo de não pertencer – àquilo que foi estabelecido e convencionado – acarreta outros medos. Quando o sujeito busca o preenchimento pelo(s) outro(s) para não se sentir sozinho, abandonado, prefere, ao mesmo tempo, relações virtuais, para não ter que expor aquilo que é – ou pensa ser – e ser rejeitado e rejeitar.

2.3 Algumas Considerações Preliminares

Foi possível verificar, por meio dos autores abordados neste capítulo, que a identidade tem sido assunto nos mais variados meios, principalmente os acadêmicos, e os teóricos concordam que a identidade não é algo fixo, natural, como nos afirma Silva:

[...] a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder (2007, p. 96-97).

Tentamos, aqui, não conceituar a identidade, mas sim dizer aquilo que ela não é. Então, para que discutir sobre identidade, se teorias e tendências identitárias já o fizeram – mesmos que por olhares micros –, convergindo a uma mesma direção e conceituação? É impossível identificar tal direção, em função dos movimentos identitários, líquidos, da pós-modernidade.

A intenção deste capítulo não foi trazer direcionamentos sobre a constituição identitária, mas buscar fundamentação para a discussão daquilo que o sujeito vivencia na pós-modernidade – em especial na Ilha do Cacau –, para desconstruir a naturalidade com que é vista a posição-do-sujeito, ótica da sociedade global – que se entende homogênea e fabricante de identificações e de identidade –, para desvelar, por meio do discurso dos sujeitos de uma comunidade quilombola, como estes se constituem identitariamente e quais os efeitos de sentido que emergem de seus discursos como forma de contradição e de resistência à identidade hegemônica.

Para tanto, concordamos com Hall (2007), no sentido de que, para discutir sobre identidade, é preciso considerar a temporalidade que a compõe, pois

[...] essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2007, p. 108).

Sendo assim, mesmo que o sujeito busque respostas no passado para as inquietações e afirmações de sua identidade, ele não irá tê-las de forma real, pois a cada tempo as representações sociais e pessoais modificam-se, afetando como nós nos enxergamos e como os outros nos enxergam, como nos afirma Hall (2007, p.

109): “elas têm tanto a ver com a *invenção* da tradição quanto com a própria tradição”.

Se o apelo ao passado, a costura histórica, simbólica e ilusoriamente, também constitui a identidade, como entendê-la em um mundo líquido-moderno? Para tanto, é preciso contextualizá-la, problematizá-la, dentro de um tempo, espaço específico, considerando as formações e práticas discursivas neste tempo, assim como as relações de poder que envolvem as estruturas micro e macro das relações pessoais e sociais. Sem isso, no dizer de Bauman,

[...] logo se mostrariam muito desconfortáveis e incontroláveis para acomodar todas as identidades novas, inexploradas e não-experimentadas que se encontram tentadoramente ao nosso alcance, cada qual oferecendo benefícios emocionantes [...] (2005, p. 33).

Se no mundo pós-moderno as identidades são oferecidas em cardápio diversificado, em que o sujeito “escolhe” de acordo com a necessidade do momento, elas também produzem a exclusão de outras identidades não tão apresentáveis. Se pensarmos desta forma, de como as identidades são produzidas, por meio do binarismo – ou isto ou aquilo –, iremos desconsiderar que “[...] as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela” (HALL, 2007, p. 110); desconsideraremos, também, que “[...] a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais” (SILVA, 2007, p. 81); que ser diferente, ou estar diferente, vai depender do ponto de vista e da posição de discurso do sujeito.

Silva (2007, p. 100) afirma que identidade e diferença precisam ser vistas como algo político: “[...] antes de tolerar, respeitar e admitir a diferença, é preciso explicar como ela é ativamente produzida”.

Sendo assim, identidade e diferença estão ligadas e são construídas a partir do jogo discursivo e de poder – que inclui e exclui os sujeitos, atribuindo-lhes conceitos, notas positivas ou negativas, direcionando-os ao seu lugar de pertencimento – desejado ou não (HALL, 2007; BAUMAN, 2005). Ainda assim,

[...] são as posições que o sujeito é obrigado a assumir, embora “sabendo” [...], sempre, que elas são representações, que a representação é sempre construída ao longo de uma “falta”, ao longo de uma divisão, a partir do

lugar do Outro e que, assim, elas não podem, nunca, ser ajustadas [...] (HALL, 2007, p. 112).

E no mundo pós-moderno, esta falta é preenchida pelo consumo de bens – materiais, humanos e afetivos – e de identidade, que produzem várias denominações de sujeito, como afirma Coracini:

Num mundo individualizado, em que os valores mudam a cada momento – orientados pela economia e pelo *marketing*, que fazem da aparência o seu lema, e que a mídia e as novas tecnologias reforçam – o sujeito do desejo, o sujeito barrado, o sujeito da falta convive, quando não é por ele atravessado, com um outro tipo de sujeito em emergência nas sociedades ocidentais, capitalistas e neoliberais: trata-se do sujeito do imaginário ou sujeito das pulsões, que acredita tudo poder, porque crê tudo poder comprar, porque não conhece a falta, o impossível, o inefável: é sobretudo a falta do objeto a consumir que justifica seus esforços (2007, p. 169).

Desta forma, o mundo líquido pós-moderno produz sujeitos que vivenciam a ilusão da onipotência, da unicidade, da estabilidade, mas dentro de suas práticas discursivas e sociais encontram-se estáveis, frágeis e, conseqüentemente, sua identidade também, que são tantas quantas necessárias para o preenchimento do Eu. Sendo assim, poderíamos dizer que há uma hibridização identitária (WOODWARD, 2007): o sujeito ainda anseia pelo eu unitário e pela unidade com a mãe da fase imaginária, e esse desejo produz a tendência para se *identificar* com figuras poderosas e significativas fora de si próprio.

3 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO DISCURSO

Negro Rei

O negro foi rei, foi soberano,
Feroz caçador, grande guerreiro
Na terra natal, solo africano,
Exímio artesão e feiticeiro.
Até que com bota a meio cano
Chegou o invasor aventureiro.
Navio-negreiro no oceano,
O negro se foi pro cativoiro.

Foi preso na argola da senzala
Com marca de dono a ferro quente.
Porém cada vez que o açoite estala
O negro só fica mais valente.
Encara punhal, chicote e bala,
Zumbi dos Palmares vai na frente,
E ao som do tambor que não se cala
A espada de Ogum quebra a corrente.

A lei da princesa acaba a guerra
Mas livre ele fica no abandono,
Primeiro trabalhador sem terra
Já que toda a vida foi colono.
Mas como Palmares, lá na serra,
Não tem feitor, não tem mais dono,
E a história do negro não se encerra
Pois quem já foi Rei não perde o trono.

Composição: Toquinho e Paulo César Pinheiro

Este capítulo destina-se ao entendimento do local de produção do discurso de uma comunidade quilombola no Pará, objeto deste estudo, incluindo suas resistências e contradições, assim como seus embates identitários.

Consideramos que o lugar de fala do sujeito influencia na produção de seu discurso. Deste modo, torna-se relevante entendermos o contexto histórico-social no qual os sujeitos desta pesquisa estão inscritos, para compreendermos os sentidos proferidos de seus discursos.

Mascia (2003, p. 28) corrobora estas idéias, afirmando que as condições de produção do discurso são importantes, pelas “[...] imagens que os interlocutores fazem de si e do outro, a partir do lugar que eles ocupam no contexto histórico-social”. Portanto, a linguagem deve ser discutida como um fenômeno lingüístico-histórico-social e não apenas relativamente ao seu sistema interno, considerando a formação ideológica do sujeito que a constitui dentro de uma formação sócio-ideológica.

Nestas formações imaginadas do eu, do outro, o referente – o ponto de vista do sujeito – se faz presente e importante no imaginário discursivo, como assegura Mascia (2003, p. 29): “[...] fazem parte do imaginário discursivo as antecipações que o falante faz das representações do receptor que o levam a determinados tipos de escolha”.

Para iniciar a discussão, elucidamos, na condição ampla da produção do discurso, a seguir, o significado do termo quilombo, que tem como referência, no Brasil, o de Palmares – localizado no atual estado de Alagoas –, pela representatividade de seu líder, Zumbi. No item seguinte – condição restrita da produção do discurso –, adentramos na realidade da comunidade quilombola do Cacau, verificando sua forma de vida, de formação social e de identidade.

3.1 Condição Ampla da Produção do Discurso

O termo quilombo é originado da palavra *kilombo* ou *ochilombo* – dos povos Bantos da região de Angola, na África – que significava, inicialmente, lugar de pouso de populações nômades em deslocamento. Com o início da captura e escravização desses povos, essa organização foi reproduzida no Brasil pelos negros vindos da Angola, não como local de pouso, mas acampamento – na floresta – de guerrilha e resistência aos senhores e capitães-do-mato, que eram especialistas em capturar negros fugitivos, homens e mulheres que buscavam a liberdade.

Faz-se necessário diferir o sentido empregado ao termo quilombo no tempo escravista e na pós-modernidade. No período colonial, em 1740, para os portugueses, quilombo resumia-se à habitação de, no mínimo, cinco negros fugidos, mesmo que não houvesse casa ou qualquer cobertura. Também era conhecido por Kitumbo de mocambo – que significava telhado de palha –, comunidades baseadas nas tradições socioculturais africanas para resistência ao sistema escravista (MOURA, 1988).

Nesses locais os negros africanos e seus descendentes reuniram-se em espaços de resistência de guerra, luta contra os escravocratas – paragens que foram conquistadas e mantidas por gerações (MOURA, 1981).

Na pós-modernidade, os descendentes de africanos, chamados negros, organizaram-se em associações, em especial, no Pará e Maranhão, em uma luta política territorial e identitária.

Essa luta difere da dos índios – outra população que sofreu a investida de escravização dos colonizadores, sem sucesso, por serem considerados “da terra” e que conheciam os caminhos de fuga e retorno à moradia, o que não acontecia com os africanos, que tinham um oceano os distanciando da terra natal, sem ter para onde fugir.

Os negros escravizados no Brasil não eram considerados “da terra”, como os índios. Prova disso é o diploma legal que data de 1850, a primeira Lei de Terras do Brasil, que excluiu os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros. Tal condição permaneceu em referência aos negros mesmo após a promulgação de leis pós-escravatura, que os colocavam como “livres”, mas sem direito subjetivo de ser cidadão brasileiro (PASSOS, 2006).

Além da revelada falta de direito, apesar da Lei Áurea (1888), os descendentes de africanos sofreram novos reveses, visto que, apesar de “livres”, não tinham direito à terra que habitavam e cultivavam – os quilombos –, sendo expulsos pela ocupação territorial “legalizada”, por parte de “brasileiros legítimos”, e tampouco poderiam voltar às fazendas em busca de trabalho. Por serem “livres”, foram substituídos por novos empregados brancos.

Nos anos que sucederam 1888, o quilombo não era mais considerado como lugar de defesa, no sentido de guerrilha, mas de territorialização étnica, transformando-se, a resistência, na luta contra a segregação econômica, residencial e social dos quilombolas.

Neste sentido, quilombo constitui-se como unidade social, histórica, política e econômica básica de resistência, que precisa ser reconhecido, problematizado, não

como forma de compensação, dívida do passado, mas, sim, como lugar de pertencimento, identidade dos afro-descendentes.

Essa resistência ganha legitimação em 1988 – um século após a Lei Áurea –, com a promulgação da Constituição Federal (BRASIL, 1988), que prevê, no artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, o reconhecimento das terras dos remanescentes de quilombos, propondo, ainda, um debate sobre cidadania, folclorização e identidade do negro no Brasil (REIS; SILVA, 1989).

Os movimentos sociais, em especial o dos negros, a partir de 1988, colocam em pauta o debate sobre o direito a títulos de terras para os negros africanos e seus descendentes, como um pagamento de dívida do Brasil com essa parcela da sociedade, que ao tirá-los de suas terras de origem, deixou-os a mercê da própria sorte, por conta do modelo de desenvolvimento sócio-econômico pós-abolição.

O período pós-abolição manteve a negação do negro no processo de formação brasileira. A partir da proclamação da República, em 1889, emergiu o problema sobre a constituição identitária do povo brasileiro, de quem realmente era cidadão e quem não era, pois o Estado não sabia como resolver essa questão (MOURA, 1977).

Com a implantação do capitalismo no Brasil, o Estado precisava de mão-de-obra livre e branca para o desenvolvimento do país, quando estimulou a vinda de imigrantes europeus, resolvendo, assim, o problema de força de trabalho, além do branqueamento da população brasileira.

Naquela época, caso não existisse o ideal europeu, o tipo ariano, o Ocidente seria inferiorizado. Neste sentido, a “diluição” da população negra – que era a maioria –, por meio da mestiçagem, foi a solução encontrada pelo Estado para ter, em solo brasileiro, apenas uma parcela da população da raça negra.

A fomentação da imigração européia surgiu como uma política eugenista, que desconsiderou a contribuição dos escravos na formação identitária brasileira, na cultura, na economia – mesmo esses tendo acumulado conhecimentos sobre o trabalho –, com a justificativa de que os negros não eram capazes de aprender por conta da preguiça, não havendo política de capacitação profissional para o

“reaproveitamento” dos negros nas fábricas, por conta de sua suposta incapacidade de aprender novos ofícios.

Na pós-modernidade, percebem-se os resquícios da soberania européia por meio das literaturas, que têm o poder de invisibilizar a contribuição dos negros africanos à identidade nacional, com escritos omissos e folclóricos, que não revelam, realmente, o descaso, o sufocamento e a brutalidade sofridos por essa população, escamoteando o papel dos negros africanos e seus descendentes na história, na política – as revoltas populares urbanas, como a da Cabanagem, no Pará; dos Alfaiates, na Bahia e a Balaiada, no Maranhão –, na economia, na cultura e individualmente, como a prática do suicídio e de abortos – tanto dos filhos gerados entre seus pares quanto dos frutos dos estupros praticados pelos senhores e capitães-do-mato –, como uma saída à violência escravista.

Nos anos compreendidos entre as décadas de 1930/40, movimentos intelectuais e acadêmicos conceituaram quilombo como unidade fechada em si mesma – por conta do aparecimento dos primeiros bairros de negros no Brasil –, com uma cultura isolada.

Esse pensamento – de que os negros isolavam-se socioculturalmente – contribuiu com a visão ideológica do Estado de que os afro-descendentes passaram – de forma harmoniosa – de uma sociedade primitiva para a tradicional e viviam, em seus espaços habitados, de forma coesa e harmônica, por não mais existir a escravidão, não tendo, assim, motivos para agir de maneira diferente.

Com as discussões realizadas pela Antropologia sobre cultura – não mais como algo fechado –, o conceito de quilombo foi reformulado, o que possibilitou a discussão sobre a territorialização étnica, que não foi, de fato, elucidada pela Constituição de 1988.

A Carta Magna em vigor até os dias de hoje, no Brasil, na denominação dada aos descendentes de escravos, é ambivalente e contraditória, visto que propõe a cidadania a esses povos brasileiros de forma fragmentada, incompleta.

Neste sentido, a conceituação de quilombo ficou a cargo dos intelectuais e militantes do movimento negro no Brasil, que consideraram suas características,

organização e unidade guerreira a partir de uma analogia ao quilombo dos Palmares.

Porém, tais peculiaridades desconsideraram o sentido geográfico e histórico – de espaço e de tempo –, tornando-se generalistas e não correspondendo aos processos de identificação de todos os quilombos brasileiros, visto que tais processos e a memória da escravidão são diferenciados em termos locais e regionais, ocasionando, assim, uma folclorização do negro – e de sua localização territorial – no imaginário social brasileiro.

Na pós-modernidade, o conceito de quilombo foi relativizado, sendo discutido não mais como espaço de resistência guerreira, e, sim, como espaço político de organização social dos descendentes de escravos e dos povos que se identificam com eles.

Um novo conceito de quilombo foi discutido e elaborado, em 1994, durante um encontro entre grupos de trabalho sobre comunidades rurais e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que desfez o equívoco de unidade fechada, homogênea e de ocupação temporal (LEITE, 2000).

Esse encontro marcou a ampliação da discussão territorial e de identidade, no Brasil, dos descendentes africanos como sujeitos do direito, donos de patrimônio material e cultural, assim como delineou políticas sobre as minorias.

No entanto, a formação social brasileira modificou-se com o passar do tempo, com as estratégias de “embranquecimento” utilizadas pela classe hegemônica. As representações sociais realizadas a partir delas contribuíram para a mobilização, aceitação e ascensão social do negro no Brasil.

A miscigenação, ocasionada por estupros, ocorrida desde a época da colonização, possui, agora, a “legalidade”, como forma de inclusão social dos afro-descendentes no sistema hierárquico e preconceituoso brasileiro, com o efeito homogeneizador da população, que tem nos censos populacionais a ferramenta para isso, com a utilização de nomenclaturas para a classificação dos negros utilizando, por exemplo, o termo “pardo”, que possui um critério – desejado – de diferencial social.

Criam-se, então, subclasses para os descendentes, assim como, identidades fragmentadas, que se dividem em os “de cor” – fisicamente visível em relação aos negros africanos –, que permanecem na marginalidade social, e os “pardos”, que poderiam ter direito à mobilidade social.

O discurso do sujeito de direito da pós-modernidade desloca antigas questões e paradigmas identitários sobre os afro-descendentes; coloca-os como supostamente iguais – biologicamente – mas os diferencia de acordo com as degradações da cor da sua pele, produzindo uma nova fronteira étnica, permanecendo a exclusão social e de identidade.

Para a Antropologia, se considerarmos somente o biológico, a cor da pele para a conceituação dos afro-descendentes e de quilombo, estaríamos produzindo uma folclorização de um resgate e pagamento de dívida para com o negro, equívoco fértil no imaginário social brasileiro, contribuindo para o etnicismo, guetização, turistização e não o fortalecimento da identidade remanescente, mas, sim, relíquias que servem para a apreciação, pena e esquecimento.

Essa definição – ambivalente – universal é mantida pelo Estado para a “aplicabilidade” da lei e “seguridade” do direito subjetivo do cidadão remanescente, no sentido de definir quem é remanescente e quem não é, passando por critérios e manobras políticas de escolha, contribuindo para o adiamento do reconhecimento identitário brasileiro como afro-descendente.

Neste sentido, para discutir sobre a identidade quilombola no Brasil, é preciso considerar os sujeitos envolvidos nessa constituição identitária, seus sentidos, suas organizações – políticas, territoriais, coletivas e de autodenominação – e, também, aqueles que possuem as mesmas características sociais, mas que não estão organizados e não se autodenominam como afro-descendentes.

Desta forma, a definição de comunidade remanescente de quilombo na pós-modernidade é frágil e instável por conta da falta de políticas públicas, refinamento conceitual e colaboração das diferentes áreas do conhecimento, assim como a definição do sujeito de direito para o afro-descendente é conflituosa para si mesmo e para o Estado.

Tal fato – falta de pertencimento –, talvez, tenha tido, para os descendentes, o mesmo sentido vivenciado por seus antepassados, que, por conta de seu deslocamento forçoso, não se sentiam pertencer ao lugar em que estavam, ocasionando, provavelmente, uma crise identitária – para eles, seus filhos e netos – junto ao Estado e a si próprios.

Assim, as imagens que os quilombolas, hoje, têm, de si e dos outros, são construídas a partir das representações coletivas de negativas de séculos, contribuindo para uma desvalorização e fragmentação de sua identidade.

3.2 Condição Restrita da Produção do Discurso

Elegi a comunidade quilombola da Ilha do Cacau para este estudo, por já ter tido contato com ela. Na ocasião, em 2006, ministrava a disciplina “Currículo escolar e diversidade cultural”, no município de Vigia (localizado no nordeste paraense, a 93 quilômetros de Belém, na Região do Salgado), para uma turma de Licenciatura em História de uma Universidade que opera no Estado do Pará.

Após uma proposição feita por mim de construirmos um quadro demonstrativo das influências e diversidades culturais do município, tomei contato – por meio dos meus alunos – com a história da Ilha e dos remanescentes de escravos do Barão de Guajará que lá viviam. Optamos por observar o modo de vida deles – costumes e hábitos alimentares, culturais e religiosos – para confrontarmos com os conteúdos didáticos da disciplina.

Ao ouvir suas histórias e histórias durante a primeira interação, tive uma sensação de recordação e saudosismo, de algo que, naquele momento, não conseguia explicar, como se, de alguma forma, os seus discursos ativassem uma espécie de memória afetiva – imaginada – que eu não sabia ter pelos remanescentes, talvez por ser, também, neta de remanescente de escravos de um quilombo em Benevides – município da Mesorregião Metropolitana de Belém (Pará).

O lócus de pesquisa fica localizado no interior da antiga Ilha do Sol, no município de Colares (Região Nordeste do Estado, conhecida como Região do Salgado), que era distrito de Vigia e teve sua emancipação em 1961, por meio da Lei Estadual nº. 2.460 (PARÁ, 1961).

Para chegar à comunidade do Cacau, a melhor alternativa é pelo município de Vigia, por meio do rio Guajará-Mirim, visto que o tempo da viagem fica consideravelmente abreviado, pela proximidade desta cidade em relação à ilha, localizada no lado oposto do rio. A travessia é feita a partir do cais da cidade (ver Figura 2), permanentemente movimentado por diversos tipos de embarcação, transportando pescado que aquece o mercado de alimentos do Pará e, até mesmo, do exterior.



Figura 2: Saída do trapiche de Vigia, rumo ao Cacau
Fonte: Foto de Karlla Catete

Em barco a motor – próprio da comunidade, que só se desloca para transportar “estranhos” à Ilha depois de autorização dos líderes locais –, a viagem demora, aproximadamente, vinte minutos (ver Figura 3).



Figura 3: Barco a motor da comunidade
Fonte: Foto de Karlla Catete

Chegando ao porto do Tauapará (ver Figura 4), caminha-se por uma ponte de um quilmetro de extensão e 60 centímetros de espessura (ver Figura 5), que foi construída pela comunidade. A caminhada – por cerca de trinta minutos –  feita por dentro da mata, passando pelo mangue de onde é retirado o caranguejo, uma das fontes de subsistência dos habitantes da Ilha.



Figura 4: Chegada ao porto do Tauapará
Fonte: Foto de Karlla Catete



Figura 5: Palafitas levam à comunidade
Fonte: Foto de Karlla Catete

Segundo Almeida (2005, p. 74), a origem do nome Cacau se d em funo de, “[...] no passado ter havido a presença abundante de árvores de cacau na vila; porém, hoje, é raro encontrar alguma”.

Mas a Ilha também é conhecida como Tabapará – por causa dos índios – e por Engenho Santo Antônio da Campina. Inicialmente, a Ilha foi povoada por duas tribos indígenas: os Tabapará – que concentravam-se onde, atualmente, fica a Vila do Cacau – e os Cabu – que habitavam a atual zona urbana de Colares.

Geograficamente, a Ilha do Cacau está cercada pelos rios Tauapará (*Rio Barrento*) e Guajará-mirim (ou Guajará-miri), cujos nomes possuem os seguintes significados:

Tauapará: juno das palavras *Tau*, que, em Tupi, significa argila, barro aluvional (areia e barro deixados pelas águas nas enchentes) e *Pará*, de cunho geográfico, significando mar ou rio;

Guajará-Mirim (ver Figura 6):

Guajará é uma planta frutífera da família das sapotáceas; *Mirim* tem o sentido de pequeno, reduzido, miúdo, dicionarizadamente o mesmo que *Miri*. Já a palavra *Miri* é empregada também a uma planta da família das sapotáceas, de propriedades medicinais, mas também quer dizer pequeno. [...] podem ser aceitáveis as duas formas, se considerarmos a probabilidade de que nas margens desse rio havia esses pequenos arbustos em abundância (ALMEIDA, 2005, p. 21).



Figura 6: Rio Guajará-Mirim
Fonte: Foto de Karlla Catete

Os primeiros habitantes da ilha foram os índios. Em 1663, foi instalada uma roça pelos padres jesuítas, a primeira delas, sendo coordenada pelo Cônego do Pará, Narciso dos Anjos. Já em 1730, 191 índios faziam parte da aldeia Tabapará; a outra aldeia, Cabu – que se transformaria em vila de Colares –, possuía 226 índios. Os jesuítas trabalharam como missionários nestas duas aldeias, numa tentativa de catequizar e escravizar os índios.

Estava estabelecido o conflito entre os padres jesuítas e os índios, que não queriam ser escravizados. Além disso, os portugueses reivindicavam seu poder pelas terras e por tudo que nela existia, os nativos.

As missões jesuíticas foram responsáveis pela difusão do catolicismo e pelo culto à Nossa Senhora de Nazaré, que ainda hoje é padroeira da cidade de Vigia e de toda a região, inclusive a da Ilha do Cacau. O primeiro registro oficial do Círio de Vigia data de 1697, efetuado pelo padre José Ferreira. Em termos de antigüidade, causa controvérsias relativamente à data do primeiro Círio de Nazaré da capital, Belém.

Essa festividade religiosa – em todos os locais em que se realiza – é permeada de momentos de devoção, quando os romeiros acompanham a pequena imagem da

santa, de apenas 28 centímetros, acomodada em sua berlinda (ver Figura 7) – normalmente decorada com muitas flores –, pelas ruas da cidade.



Figura 7: Círio de Nazaré, nas ruas de Vigia
Fonte: Foto de Karlla Catete

Seu significado remete a um porto seguro para os romeiros, muitos deles pagadores de promessas (promesseiros), que caminham descalços – às vezes de joelhos, durante todo o percurso, normalmente longo e sob forte calor – e carregando diversos tipos de objetos – de cera, representando partes do corpo humano; tijolos e maquetes de isopor, referindo-se à moradia; e, até mesmo, animais vivos, como caranguejos – em agradecimento às graças alcançadas.

Outra forma de prestar homenagens à Virgem de Nazaré, encontrada pelos promesseiros, é fazer o trajeto segurando (praticamente carregando) uma grossa corda que protege a berlinda, um verdadeiro símbolo da procissão (ver Figura 8).



Figura 8: Promesseiros da corda que envolve a berlinda
Fonte: Foto de Karlla Catete

Além do culto à Nossa Senhora de Nazaré, os jesuítas deixaram, na cidade de Vigia, diversas benfeitorias, como poços, fazendas, roças e igrejas (Madre de Deus e Igreja de Pedra). A expulsão dos religiosos do solo brasileiro, por parte da Coroa, provocou a interrupção da construção da Igreja de Pedra (ver Figura 9), que ficou sem reboco, deixando à mostra sua estrutura.



Figura 9: Igreja de Pedra: ponto turístico da cidade, visto a partir do rio
Fonte: Foto de Karlla Catete

A colônia brasileira já recebia os negros traficados da África, que vieram para substituir o trabalho escravo realizado pelos índios, visando à expansão da produção de cana-de-açúcar, que já havia disparado em toda a colônia.

Não se sabe ao certo a data de chegada dos primeiros escravos em Vigia e suas origens, pois, em vários lugares da colônia, a identificação – nomes dado a eles – era feita utilizando as nomenclaturas dos lugares onde eles eram capturados. Os comerciantes do mercado escravocrata, na hora da venda, impunham-lhes “apelidos”, tornando-se difícil aos descendentes o reconhecimento da origem étnica (ALMEIDA, 2005).

Cardoso (2000, In: ALMEIDA, 2005, p. 29) argumenta:

Parece que ao Pará vieram os negros de Cacheo e Bissau, por ligações dessas informações com a História da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão... [...]

Em 1727, Vigia contava com 179 moradores, com o mercado em expansão e favoráveis condições das terras na região. Os colonizadores solicitaram à Coroa cartas de Sesmaria – lotes de terra – para o plantio de cacau, anil, arroz e café.

Até o ano de 1740 foram distribuídas mais de 1.300 cartas de sesmaria. A partir destas cartas, a aldeia Tabapará foi adquirida e habitada por negros africanos.

De acordo com Almeida (2005, p. 31), “No Tauapará [...], concentrou-se o principal reduto escravocrata negro da Vigia, ainda com a presença dos jesuítas, que acabaram transformando a aldeia numa fazenda”.

Mesmo sendo perseguidos pelos donos, os escravos contribuíram com sua cultura e costumes em Vigia, como nos afirma Almeida (2005, p. 32):

A Igreja, pela própria conveniência, pretendia abolir ou prevenir qualquer tipo de manifestação pagã ou protestante, para assegurar o controle social; sendo assim, a crença dos africanos em divindades não-cristãs, tinham de ser abafadas, caso contrário seriam severamente punidos. Uma forma de se manter o culto aos orixás, caboclos e guias era através do sincretismo. Assim, as divindades africanas eram associadas a santos católicos.

O primeiro “dono” oficial das terras Tabapará (comunidade do Cacau) foi Francisco da Rocha, que, em 1736, ganhou uma carta de Sesmaria para plantar. Ele pertencia ao senado vigilenga e era, também, tabelião do município. Com sua morte, as terras foram herdadas por sua bisneta, Bárbara Felícia Rocha, que a vendeu, junto com 58 escravos que lá trabalhavam, para o português Henrique de Araújo Tavares e sua esposa, Firmina Augusta Lopes Tavares. Posteriormente, as terras foram vendidas para Agostinho José de Almeida e seu irmão, Frederico Bento de Almeida – vereador de Vigia.

Os irmãos Almeida mantiveram, na fazenda, o engenho canavieiro, que se chamava Santo Antônio da Campina – em virtude de uma grande imagem de louça de Santo Antônio, vinda de Portugal. Em 08 de junho de 1874, as terras e seus escravos foram vendidos aos irmãos Francisco Antonio Raiol e Domingos Antônio Raiol – que mais tarde se tornaria Barão de Guajará – e a esposa deste, Maria Victória Pereira Chermont Raiol – sobrinha de Antônio Lacerda Chermont (Visconde de Arari).

3.2.1 A era do Barão de Guajará

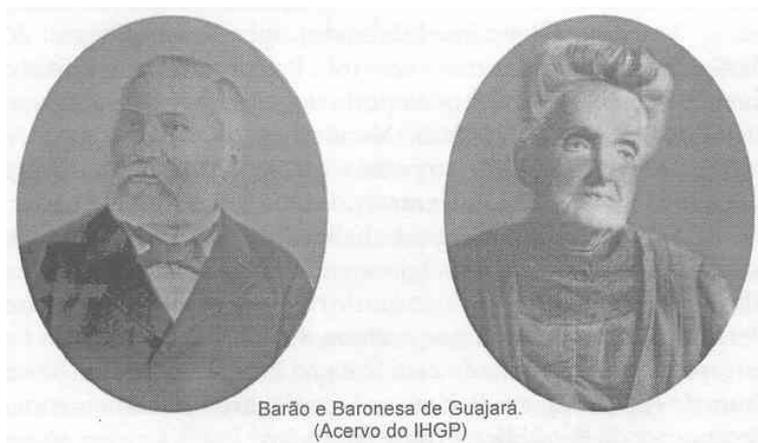


Figura 10: Barão e Baronesa de Guajará
Fonte: ALMEIDA, 2005, p. 47.

O Barão de Guajará (ver Figura 10) era filho de um vereador de Vigia, morto em uma emboscada feita pelos revolucionários Cabanos, em 23 de julho de 1835. Ainda criança, foi enviado à capital paraense para estudar, onde formou-se em Ciências Jurídicas (Direito). Tornou-se, em 1854, promotor público na capital, além de deputado provincial (estadual) e geral (federal). Governou as províncias do Grão Pará, de Alagoas, do Ceará e de São Paulo, recebendo o título honorífico de Barão das mãos do imperador do Brasil, Dom Pedro II, em 03 de março de 1883.

O Barão fundou a Academia Paraense de Letras (APL) e o Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP), ambos em 1900, e escreveu várias obras sobre a colonização paraense, a da República e a Cabanagem.

Quando o Barão comprou o engenho de Santo Antônio da Campina – ou Tauapará –, adquiriu, também, os 58 escravos que o povoavam, que eram utilizados como mão-de-obra local e divididos em escravos sem filiação e escravos com filiação.

Quadro 1 – Relação de Escravos do Engenho Santo Antônio da Campina, vendidos por Agostinho José de Almeida e Frederico Bento de Almeida a Domingos Antônio Raiol, Maria Victória Pereira Chermont Raiol e Francisco Antônio Raiol, em 1874

<i>Escravos sem filiação:</i>	
1.	Bernardo, preto, 52 anos, solteiro, africano
2.	Domingos, preto, 62 anos, solteiro, africano
3.	(Sem nome), preto, 54 anos, solteiro
4.	Elias, preto, 57 anos, casado, africano
5.	Lino, preto, 62 anos, solteiro, natural do Pará
6.	Bernardino, mulato, 50 anos, da província
7.	Manoel Joaquim, cafuzo, 50 anos, do Amazonas
8.	Trajano, preto, 40 anos, solteiro, da província
9.	Marcelo, preto, 37 anos, solteiro, da província
10.	Antônio Joaquim, preto, 92 anos, solteiro, africano
<i>Escravas sem filiação:</i>	
11.	Paula, preta, 67 anos, da província
12.	Domingas, preta, 57 anos, africana
13.	Ingrácia, preta, 51 anos, da província
14.	Libânia, cafuza, 60 anos, viúva, da província
15.	Dorothea, preta, 46 anos, solteira, da província
16.	Catharina, preta, 67 anos, africana
17.	Delfina, preta, 54 anos, origem desconhecida
18.	Gaudência, preta, 45 anos, solteira, da província
19.	Ignez, preta, 61 anos, viúva, africana
20.	Carlota, preta, 28 anos, solteira, da província
21.	Francisca, preta, 73 anos, solteira, africana
22.	Maria Cassange, preta, 87 anos, solteira, africana
<i>Escravos com filiação:</i>	
23.	Idalino, mulato, 14 anos, solteiro, da província, filho de Josepha
24.	Gregório, cafuzo, 10 anos, da província, filho de Josepha
25.	Sotero, preto, 28 anos, da província, filho de Delfina
26.	Calisto, preto, 34 anos, solteiro, da província, filho de Maria
27.	Theodoro, mulato, 30 anos, casado, da província, filho de Libânia
28.	Cazemiro, preto, 30 anos, solteiro, da província, filho de Lucindo
29.	Antônio, preto, 23 anos, solteiro, da província, filho de Margarida
30.	Roberto, preto, 20 anos, solteiro, da província, filho de Margarida
31.	Vicente, preto, 9 anos, solteiro, da província, filho de Margarida
32.	Francisco, preto, 10 anos, solteiro, da província, filho de Margarida
33.	Laudegário, preto, 21 anos, solteiro, da província, filho de Emília
34.	Nicolao, preto, 19 anos, solteiro, da província, filho de Leopoldina
35.	Benedito, preto, 13 anos, solteiro, da província, filho de Dorothea
36.	Gonçalo, cafuzo, 8 anos, solteiro, da província, filho de Josepha
37.	Simplício, cafuzo, 4 anos, solteiro, da província, filho de Josepha
38.	João, preto, 9 anos, solteiro, da província, filho de Carlota
39.	Alphonse, preto, 3 anos, solteiro, da província, filho de Ângela
40.	Onofre, preto, 25 anos, solteiro, da província, filho de Engrácia
<i>Escravas com filiação:</i>	
41.	Roza, preta, 39 anos, solteira, da província, filha de Maria
42.	Feliciano, preta, 55 anos, solteira, da província, filha de Maria

Continuação: Quadro 1 – Relação de Escravos do Engenho Santo Antônio da Campina, vendidos por Agostinho José de Almeida e Frederico Bento de Almeida a Domingos Antônio Raiol, Maria Victória Pereira Chermont Raiol e Francisco Antônio Raiol, em 1874	
43.	Josepha, preta, 44 anos, casada, da província, filha de Catharina
44.	Leocádia, preta, 52 anos, da província, filha de Joaquim
45.	Líbia, preta, 20 anos, solteira, da província, filha de Feliciano
46.	Maria Galdina, preta, 15 anos, solteira, da província, filha de Galdina
47.	Júlia, preta, 10 anos, solteira, da província, filha de Dorothea
48.	Vicência, preta, 1 ano, solteira, da província, filha de Leopoldina
49.	Vitorina, preta, 8 anos, solteira, da província, filha de Leopoldina
50.	Carolina, cafuza, 9 anos, solteira, da província, filha de Josepha
51.	Joaquina, preta, 17 anos, solteira, da província, filha de Josepha
52.	Jerônima, preta, 15 anos, solteira, da província, filha de Josepha
53.	Andreza, preta, 5 anos, solteira, da província, filha de Carlota
54.	Emiliana, cafuza, 6 anos, solteira, da província, filha de Ângela
55.	Ângela, cafuza, 27 anos, solteira, da província, filha de Engrácia
56.	Maria Libânia, mulata, 23 anos, solteira, da província, filha de Libânia
57.	Dionízia, cafuza, 13 anos, solteira, da província, filha de Libânia

Fonte: (ALMEIDA, 2005, p. 42-45 – Famílias de Cacau e Ovos nas terras apropriadas pela Empresa S.A. no Município de Colares, Pará. Projeto de Pesquisa coordenado pela Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marim, Belém, 2003)

Nesta época, os escravos eram tratados na província paraense com muito rigor. No circuito escravocrata brasileiro, o Pará era conhecido como um local de maior tortura em relação aos castigos dispensados aos escravos, além de um lugar de temor aos escravos de outras regiões brasileiras, pois qualquer desobediência era punida a tiros.

Salles (2000, In: ALMEIDA, 2005, p. 33) revela:

[...] No Pará colonial e escravocrata, os senhores de engenho eram na verdade uns régulos e fervia a tiro por qualquer coisa. Os escravos sofriam açoites, a imobilização nos troncos, uma série de castigos que iam até o limite do assassinio. Os instrumentos de castigo eram variados e às vezes requintadíssimos. A tradição conserva em muitos lugares o fantasma do *sumidouro*, lugar em que se dava sumiço aos escravos rebeldes e mercedores da pena capital; um poço profundo que se acredita geralmente comunicar-se, através de um túnel, ao rio ou igarapé mais próximo.

Já no engenho da Campina ou Tauapará, o tratamento dado pelo Barão aos seus escravos não era tão rigoroso e ameaçador, de acordo com uma de suas empregadas, filha de ex-escravos, Dona Dominga Moraes, em entrevista ao jornal “O Liberal”, em 14 de fevereiro de 1976. Ela fala de forma saudosa da beleza do lugar, da casa grande, do engenho de açúcar e das plantações de cana, criação de gado, olaria e uma represa ou barragem que armazenava água da maré cheia, por

onde o Barão saía da ilha, quando a maré estava seca – a água era liberada e levava a embarcação até o rio (ALMEIDA, 2005).

Apesar de um lugar de boas lembranças, D. Dominga afirma que o Barão, quando bebia, era temperamental: “[...] às vezes, ele tinha acesso de raiva, e colocava imagens de santo nas estacas do curral de gado; [...] brigava pela qualidade da comida, quebrava pratos [...]” (ALMEIDA, 2005, p. 46).

Quando o Barão repreendia os seus escravos, o fazia em virtude de bebedeiras, ocorridas nos momentos de produção da aguardente. Já a Baronesa era muito atenciosa com seus escravos: dava-lhes comida, tecidos, imagens de santo e dinheiro.

Os escravos trabalhavam na produção de aguardente, olaria – produzindo telhas, tijolos e cerâmica utilitária – e, nas noites de lua, faziam fogueiras com rodadas de carimbó, regado à aguardente.

O Barão era o único na região que deixava seus escravos se manifestarem culturalmente. Seus negros cantavam canções da terra natal, dançavam e tocavam o carimbó, uma dança que reúne elementos indígenas e africanos.

Almeida (2005, p. 53) assegura:

Na Vigia, esse conjunto de batucada, cantoria e dança, era conhecido pelo nome de *Zimba*, palavra de proveniência africana, não dicionarizada. O termo mais próximo é *Zimbra*, que quer dizer: pôr bordões estirados e retesados sobre a pele de um tambor.

Carimbó ou *Curimbó* é um termo tupi composto: *Curi* significa *pau oco* e *m'bó* quer dizer *furado*. Assim: o pau que produz som ou tambor de pau oco.

No engenho, as noites eram de cantoria. Os negros cantavam a lida do dia e o saudosismo da terra natal, enquanto o Barão e a Baronesa assistiam da janela. Na cidade de Vigia era comum a curiosidade dos outros escravos sobre a vida no Tauapará e a suposta liberdade que os negros de lá possuíam.

Relatos de vigilengas a respeito desta relação do Barão com seus escravos revelam a “liberdade” de expressão cultural que o Barão dava aos seus escravos:

Liberato Ataíde Pará, nascido em Vigia, a 24 de agosto de 1910 e falecido em 2002, costumava relatar memórias repassadas pelo pai, o qual dizia que, do trapiche da Vigia, por várias vezes viu o Barão vindo do engenho, numa grande canoa apelidada de batelão, remada por escravos, enquanto um deles segurava uma sobrinha (*sic*) para proteger o senhor do sol forte. Na travessia ele pedia que os negros cantassem músicas de carimbó (ALMEIDA, 2005, p. 54).

Ainda hoje, a manifestação cultural em Vigia – e em todo território do estado do Pará – é muito forte, por conta da herança trazida e deixada pelos negros africanos. A população de Vigia – ou vigilenga – tomou contato, por meio da música – que retratava as relações de trabalho e o saudosismo da terra natal – com a vida dos negros no engenho de Santo Antônio da Campina – Comunidade do Cacau. Mas, houve um momento em que estas manifestações foram coibidas na cidade de Vigia – no ano de 1883 –, a partir do estabelecimento do Código de Posturas da Câmara – Lei nº. 1.162, de 12 de abril –, que proibia a cantoria à noite por incomodar a população, punindo-se com prisão aqueles que desacatassem a ordem.

Como comenta Almeida (2005, p. 54-55):

A escravidão no engenho Santo Antônio da Campina, é bastante abordada nas letras de músicas compostas na época, retratando a relação homem-trabalho-natureza, dando-nos uma noção mais clara do aspecto cotidiano, do regime a que os negros eram submetidos e como a batucada, a dança e a cantoria ajudavam a amenizar o sofrimento. Estes registros musicais foram tradicionalmente conservados e transmitidos por descendentes dos escravos do engenho, através da formação e preservação de grupos e rodas de carimbó.

A cidade de Vigia tomou contato com o carimbó produzido na época do engenho da campina graças ao escravo do Barão, Manoel Azarias, que criou, em 1870, o grupo folclórico “Os Tapaioaras” – nome de uma embarcação utilizada naquela época –, sendo assumido pelo seu filho, Joaquim Benício de Miranda, em 1935, que ficou à frente até o ano de 1965.

O grupo folclórico se reunia quando a comunidade ia para o roçado. Ele animava o trabalho nas terras do Tauapará, que era realizado em mutirões: quando era época de plantio, todas as famílias iam fazê-lo. Da mesma forma ocorria o momento da colheita, sendo regado à aguardente, música e dança. Outras pessoas externas à comunidade participavam do trabalho, sendo compensadas só pela dança, cachaça e pela *Zimba*, a noite toda.

Seu Manoel, até os dias de hoje, possui o grupo folclórico, apresenta-se não só na cidade de Vigia, mas em toda Região do Salgado.

A escravidão e ceifamento dos direitos dos negros no Pará duraram muitos anos, mesmo com a promulgação das leis Eusébio de Queiroz, de 1850, a Lei do Ventre Livre, de 1871, a Lei dos Sexagenários, de 1885, e a Lei Áurea, de 1888.

O Barão de Guajará e outros abolicionistas reuniam-se para discutir a libertação dos escravos sem prejuízos aos seus donos. Sem muito apoio da grande maioria dos demais proprietários de escravos, o Barão foi um dos primeiros escravocratas a alforriar seus escravos e criou, com o Dr. Carlos Seidl, a Associação Filantrópica de Emancipação dos Escravos, sendo combatida veementemente pelos senhores de escravos. Por conta disso, fundada a Liga Redentora dos Cativos da Província do Pará, em 05 de abril de 1888, no Grêmio Literário.

Neste período, o Barão, envolvido pelos ideais abolicionistas, distribuiu as terras no entorno do engenho, no Tauaparará, para que seus ex-escravos morassem lá, por conta própria, mas os castigos, algumas vezes, continuaram.

De acordo reportagem publicada no jornal “O Liberal” (ALMEIDA, 2005, p. 58), dona Dominga – que faleceu com mais de cem anos – afirmou, referindo-se ao fim da escravidão:

Na ocasião, houve grande festa em Vigia. Na fazenda não aconteceu nada, pois assim quis o Barão. Mas na sede do município houve foguetada, bebida, comida e dança. Os negros, que já gostavam do carimbó durante a escravidão, viram-se em meio a uma festa só, perdurando por muitos dias, um acontecimento que nunca tinha sido visto, nem nas festas de São Benedito.

No dia 27 de outubro de 1912, aos 82 anos, o Barão de Guajará faleceu na cidade de Belém. As ruas da capital serviram de caminho para o seu cortejo fúnebre. Posteriormente, recebeu diversas homenagens oriundas dos locais onde viveu e trabalhou, dentre elas, a nomenclatura de praças, ruas e grupos escolares – Praça Barão de Guajará (Belém); Avenida Presidente Barão de Guajará (no bairro da Mooca, em São Paulo); Grupo Escolar Barão de Guajará, em Vigia (ALMEIDA, 2005).

Com a sua morte, os bens foram mantidos pela família – esposa e dois filhos, José e Pedro. Este último, inventariante da família, ao lado do filho, Pedro Pombo Chermont Raiol, seria o herdeiro dos bens, após o falecimento da Baronesa, sua mãe, e do irmão José.

As terras que foram doadas pelo Barão aos escravos sem a lavratura em cartório foram vendidas a Plínio Walfrido de Campos e à esposa deste, Raimunda Neves de Campos, fato constatado pelo registro de venda realizado em 10 de abril de 1928, no cartório da Comarca de Vigia e, dez anos depois (1938), no cartório Queiroz Santos, em Belém. Estava, então, estabelecido um conflito de pertencimento entre os donos oficiais e os oficiosos.

Com o tempo, as terras foram passando pelas mãos de várias pessoas, acabando com o engenho, as plantações e a olaria, mas os remanescentes dos escravos continuavam lá, plantando e colhendo para própria subsistência.

Em 1964, as terras foram vendidas para Antônio Nascimento Avelar e esposa, Rosa Moreira Avelar. Neste período, Colares já havia obtido a emancipação de Vigia, tornando-se município. A Ilha do Sol, que abrigava as comunidades de Cabu e Tabapará, pertencem, geograficamente, a Colares, na atualidade.

Historicamente, o engenho da Campina (Cacau) pertencia a Vigia, em termos de relações sociais, culturais, econômicas e religiosas. Porém, geograficamente, pertence ao município de Colares (antiga Cabu), o que parece instaurar uma crise de pertencimento nos remanescentes, pois, oficialmente, eles passaram a “pertencer” ao município de Colares, mas todas as relações sociais, religiosas e educacionais – a partir das séries finais do Ensino Fundamental –, ainda hoje, são realizadas em Vigia.

Almeida (2005, p. 68), categoricamente, afirma:

Com a emancipação de Colares, o rio Guajará-Mirim foi tido como limite territorial entre Vigia e o novo município. Portanto, a área onde inicialmente abrigou a aldeia Tabapará, depois o engenho Santo Antônio da Campina e, atualmente, a vila do Cacau e adjacências, passa para a jurisdição de Colares, ficando o sítio histórico fora dos domínios de Vigia.

As terras do Tauapará, como já explicado anteriormente, continuaram tendo vários donos ao longo do tempo. Com o passar dos anos, algumas famílias descendentes dos negros, escravos do Barão, foram mudando para a cidade de Vigia por vários motivos. Dentre eles estariam o sentimento de ausência quanto ao pertencimento oficial do lugar de origem e a falta de estrutura para sobreviver na Ilha – pois, a cada novo dono, novas limitações de pesca e caça eram conferidas, além do aumento do desmatamento.

Em 1981, a comunidade depara com um novo problema, desta vez, relativo à locomoção em seu próprio território. Uma empresa de extração de palmito (retirado das palmeiras de açai), que havia comprado as terras de Oarde Corrêa, solicitou a certidão de posse junto ao Instituto de Terras do Pará (Iterpa) e obteve o título de propriedade. Instalou, então, no local, uma cerca de arame farpado, delimitando sua área.

As atividades da empresa também prejudicaram a economia da comunidade, visto que o açai, comercializado pelos habitantes da Ilha, já não podia mais ser colhido por eles. Para extrair o palmito, a empresa derrubava as palmeiras, algumas ainda verdes, sem realizar o replantio e o aproveitamento dos cachos da fruta, que estragava no local.

As declarações de Avelino Almeida, um dos líderes comunitários do Cacau, deixam mais clara a situação:

A empresa palmeira, que teve uma fábrica no bairro do Arapiranga, na Vigia, ultimamente tem feito investimentos na área, que corresponde a aproximadamente 14.446 hectares, construindo cercas demarcatórias, derrubando a mata para transformação em pastos de criação de gado, etc., com intuito de mostrar uma ocupação produtiva, para “valorizar” a terra (ALMEIDA, 2005, p. 71).

Com esta demarcação, muitos dos requisitos históricos dos monumentos da época, como o engenho da Campina, as ruínas da casa do Barão e a barragem, ficaram dentro das terras da empresa, proibindo a visita e locomoção da própria comunidade quilombola ao espaço.

Almeida (2005, p. 71) explicita:

Com isso, as famílias do Cacau e adjacências limitam-se ao pedaço de terra onde residem, restringindo as atividades de subsistência praticadas pela população, como a caça, a exploração de madeira em pequeno porte, a agricultura, fabricação de farinha, carvão vegetal, etc., que em geral depende da mata.

Quatro anos após a publicação de Almeida (2005), os habitantes do Cacau mantêm suas produções familiares, configuradas como atividades de subsistência, sendo que o excedente é comercializado em Vigia.

As famílias retiram frutas – entre elas, o açaí – e raízes da terra – como a mandioca – de onde são produzidas a farinha, em forno próprio (ver Figura 11), e o tucupi (ver Figura 12), líquido amarelo muito utilizado na culinária paraense.



Figura 11: Forno para preparação da farinha de mandioca
Fonte: Foto de Karlla Catete



Figura 12: Galões acondicionam o tucupi
Fonte: Foto de Karlla Catete

Do mangal, farto em torno da comunidade, são retirados os caranguejos – oferecidos aos visitantes da Ilha e também comercializados em pêras (várias unidades do crustáceo formam uma pêra, que é vendida por preço diferenciado) na cidade de Vigia.

Da floresta nativa, os habitantes do Cacau extraem madeira, da qual produzem vasta quantidade de carvão vegetal – aproximadamente 100 sacas por semana –, que destina-se, também, à comercialização em Vigia – por ser mais próximo da Ilha. Antes do transporte até o outro lado do rio Guajará-Mirim, as sacas ficam empilhadas (ver Figura 13) às margens de um igarapé (braço de rio), localizado próximo à Comunidade.



Figura 13: Sacas de carvão à espera de transporte
Fonte: Foto de Karlla Catete

A incerteza identitária da população remanescente do quilombo do Tauapará é percebida, ainda hoje, por esta não saber se pertence a Colares ou a Vigia – inclusive pelas questões comerciais (ver Figura 14) –, além de sentir que não pertence ao lugar em que seus antepassados nasceram e sempre entenderam que era o seu lar.



Figura 14: Mercado de Vigia: local em que são estabelecidas as relações comerciais da comunidade
Fonte: Foto de Karlla Catete

Estudos de acadêmicos da Universidade Federal do Pará (UFPA), nos anos de 1970, deram destaque à comunidade quilombola do Cacau, que recebeu a visita de pesquisadores, estudantes e jornalistas interessados na riqueza cultural do local e pela sua importância no que se refere aos acontecimentos históricos do Estado.

Dentre tais fatos encontram-se a colonização – escravidão de índios e de negros; o Movimento Cabano (Cabanagem) – muitos dos revolucionários eram

negros fugitivos da Ilha do Cacau; e os períodos canavieiro e do café, visto que, para muitos historiadores, a cidade de Vigia foi o primeiro local de plantação de café no território brasileiro, sendo trazido de Caiena pelo militar Francisco de Melo Palheta.

O lugar produz, ainda, no imaginário social da população vigienga e paraense, curiosidades e ganância. Segundo Almeida (2005), há pessoas que visitam o local, clandestinamente, em busca do ouro que – de acordo com relatos de alguns escravos – teria sido enterrado pelo Barão no local.

Este motivo levou à Ilha o pároco do município de Vigia, padre mexicano Alfredo de La Ó, que passava temporadas no Cacau, sendo o fundador da primeira escola da localidade – possuidora de seu nome –, que oferta Educação Infantil e as primeiras séries do Ensino Fundamental, em sistema multisseriado (ver Figura 15).



Figura 15: Escola na Comunidade do Cacau: educação multisseriada
Fonte: Foto de Karlla Catete

Segundo Avelino Almeida, um dos líderes comunitários, amigo e compadre de Alfredo de La Ó,

quando o padre vinha pra cá, passava semanas. Ele andava armado e costumava se embrenhar na mata, sempre munido de um aparelho, que um

dia ele mesmo me falou que era um detector de metais. O padre procurava objetos valiosos, que poderiam estar enterrados, principalmente ouro. E ele chegou a encontrar (ALMEIDA, 2005, p. 69).

Comenta Almeida (2005, p. 69), ainda, sobre o padre: “depois do envolvimento do nome de La Ó em fatos policiais, como assassinatos, roubos e contrabando, este nunca mais foi visto no Tauapará”.

Como a escola local não oferece as séries finais do Ensino Fundamental e o Ensino Médio, os moradores que cursam estes níveis de ensino atravessam o rio Guajará-Mirim para estudar em Vigia. O barco a motor da comunidade é utilizado para o transporte de cargas e pessoas, e, em determinados horários do dia, chega ao trapiche, localizado ao lado do Mercado Municipal, com capacidade de lotação acima do permitido, como mostra a figura 16, em que passageiros ocupam, perigosamente, a popa e o teto da embarcação.



Figura 16: Alunos e moradores do Cacau chegando à Vigia para estudar e vender seus produtos
Fonte: Foto de Karlla Catete

As trocas de donos de seu lugar de origem, há anos vivenciada pela população do Cacau, já considerada quilombola, vêm ocasionando uma crise de pertencimento e talvez, de identidade. A cada venda das terras, os habitantes se sentiam, também, vendidos, como nos tempos de seus antepassados.

A comunidade sofre pela incerteza de seu pertencimento e pelo descaso dos poderes públicos – Colares, município “responsável”, mas que não mantém nenhum laço com os moradores; e Vigia, que oficialmente não possui responsabilidade pela Ilha, mas recebe as benfeitorias produzidas lá para alimentar o comércio local, a cultura e a política, visto que alguns títulos eleitorais de moradores da Ilha foram transferidos para o município.

O desejo de pertencer “oficialmente” à Vigia é praticamente unânime na comunidade. Tal veleidade dá-se, ainda, em função da relação de proximidade com o município em termos históricos e turísticos. Pesquisadores, brasileiros e estrangeiros, são atraídos à cidade – e à própria Ilha – em busca de resgate de fatos históricos; turistas, no período momesco, “invadem” as ruelas vigilengas, em sua maioria recapeadas por bloquetes ou paralelepípedos, para dançar o carnaval em meio a blocos locais tradicionais. Esses grupos, ao conhecerem a história da Ilha do Cacau e de seus habitantes, solidarizam-se às suas causas. Alguns prestam assessoria e acompanhamento jurídico; outros efetuam doações de roupas, presentes e alimentos.

Dessas maneiras, a história da Ilha, da comunidade e de seus moradores começa a ser percebida pela sociedade paraense. Vale ressaltar que, enquanto tramita judicialmente a questão fundiária, os remanescentes de escravos que lá habitam já foram reconhecidos como quilombolas, merecendo, por isso, amparo legal e de identidade, assim como a garantia do direito sobre as terras onde nasceram e procriaram.

4 CORPUS DE PESQUISA E ANÁLISE

Passamos a descrever a materialidade discursiva que compõe o *corpus* deste estudo e a realização da *análise* a partir das perspectivas teóricas que fundamentam esta pesquisa, encontradas nos Capítulos I e II, bem como as condições de produção do discurso desta coleta.

4.1 O corpus

Os registros deste estudo foram coletados em uma comunidade quilombola no município de Colares – Pará, no período de 1 a 2 de outubro de 2008.

Três pessoas da comunidade efetuaram depoimentos orais, por meio de conversas informais na residência do líder da comunidade, no terreiro (espaço descampado que serve para reuniões e eventos culturais, religiosos e festivos) e na entrada da ilha (na ponte), local de trabalho temporário de um dos entrevistados.

As interlocuções foram gravadas em áudio e, posteriormente, transcritas para a seleção e análise dos discursos. Pretendemos, durante o exame dos recortes, focalizar os sentidos produzidos por estes discursos, suas manifestações de resistência ao discurso hegemônico do outro, observando, nesta materialidade lingüística, as relações de contradição no que tange à constituição identitária e de identificação proveniente dos discursos e das imagens que o sujeito tem de si e do outro.

4.2 Análise do corpus de pesquisa

Se o nosso dizer carrega outros dizeres, é por meio do discurso que podemos perceber a emersão dessas vozes. Essa fala do outro, para constituir a nossa fala, precisa ser silenciada e esquecida, mas a todo momento é retomada em discursos saudosos de um tempo, lugar, de pessoas que serviram para nos constituir identitariamente.

Podemos perceber esses resgates saudosos no excerto (doravante E²) do discurso do Depoente (doravante D³) 1, abaixo transcrito:

E1

D1. A minha bisavó, Ângela, foi escrava, do Barão de Guajará. Ela chegou aqui com 25 anos de idade. Mas veio negros com 60 anos, trazendo seus filhos também pequenino. E aí foi, trabalharam muito, aí, no canavial, né. Tinha o engenho. E aí era isso, aí, essas coisas. E é por isso que eu me sinto tão... sentido. E a mãe da minha bisavó era rainha na África. E por isso que eu fico tão doente de ela mandar os filhos pro Brasil sê escravo.

No E1, em análise, D1 inicia seu depoimento, enunciando que a mãe de sua bisavó era rainha na África e conferindo atributos positivos ao resgate memorialista de sua identidade e à sua possível realeza hereditária – certamente, sem disso ter consciência –, colocando-se em uma posição superior relativamente aos outros remanescentes que não têm procedência real. Essa particularidade que resgata da memória ganha a dimensão, para D1, de um diferencial (critério diferencial) para a constituição e aceitação de sua identidade remanescente.

Por outro lado, quando afirma: *E é por isso que eu me sinto tão... sentido. E por isso que eu fico tão doente de ela mandar os filhos pro Brasil sê escravo*, confere atributos negativos à sua história precedente.

D1 revela ser-lhe conflituoso que a bisavó pertencesse à realeza africana e mais do que admitisse a ida de seus filhos, enviasse-os (*de ela mandar os filhos*) – cabendo, inclusive, a possibilidade do efeito de sentido de ordenasse – para outro

² Excerto

³ Depoente

país, para serem tratados como escravos. É possível perceber, em sua elocução, que também se ressentia (*E é por isso que eu me sinto tão... sentido. E por isso que eu fico tão doente*) de a mãe de sua bisavó, apesar de Rainha, ter compelido seus descendentes à condição de escravos. Não há como deixar de perceber que, em alguma medida, assume a condição de superior aos outros, ocupando o lugar de nobre que lhe cabe, ainda que pela memória.

Antes que chegue a esse ressentimento, D1 revela apiedar-se dos antepassados e dos semelhantes a eles pelo resgate memorialista, quando afirma *Ela chegou aqui com 25 anos de idade. Mas veio negros com 60 anos, trazendo seus filhos também pequenino. E aí foi, trabalharam muito, aí, no canavial, né. Tinha o engenho. E aí era isso, aí, essas coisas. E é por isso que eu me sinto tão... sentido.*

Como se pôde observar, a análise de E1 leva à conclusão de que D1, ao recordar os seus antepassados e a forma como chegaram ao Brasil (no engenho da Campina ou Tauapará), pontua sentimentos positivos e, ao mesmo tempo, negativos sobre a sua condição de remanescente de escravos.

Conclui-se da análise de E1 que, para D1, a identidade é construída por um processo determinante, de que aquilo que ele é, hoje, teve sua gênese na “escolha” realizada por sua bisavó.

Assume, assim, a identidade determinada por uma memória discursiva e afetiva que, por sua vez, produz as imagens que ele tem de si e dos outros, responsáveis pela conservação e difusão da cultura e tradição que herdamos anonimamente.

Desta forma, a identidade de D1 é preenchida – neste primeiro momento – de forma relacional aos seus antepassados, pois ela se constitui a partir do outro que habita o seu inconsciente, isto é, sem que ele tenha consciência disso, mas que aflora por ocasião de seu relato memorialista.

Nesta constituição do Eu, o sujeito tem no outro – na memória discursiva que ele constrói nesta relação – a formação de sua identidade, que se torna memória e arquivo daquilo que ele é, a partir do esquecimento e internalização do discurso do

outro que ele interpreta, conduz suas ações, seu discurso e identidade, construindo em seu imaginário suas identificações e verdades de si.

No entanto, o sujeito, por ser social – conseqüentemente, sua identidade também o é –, produz verdades sobre os seus processos de identificação, que não são absolutas por estarem dentro de um tempo, que se decompõe (BAUMAN, 2005), e de um espaço que geram incertezas, crises, conflitos e novos processos.

Analise-se, a seguir, o E2 de D1:

E2

D1: Era rainha na África, em Benguela. Pela internet a doutora Rosa fez procuração, meu povo, é vivi lá, na minha África.

Quando o sujeito se vê pelas retinas do outro – por meio do seu discurso, que o perpassa e constitui –, constrói verdades imaginadas e desejadas sobre si, que nele são solidificadas, mas o sujeito não pode ser visto como imutável, já que ele é uma construção social e discursiva em constante elaboração e transformação (CORACINI, 2007), posto que é identificável (BAUMAN, 2005), assim como as verdades produzidas por ele (FOUCAULT, 1979).

Como se pôde observar, a análise de E2 leva à conclusão de que D1 constitui a sua identidade a partir de um lugar vazio que foi preenchido pelos relatos do outro – que o fazem por meio de resgates de arquivos e de memórias –, sendo construída social e pessoalmente.

Observa-se que é a partir do preenchimento realizado pelo outro sobre si que D1 elabora sua identidade subjetiva e afetiva, começando a construir processos de pertencimento, como no recorte: “*pela internet a doutora Rosa fez procuração*”.

D1 “descobriu” sua identidade remanescente pelas estórias ou histórias contadas por sua avó, que, por sua vez, ouviu de sua bisavó, que foram confirmadas e legitimadas – para ele – por uma figura superior, Dr^a. Rosa, advogada e vereadora do município de Colares, que possui o poder – incontestável, em razão do seu saber jurídico e da ocupação do lugar social que lhe confere autoridade e legitimidade jurídica.

Observe-se a que ponto chega o “esquecimento” de que não se trata da história da vida de D1, mas de minimamente sua bisavó – uma vez que ela veio de lá com 25 anos –, quando ele afirma: *meu povo, é vivi lá, na minha África*. D1 revela sentir-se seguro identitariamente pela legitimação a ponto de dizer pertencer à sua África.

Ao comparar o E2 com o recorte do E1 – *“eu fico tão doente de ela mandar os filhos pro Brasil sê escravo”* –, percebemos uma crise de pertencimento e de identidade.

Quando D1 fala das estórias ouvidas do seu povo que veio da África para o Brasil (como escravos), ele se coloca como pertencente deste lugar (como não-escravo) que abrigou seus antepassados, sendo sua identidade nacional a de cidadão brasileiro.

Mas, quando as informações passam pela voz de uma autoridade constituída para ele – a Dr^a. Rosa –, fazendo-o crer na existência de uma realeza de sua bisavó (na África), ele se coloca também pertencente àquele país e à realeza – **lá na minha África**.

D1 consolida sua identidade a partir do direito conferido pela “voz superior” (Dr^a. Rosa), que preenche o sentimento vazio de pertencimento – com o auxílio das ferramentas disponíveis pela globalização –, influenciando no seu processo de identificação e de conflito, pois o distancia da identidade local e nacional – que já havia constituído. As certezas sobre sua identidade e pertencimento entram em conflito com as representações imaginadas a partir do discurso do outro, colocando-o em uma situação de “despatriamento” (WOODWARD, In: SILVA, 2007) em seu próprio país.

Este conflito contribui para a fluidez (BAUMAN, 2005) das suas identificações, ocasionando resistências às identificações hegemônicas que, até então, satisfaziam sua identidade unificada – imaginada –, tornando-se fragmentada. Isso ocorre porque o sujeito – mesmo sendo formado pelo outro – tem a ilusão de ser único; cada pedaço constitutivo de sua identidade é colado – de forma imaginária – com livre arbítrio. Esse pensamento de liberdade e de escolhas imaginadas faz com que

o sujeito também imagine que é diferente do outro, mas esta diferença é vista pelo olhar do sujeito como binária – aquilo que o outro é, eu não sou – e não constitutiva.

Conclui-se da análise de E2 que, para D1, as verdades discursivas – ou imaginadas, mitológicas –, ditas pelos outros, constituem a sua identidade ou aquilo que imagina ser.

Percebemos esta mitologia – aqui empregada no sentido de conjunto de mitos de um povo (DICIONÁRIO AURÉLIO) – de uma identidade una que, ao mesmo tempo, é fragmentada, híbrida, como no E3 de D1.

E3

A senhora sabe como é, né? A senhora deve tá sabendo, não faz muitos tempos, que veio 15 negros africano, de Benguela, pro Brasil. O que fui que o comandante fiz? Jogou na água, matu tudo eles. Uma coisa sentida. Podia chegar aqui no Brasil, expursá eles pra terra deles. O Lula ainda foi arrespondê esse processo lá na África. Isso que eu tenho um grande sentimento, de vê essa situação, dentro do Brasil fazerem isso.

Ao analisarmos o E3, percebemos as diferentes vozes que emergem do discurso de D1. Esta heterogeneidade discursiva configura-se em uma contradição identitária e de pertencimento, que precisa ser eliminada por conta do desejo da unicidade.

Como se pode observar no recorte: *Podia chegar aqui no Brasil, expursá eles pra terra deles*. D1 acredita pertencer a uma comunidade Africana (E2), ao mesmo tempo em que acredita que o Brasil é sua pátria sólida, que deveria receber seu povo (os africanos que foram jogados ao mar), pois aqui também é o lugar deles.

Conclui-se da análise de E3 que os conflitos identitários e de pertencimento são recorrentes na pós-modernidade. A identidade fragmentada e despedaçada do sujeito é colada por ele, mas os tempos pós-modernos traduzem-se em rajadas de ventos que trazem e levam várias identidades e processos de identificações.

Quando o sujeito imagina estar chegando ao final de sua tarefa de colagem de sua imagem identitária, ele é interpelado por outras, conduzindo-o a uma nova construção e colagem.

Sendo assim, a identidade torna-se um objeto de consumo rápido – que o sujeito constrói e desconstrói tantas vezes quantas forem necessárias – para ele e para o outro. Neste processo de colagem, os resíduos são guardados, formando identidades híbridas que imbricam-se e constituem-se mutuamente.

E4 de D1:

Eu sinto que eu seja colarista. E sinto também que seja vigiense, porque nós vende toda a nossa produção na cidade da Vigia. Porque da nossa comunidade a Vigia, 12 minutos. Pra Colares, 2 horas. Quem vai botá uma saca de farinha na cabeça e vai vendê em Colares, que nem feira tem? Intão eu me sinto sê colarista e vigiense. Porque faz 50 e poucos anos que Colares é cidade, mas não vale a pena.

No E4 em análise, observamos o hibridismo identitário – as várias identidades – que habita o discurso de D1, entrando em conflito com ele mesmo no que diz respeito não só ao nacional (Brasil e África), mas ao local (Vigia e Colares). Como já foi explicado no capítulo sobre as condições de produção do discurso, a comunidade quilombola, oficialmente, pertence ao município de Colares e, oficiosamente, ao município de Vigia, lugar de maior contato – por conta da proximidade – e laços sociais, culturais, religiosos e econômicos.

Esta identidade híbrida de D1 entra em conflito com as normas estabelecidas – pertencer a Colares –, com os processos de identificações e identidades “escolhidas” – ligado a Vigia.

Este conflito identitário é permeado por relações de poder que julgam, diferem, selecionam as imagens e identidades aceitáveis, mas, dentro destas relações ocorrem, também, as resistências, que emergem concomitantemente ao seu preenchimento.

Desta forma, o sujeito constitui sua identidade no e pelo discurso de si e do outro, que pode vir carregado de (pré)julgamentos, (in)verdades de vozes sociais homogeneadoras, que desconsideram a subjetividade do sujeito, exaltando a planificação – ao mesmo tempo, hibridização – da identidade.

Sendo assim, consideramos cada sujeito envolvido nesta “jogatina identitária” como cindido, heterogêneo e descentrado, e no ato do jogo discursivo, suas

imagens, seus discursos entram em conflito porque no mesmo instante em que constrói as imagens do outro, é por elas construído.

Conclui-se da análise de E4 que estes conflitos identitários são vivenciados por D1 não só em nível nacional (Brasil e África) ou regional (Colares e Vigia), mas, também, em nível local, relativamente às pessoas que convivem na comunidade do Cacau. Como observa-se, ainda, no E5 de D1.

E5

Aquela mulher que passou inda agora, aqui, com a enxada. Elas num são daqui. Ela veio pequenina, assim como esse menino. Hoje em dia ela tá com 40 anos, já tem uma filha moça, né, já feito cum gente daqui. Então, é uma mistura perigosa. Mas num quero que se mate. É porque aí vai uma descendência de índio já com sangue de negro. É assim, né. Mas vai se levando a vida bacana.

No E5 em análise, ao afirmar que a união entre os sujeitos remanescentes do quilombo com outros – que não nasceram no quilombo – constitui uma mistura perigosa, D1 ratifica que tais pessoas não pertencem ao seu grupo identitário – que já foi fortalecido e instituído por uma autoridade exterior (Dr^a. Rosa) e, conseqüentemente, não podem fazer parte das representações identitárias – realizadas por ele – e dos mesmos processos de identificações, por esses já serem seguros e sólidos, confortando sua identidade.

Da observação de E5 conclui-se que D1 “escolhe”, dentro de sua formação social, seus pares para se sentir preenchido, seguro e confortável, evitando – de forma imaginada – o sentimento de lugar vazio e de instabilidade de sua identidade, que existia antes de ser constituído pela voz superior (Dr^a. Rosa).

Desta forma, a identidade é construída por um processo social, que tem na linguagem sua produção. Mas, por ser social, é instável e não pode ser controlada pelo sujeito, por este ser, constitutivamente, heterogêneo, emergindo de seu discurso outras vozes que disputam – sem que ele tenha consciência – o domínio pelo poder de se constituir identitariamente e pertencer a uma ordenação social, que só seria possível a partir do lugar que ocupa e dos lugares ocupados – imaginados – pelos outros.

Estas disputas são ordenadas pelas normatizações identitárias de uma classe que se entende hegemônica, que demarca fronteiras a partir dos lugares que podem ser ocupados pelos sujeitos, de dominação e/ou subordinação identitária, ocasionando pertencimentos cristalizados a grupos sociais aceitos, que representam sensações de solidez e inclusão, constituintes de identidades subjetivas e sociais.

Esta cristalização – nos tempos pós-modernos – é instável, dilui-se, pois ao mesmo tempo em que o sujeito busca a unicidade, depara-se com a multiplicidade de processos de identificações, entrando em conflito consigo e com os outros sujeitos.

O sujeito acaba por sofrer coerções das formações sociais – que são ideológicas – para que “assuma” a identidade social à qual está inscrito. Este processo o torna assujeitado, fazendo com que assuma determinados papéis – “você pode ser isso e nunca “aquilo” –, mesmo sem ter consciência. Estes fatos o transformam em sujeito clivado, dividido, por não ser livre, imaginando ser incluído e pertencente a algum lugar, por conta da busca de ser aceito.

Compreende-se, então, que neste jogo histórico-ideológico dos processos de identificações do sujeito há posições de comodidade, contestação e conflito, que produzem um ciclo constante, “dentro e fora” de identidades, que acontece mesmo no caso das minorias – entendidas a partir da classificação das ciências sociais –, como na comunidade do Cacau.

As comunidades quilombolas, classificadas como minorias, são celebradas a partir dos anos de 1960, ganhando voz pelos movimentos sociais, que têm dentro de seu discurso ideológico a não exclusão daqueles que foram ceifados dos direitos subjetivos do ser humano.

Este é o caso de D1, que pertence a uma minoria identitária em relação à classe hegemônica, mas, em se tratando de sua comunidade – do Cacau –, é parte de uma maioria – pois pertence à realeza – que detém o poder de excluir – *“Elas num são daqui. Ela veio pequenina”* – e selecionar, demarcando fronteiras identitárias para que o sujeito imagine ou deseje pertencer a elas.

Desta forma, as minorias, ao serem celebradas de maneiras exacerbadas, tornam-se naturais, tornando-se maioria, produzindo novas minorias e grupos de exclusão: *É porque aí vai uma descendência de índio já com sangue de negro*. Em sua micro-estrutura, o poder é velado, não havendo a aceitação da diversidade como ela se apresenta, mas, sim, a busca pela cristalização homogênea das identidades, como constata-se no recorte: *É uma mistura perigosa*.

Agindo assim, D1 possui a ilusão – sem que tenha consciência – de que sua identidade subjetiva está protegida de outras identidades – que ele considera impuras. No entanto, somos interpelados pelos outros, que acabam constituindo nossa identidade subjetiva e social.

Os lugares identitários, a partir dos quais os sujeitos podem falar, são construídos por meios dos discursos e dos sistemas de representação, dando sentido às nossas experiências, ao que somos, ao que não somos e no que podemos nos tornar.

Estas representações são híbridas, instáveis, tanto quanto as identidades, permeadas por relações de poder, dada a formação social em que o sujeito está inscrito, possuindo o poder de representar, definir e determinar a identidade. Como no E6 de D1.

E6

E agora, eu, com a segunda mulhé, já é casado com descendente de índio. A segunda família, aqui, é descendente de índio. Graças a Deus.

D1 insere – de forma velada – os outros habitantes da ilha em uma subclasse (BAUMAN, 2005), sem escolhas e direitos de usufruir os mesmos processos de pertencimento que ele.

Neste jogo de direitos, D1 – de forma inconsciente – imagina que a diferença não é constitutiva de sua identidade, mas em seu discurso percebe-se o contrário: *E agora, eu, com a segunda mulhé, já é casado com descendente de índio*. Mesmo desejando uma identidade subjetiva, individual, D1 imagina que há diferenciações entre o seu lugar e o do outro – não remanescente –, sem ter consciência de que é atravessado pelo outro, com a ilusão de ser fonte de si mesmo.

Os efeitos de sentido sobre a identidade de D1 que emergem do seu discurso são contraditórios. Percebe-se o seu lugar de fala como quilombola – e o direito instituído para ocupar este lugar –, produzindo verdades contraditórias – no sentido de que, ao se constituir identitariamente como quilombola, o faz de forma relacional, por meio de uma força exterior (Dr^a. Rosa), excluindo outros (*é uma mistura perigosa*), definindo dentro de uma formação imaginada de identidade o lugar do outro como sendo diferente do seu, mas, ao mesmo tempo, estende à sua nova família – que não é remanescente dos escravos – seus processos de identificações e de identidade.

Estes sistemas de representações realizados por D1 sobre sua identidade subjetiva são ideológicos e retratam uma busca constante de solidificação do “Eu” e de identificações em um jogo de imagens que refletem a formação histórico-ideológica de sua identidade.

Esta solidificação identitária – imaginada – é percebida no discurso de D2, quando perguntada sobre sua identidade quilombola.

E7 de D2

Acho que sim, né, porque de determinado momento que foi descoberto, né, nossa descendência, acho que eu sinto orgulho.

Em todo o discurso de D2 – obtido por meio de entrevista – percebemos uma regularidade lingüística da palavra *acho*, que denota falta de certeza, de inteireza, diferente do discurso de D1, que apresenta uma certeza saudosista: *eu sinto*. Desta forma, passado e presente provocam contradições e resistências identitárias que são negociadas no interior do discurso e contestadas em seu exterior.

D2 entende-se como quilombola a partir de D1. Mas, por ter vivido processos de identificações diferentes – por ser mais nova, ter concluído o ensino médio, não ter convivido com sua avó –, não possui a mesma certeza – inconscientemente – que D1, que o faz por meio de um resgate memorialista de identidade.

A autenticação e satisfação identitária de D2 em relação a D1 se dá pela aceitação de um passado – supostamente – comum, possível de produzir verdades e identidades unificadas.

Esta comunidade imaginada – vivenciada por D1 e D2 – é compartilhada, também, com D3.

E8 de D3:

Tenho. Tenho orgulho de ser descendente de africano porque a bisavó dele era, né. Eu tenho orgulho de ser negro.

No E8 em análise, observa-se que a identidade de D3 é formada a partir das redes de significações às quais está inscrito, sendo instável, ocorrendo deslizamentos que traduzem-se em resistência e contradições.

Quando o sujeito é interpelado pelo passado e pelo presente, devendo posicionar-se, age de acordo com as convenções sociais e de pertencimento desejado, que são instituídos por restrições dos lugares que podem assumir identitariamente.

Como se pôde observar, a análise de E7 e E8, assim como D2, D3 assume a identidade exigida pelos laços consangüíneos de D1, mas seus processos de identificações e identidade são construídos dentro de um espaço-tempo diferenciado, que não trazem os mesmos sentidos de solidificação que D1, como podemos perceber no recorte: *acho que sim, né*. Ficam, então, demonstrados um estranhamento e uma exclusão identitária – sem que tenha consciência – em relação à sua formação social.

Conclui-se da análise de E8 que D3 orgulha-se de ser quilombola por acreditar que as singularidades estão afeitas ao biológico, retomando a uma concepção fixa e heterogênea – desejada – de identidade, que desconsidera o lingüístico e o social.

Por fazer parte de uma rede de significações, a identidade – desejada – de D3 é formada por outras identidades, o que a torna instável, tanto quanto as outras, entrando em conflito e resistência com aquilo que deseja ser –inconscientemente – e aquilo que é, sendo recrutado a tomar posições-de-sujeito e identidades sociais que são disputadas com os processos de identificações e identidades subjetivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do corpus permitiu a comprovação de que há uma dominação identitária da classe hegemônica em relação aos sujeitos quilombolas que vivem em uma ilha de difícil acesso no município de Colares. Verificamos, ainda, por meio dos discursos daqueles sujeitos, que há resistência à referida dominação.

Esta resistência advém do sentimento de lugar-vazio que estes sujeitos vivenciam e que precisa ser preenchido a todo momento para o fortalecimento e unificação – imaginada – de pertencimento ao quilombo e à identidade quilombola.

Com isso, observou-se um deslocamento e uma fragilidade dos processos de identificações desses sujeitos, que vivem a ilusão e o desejo de pertencer a algum lugar – em comunidades imaginadas – e de serem senhores de suas escolhas, ocasionando momentos de identificações que são representados, contraditoriamente, por eles, sobre como se enxergam e a forma como os outros os vêem, construindo e reconstruindo, a todo momento, esses processos, posto que são volúveis e em constante movimento, de forma instável, contraditória e fragmentada, sofrendo os esfacelamentos que são constitutivos do sujeito heterogêneo.

Por esta razão, entendemos que a identidade e o pertencimento não são algo que se possa escolher livremente, mas, sim, induções às quais os sujeitos são interpelados, posicionando-se de acordo com o lugar que lhes é permitido.

Estas “escolhas” são realizadas pelo sujeito – sem que ele tenha consciência – como realizações pessoais e naturais, sendo constituintes de uma identidade homogênea e aceitável socialmente. No entanto, são contestadas, assumidas em alguns momentos e descartadas em outros, precisando ser preenchidas, unificadas de novo, ocasionando sentimentos contraditórios de gozo e abandono.

Em outras palavras, vivenciamos embates identitários ocasionados pelo engendramento dos sujeitos a processos sócio-históricos de pertencimento e comunidades imaginadas – que, talvez, sejam construídas em tempo-espaço

diferenciado –, que satisfazem temporária e ilusoriamente o sujeito. Embates provocados, acionados pelas vozes que habitam o sujeito – e são esquecidas –, cindindo-o, fragmentando-o, provocando uma falta de inteireza que precisa ser preenchida pelo outro, marcando sua heterogeneidade.

O sujeito como produto de um tempo-espço tem suas identificações marcadas e determinadas sócio-historicamente, sendo incompletas, vivenciadas em um constante movimento. Desta forma, a identidade e/ou processos de identificação do sujeito não podem ser vistos como algo hereditário, de acordo com o observado na análise do corpus deste estudo. Eles constroem-se de forma consciente e inconsciente no dia-a-dia, sendo desejados – de forma ilusória – a uma plenitude e fonte de si mesmos.

Em síntese, acreditamos, com esta pesquisa, que embates identitários serão sempre vivenciados pelo sujeito. Por conseguinte, serão postos ininterruptamente em discussão, problematizados, por não ser a identidade algo acabado, fixo, unificado.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, W. **Tauapará**. 2 ed. Vigia de Nazaré: Edição do Autor, 2005. 86p.

ALTHUSSER, L. Ideologia e aparelhos ideológicos do estado. In: BRANDÃO, H. H. N. **Introdução à análise do discurso**. 4 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP (Série Pesquisas), 1995.

AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). In: ORLANDI, E. P.; GERALDI, J. W. **Cadernos de Estudos Lingüísticos**. Campinas, UNICAMP – IEL, n. 19, jul./dez., 1990.

BAKHTIN, M. (1977). **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 6 ed. Tradução: M. Lahud e Y. F. Viana. São Paulo: Hucitec, 1992.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução: M. Gama e C. Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução: C. A. Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BENVENISTE, ÉMILE. (1902-1976). **Problemas de lingüística geral**. Tradução: M. G. Novak e L. Néri. Revisão do Prof. Isaac Nicolau Salum. São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

BRANDÃO, H. H. N. **Introdução à análise do discurso**. 4 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP (Série Pesquisas), 1995.

BRASIL. Constituição. Título X. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Art. 68. 1988.

BURITY, J. **Globalização e identidade**: desafios do multiculturalismo. Trabalhos para Discussão. n. 107/2001. Março. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/tpd/107.html>>. Acesso em: 20 set. 2008.

CORACINI, M. J. (org.). **Identidade & discurso**: (des) construindo subjetividades. Campinas: Editora da UNICAMP; Chapecó: Argos Editora Universitária, 2003.

_____. A celebração do outro. In: CORACINI, M. J. (org.). **Identidade & discurso: (des) construindo subjetividades**. Campinas: Editora da UNICAMP; Chapecó: Argos Editora Universitária, 2003.

_____. **A celebração do outro: arquivo, memória e identidade – línguas (materna e estrangeira), plurilingüismo e tradução**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2007.

DICIONÁRIO AURÉLIO. Online. **Exclusivo para assinantes IG**. 2009.

DUCROT, O. **O dizer e o dito**. Campinas: Pontes, 1987.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de R. Machado. 23 ed. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 1979.qa\

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução: R. Ramalhe. 33 ed. Petrópolis, Vozes, 1987, 288p.

FREIRE, I. A. **Acesso à informação e identidade cultural: entre o global e o local**. Ci. Inf., Brasília, v. 35, n. 2, p. 58-67, maio/ago. 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ci/v35n2/a07v35n2.pdf>

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik; Tradução: Adelaine La Guardia Resende et. al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 410 p. (Humanitas)

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: T. T. da Silva e G. L. Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. da (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 103-133.

LACAN, J. O sujeito e o outro. In: **O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p. 193-204.

LEITE, I. B. **Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Etnográfica. Vol. IV (2). pp. 333-354, 2000. Disponível em http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf> Acesso em 20 fev. 2009.

MASCIA, M. A. A. **Investigações discursivas na pós-modernidade**: uma análise das relações de poder-saber do discurso político educacional de língua estrangeira. Campinas, SP: Mercado de Letras, São Paulo: Fapesp, 2003.

MOURA, C. **O negro, de bom escravo a mau cidadão?** Rio de Janeiro, RJ: Editora Conquista, 1977.

_____. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1981.

_____. **Rebeliões da senzala** - quilombos, insurreições, guerrilhas. Mercado Aberto, Porto Alegre, 1988 (1ª edição: 1959).

ORLANDI E. P. **A análise do discurso**: algumas observações. Rev Doc Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada, 1986; 2:105-26.

_____. **A análise de discurso e seus entremeios**: notas para a sua história no Brasil. In: Caderno de Estudos Lingüísticos (42), Campinas: Jan./Jun, 2002.

PARÁ. Lei nº. 2.460, de 29 de dezembro de 1961. Cria novos municípios no território do Estado e dá outras providências. Disponível em:
<<http://www.alepa.pa.gov.br/alepa/arquivos/bleis/Leiord1961.pdf>> Acesso em: 15 set. 2008.

PASSOS, A. H. I. et. al. **Invisível e invizibilizado** – ser negro no Brasil. Em Debate 03. Rev. do Depto. de Serviço Social. PUC-Rio. 2006. Disponível em
<http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/PRG_0599.EXE/9321.PDF?NrOcoSis=28676&CdLinPrg=pt> Acesso em: 06 mar. 2009.

PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso**. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

REIS, J. J.; SILVA, E. **Negociação e conflito** - a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo, SP: Cia. das Letras, 1989.

SILVA, M. P. da; EI-AOUAR, W. A. **Discutindo os efeitos sociais da globalização**: uma proposta de enfrentamento. Ensaio. Caderno de Pesquisas em Administração, São Paulo, v. 10, nº. 1, janeiro/março 2003. Disponível em
<<http://www.ead.fea.usp.br/cad-pesq/arquivos/v10n1art1.pdf>> Acesso em: 20 set. 2008.

SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. da (org.); HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SOUZA, E. C. de. **A Teoria das Formas de Platão**. Revista Temas & Matizes, n. 8. Segundo semestre de 2005. Disponível em www.unioeste.br/saber.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 7-72.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)