

# Os temas da identidade e da cultura no debate sobre a divisão do Pará

**Fábio Fonseca de Castro**

*Doutor em Sociologia, Pesquisador do Programa de Pós-graduação Comunicação, Cultura e Amazônia – UFPA - fabio.fonsecade@gmail*

## I. A proposta do texto

O campo discursivo aberto com o debate sobre a divisão do Pará leva a refletir sobre dois conceitos, ou noções, que, ainda que possam ser abordadas cientificamente, quando recorremos às ciências sociais, também são coerentes no senso comum e nas representações que a população, em geral, elabora a respeito de sua realidade e de sua vida cotidiana. Essas duas noções são enunciadas por meio das palavras cultura e identidade.

Elas estão presentes de maneira ostensiva nos discursos pró e contra a divisão do Pará. É curioso perceber como elas servem para explicar e para justificar os argumentos de todos os lados do debate e, ainda, para contra-argumentar em relação aos discursos oponentes. As mesmas palavras! O que demonstra, na verdade, que são conceitos polissêmicos, cheios e ricos de significação e, mais que isso, noções verdadeiramente centrais para a vida das sociedades atuais. Não que não tivessem importância em outras épocas, não que tenham mais importância em nossa época e não que sua riqueza polissêmica seja característica dos tempos atuais, mas, simplesmente porque, na contemporaneidade, possuem formas características. Formas peculiares e, objetivamente falando, hodiernas, próprias de um impulso de autorepresentação, de autosignificação discursiva que é central para nosso tempo, paradoxalmente globalizado, no qual parece sobreexistir em nossa mente um conflito fundamental entre duas forças antagônicas: a pulsão em direção à uma sociedade globalizada e o reavivamento das identidades regionais e locais.

Caminharemos, neste artigo, em direção a esse problema, observando como essas duas palavras substancializam os discursos pró e contra a divisão do Pará, conformando-se como representações sociais em curso, plenas de significação na conjuntura do debate sobre a divisão do estado. Identificaremos, em seguida, o que seria o “núcleo central” dessas representações sociais, ou seja, o nódulo tensional que, por meio delas, presentifica, temporaliza, a oposição superior do confronto global/local no contexto específico do debate observado.

Porfim, discutiremos o próprio debate público que vem acontecendo, procurando encontrar uma posição, para o Pará, na sociedade global, com suas tensões e contradições referentes à dimensão política dos temas da cultura e da identidade.

## II. Os temas da cultura e da identidade nos argumentos pró e contra a divisão do Pará

Um dos argumentos utilizados pelos defensores da criação do Estado de Carajás é que, espaço de colonização recente e multicultural de ocupação humana, as regiões sul e sudeste do Pará não possuiriam a mesma “cultura” do restante do estado e da Amazônia. Essa diferença, por si mesma, seria suficiente para justificar a divisão territorial. Ela figura efetivamente, como a justificativa central dos defensores do novo estado, sendo complementada pelo argumento de que a máquina pública estatal não consegue estar presente satisfatoriamente na região.

Nas representações sociais do pró-Carajás não se fala, curiosamente, de uma “cultura” carajaense, mas sim de uma não-cultura paraense, ou amazônica. Associa-se a noção de cultura a um vazio. A cultura carajaense se representa como a não-cultura paraense. O que parece ser um fato inédito na história das civilizações. Não há efetiva preocupação representar o próprio, o mesmo, mas uma lacuna em relação ao outro. Obviamente que essa representação procura produzir um inventário inicial dos elementos que formariam essa “cultura” carajaense, mas esse inventário não vai além de espaços naturais amazônicos, o que, imediatamente, retorna ao problema essencial – e talvez – existencial – do pró-Carajás, que é o de definir-se pelo apelo do vazio, como um não-lugar, um não-Pará, mais de que como um lugar.

Curiosamente, a noção de cultura presente na representações dos defensores do estado do Tapajós não advoga uma não-identidade paraense. Sua estratégia discursiva consiste em evitar o tema. De outra forma, seria embaraçoso demarcar uma fronteira que não existe e que, pelo contrário, constitui-se, historicamente, com uma dinâmica de troca, de conexão, de irmandade profunda, constituída ao longo de séculos, por meio de tudo aquilo a que, apropriadamente, se usa chamar cultura. Porém, a noção de cultura não está ausente das representações do pró-Tapajós. De um lado, ela comuta-se à noção comunidade – a qual discutiremos mais tarde – e, de outro, ao mesmo discurso de auto-negação presente no pró-Tapajós.

Explico: há pelo menos três espaços territoriais diferentes no atual projeto de criação do estado do Tapajós. O primeiro desses espaço é o Baixo-Amazonas, um espaço paraense histórico que produz o discurso sobre a cultura transformando-a na noção de comunidade – e que, talvez, possua dois territórios internos diferenciados e concorrentes, a região de Santarém e a Calha Norte. O segundo dos três espaço que conformam o Tapajós é a região do Xingu, centrado em Altamira – e que, também ele, possui dois espaços internos bastante diferentes: o pólo de Altamira, justamente, conexo à Transamazônica, e o imenso espaço ao sul, o Xingu profundo, com baixa densidade demográfica. O terceiro espaço, enfim, do pretense Tapajós, é a região do Alto Tapajós centrada em Itaituba. Estes dois últimos territórios, tal como o Carajás, são espaços de ocupação mais recente e que, tal como ele, tendem a reproduzir o discurso do não-lugar, a afirmação do mesmo pela tentativa de uma radical negação do outro.

O espaço do Baixo Amazonas liderando o processo de secessão da região se vê, assim, numa dupla contradição: não podendo afirmar sua não-cultura, tal como o Xingu e o Alto Tapajós, procura trazer o debate para o campo da comunidade e

com isso fecha-se numa concha perigosa, cuja consequência, a médio prazo, seja a dificuldade na criação de uma sociedade local.

Essa seria a primeira contradição do pró-Tapajós. A segunda contradição seria a provável tensão entre esse espaço comunitarizado e, de certa maneira, fechado sobre si mesmo, e os dois outros espaços do eventual estado, espaços nos quais esse ideal comunitário não faz nenhum sentido e cuja prática política vê-se marcada pela negação da pretensa cultura paraense, que no Baixo Amazonas é uma expressão central, basilar, ainda que a tente negar.

Por fim, chegamos às representações do pró-Pará grande para a noção de cultura. Elas são duas: as falas que defendem um Pará multicultural e diverso, terra de imigração e de acolhimento, híbrido em seus processos fundamentais, e as falas que defendem a compreensão essencialista da cultura ribeirinha enquanto uma espécie de matriz cultural que deve ser levada, para iluminação alheia, às regiões de ocupação mais recente.

A segunda concepção prevalece imensamente sobre a primeira, tanto no imaginário social como na estrutura de campanha política e midiática.

Ela possui uma dinâmica fechada, estruturalmente alinhada a uma concepção idealista de cultura e se associa a um perfil social conservador. Nesse sentido, irmana-se às representações sobre “cultura” produzidas pelo pró-Carajás e pelo pró-Tapajós, conformando-se como um substrato ideológico afeito a interesses localizados, muitas vezes pessoais e não exatamente democráticos.

Pode-se encontrar, na representação de uma “cultura” paraense como a “única possível”, uma forma de xenofobia. A mesma que pauta a percepção dos “novos paraenses” como intrusos, invasores indesejados. Mas não só. Há também, nessa representação, alguma boa intenção, perceptível, por exemplo, na intenção de defender as referências comuns, também evocando uma idéia de comunidade e, algumas poucas vezes, de espírito público. O problema dessa boa intenção é que ela se efetiva, em geral, como uma forma de ignorância – ignorância do outro – pois, mesmo que eventualmente, bem intencionada, se deixa pautar pelo não respeito ao outro.

A segunda forma discursiva tomada pelos defensores do Pará grande, pauta um Pará multicultural e diverso, o que resulta numa percepção mais aberta do que seja a cultura. A princípio, trata-se de uma percepção interessante, ao menos do meu ponto de vista, mas é preciso ter um projeto para isso. Um projeto de sociedade, um projeto de história. E, o que é bem difícil, mas fundamental, um projeto que, necessariamente, seja construído coletiva e democraticamente.

E aqui caímos num problema perigoso da retórica – ou seja, do discurso vazio de significado verdadeiro e pleno de estratégia de fala que são, evidentemente, estratégias de poder. Além disso, esse corpo discursivo, em geral, não possui um projeto de cultura, ou melhor, de política cultural, que lhe dê consistência.

Há uma outra dimensão, ainda, a observar: a presença do tema da identidade no debate sobre a divisão do Pará.

Quando se fala não em cultura, mas em identidade, tem-se a construção de um viés discursivo peculiar, que precisa ser observado separadamente.

Identidade não é a mesma coisa que cultura. O senso comum vê a identidade como o centro molecular da cultura. A cultura existe porque a identidade existe. Um argumento que funciona perfeitamente ao contrário: a identidade existe porque a cultura existe. Logo mais vamos enfrentar essa questão, que, na verdade, como veremos, carece de coerência; mas, por hora, vejamos como o tema da identidade se torna importante para o debate sobre a divisão.

O defensores do pró-Carajás evitam falar em cultura, mas não recusam a palavra identidade, ainda que, tal como a não-cultura paraense que afirmam ter, seja também no âmbito de uma não-identidade paraense que se dissemine a representação que têm dessa sua identidade. Ocorre que falar em identidade é mais cômodo que falar em cultura. Quando se fala desta, em geral, acrescenta-se um inventário de “provas”, de “provas de cultura”, como sotaques, gastronomia, folguedos populares, literatura, histórias locais, etc. Mas para falar em identidade, esse inventário todo não é necessário: pode-se permanecer no campo do etéreo, do metafísico pleno, sem ter que agregar provas materiais quaisquer. Assim, retornamos a esse paradoxo inerente ao pró-Carajás: à identidade local basta se apresentar como uma não-identidade paraense.

Para os defensores do pró-Tapajós o tema da identidade parece comprometer os argumentos favoráveis à divisão, ao menos na região do Baixo-Amazonas. Como se se tratasse de uma profundidade metafísica inconveniente, considerada as raízes sociais dessa região, atavicamente associadas ao Pará remanescente. Por outro lado, justamente em função da dimensão material e empírica da cultura, se torna possível verbalizar, senão a identidade local, certa idéia de cultura local. Por mais que a cultura, assim verbalizada, tematizada, tenha as mesmas raízes sociais do Pará remanescente, tal como a identidade, sua simples enunciação torna possível o desenho de peculiaridades que positivizam os argumentos da secessão. Por exemplo, quando se fala sobre “a música de Santarém”, “a literatura paraense feita em Óbidos”, “a revolução tenentista no Baixo Amazonas”, o “tucunaré do Tapajós”, “o peixe preparado à moda do Baixo Amazonas”. Em todas essas construções, correntes no diálogo local, a idéia de identidade, sempre pensada como individualidade, se torna comprometida, mas não a idéia de cultura, que o senso comum reproduz como um fazer local, um acúmulo ou uma experiência local.

Em resumo, enquanto o pró-Carajás evita a evocação da idéia de cultura, porque a associa, tacitamente, a um acúmulo de experiências e de dados empíricos, preferindo amparar sua causa numa concepção de identidade – mais etérea, subjetiva e, por isso, mais fácil de associar ao argumento de uma não-identidade paraense, o Pró-Tapajós valoriza a colocação idéia de cultura, porque tem, nela, elementos empíricos capazes de substancializar seus argumentos pela divisão – ao mesmo tempo em que evita o tema da identidade, que, pelo senso comum, pelo fato de evocar as mesmas matrizes referenciais do Pará remanescente, enfraqueceria seus argumentos.

E quanto aos defensores do Pará inteiro? Por sua vez, eles tendem a construir uma percepção de identidade plenamente associada à de cultura, com o que acabam por reduzir a dimensão da cultura a uma questão, politicamente colocada, sobre a identidade.

Para eles, a cultura do estado, simplificada em torno de determinados objetos, processos sociais e práticas representativas, provaria, contundentemente, a identidade paraense. O debate sobre a divisão tem um efeito narcótico de validar essa dinâmica de representação, reforçando a coesão social por meio de argumentos-de-ordem que, de toda forma, reduzem o processo social a uma mera representação utilitária da realidade.

### **III. Refletindo sobre a noção de cultura, em geral, e sobre o lugar de fala cultura paraense, em particular.**

Provavelmente não há conceito mais difícil de definir do que cultura. A definição do antropólogo de origem mexicana Renato Rosaldo é, de longe, minha preferida: “cultura é a transformação do espírito em coisa”. Porém, apesar de ser minha definição preferida, preciso reconhecer que ela não alcança a uma série de problemas com os quais eu mesmo tenho me deparado em minha atividade de pesquisa. Trata-se, sobretudo, de uma conceituação poética – e é certamente por isso que eu gosto tanto dela. Porém, a verdade é que a cultura é, também, a coisa, a só-coisa, sem espírito. A antropologia dos mundos contemporâneos, de Abeles e Augé provam-no, de comum acordo com a sociologia compreensiva de Tacussel, Watier e Mafesolli, e, ainda, da parte pós-marxista dos estudos culturais pós-modernos.

Vou recorrer à etnografia para explicar melhor essa situação, a meu ver fundamental para superarmos o idealismo presente na maneira como o senso comum concebe cultura e, sobretudo, na maneira com a idéia de cultura é usada pelas campanhas do Sim e do Não.

O antropólogo Maurice Godelier nos conta, por exemplo, que a sociedade baruya, que estudou entre 1966 e 1973, nasceu de dois atos de violência, um sofrido e outro provocado, por volta do século XVII (Godelier, 2009:14). Naquele tempo, os baruya eram, apenas, uma tribo do povo yoyuê. Ocorre que as demais tribos de seu povo decidiram-se, motivadas por algum fator econômico e cultural que desconhecemos, exterminar seus congêneres. No massacre, quase toda a aldeia pereceu: homens mulheres e crianças. Apenas escaparam uns poucos caçadores, que haviam partido para uma missão de aprovisionamento.

Esse caçadores, ao retornarem e verem sua gente morta, abandonaram seu território e partiram numa longa viagem que finalizou quando foram aceitos por uma tribo, os ndêliê, pertencente a outra etnia ou andjê, que lhes cederam um pequeno território para que pudessem habitar e caçar. Passaram-se quatro gerações e a aliança entre as duas comunidades estava consolidada com diversificada troca de mulheres e por meio da assimilação da língua dos hospedeiros.

Nesse momento, os dois grupos fizeram uma aliança e decidiram perpetrar um novo massacre, desta vez contra as tribos irmãs dos hospedeiros, outros grupos andjê, no que tiveram êxito. Com isso, os baruya se apossaram de novas terras e, gerações passadas, usando a língua andjê, intensificaram seu processo de autoreferenciação e de produção de significados de identidade. Criaram seus próprios ritos de iniciação, elaboraram seu próprio passado mítico e, com o

passar do tempo, esse processo solidificou os laços humanos existentes e a sensação de interdependências entre os dois grupos aliados (Godelier 2009: 28).

Mas, por que conto essa história aqui? Por que as observações de Godelier nos levam a compreender que a cultura não é algo, digamos assim, transcendental, ou mais precisamente, que a cultura não se deve a uma experiência social estruturante.

Que quer isso dizer? Sejam mais específicos: que a cultura não é o resultado, simplesmente, de uma acumulação simbólica – do tipo “a construção dos padrões do incesto e do parentesco” – ou, tampouco, de uma síntese econômica meramente conjuntural – do tipo “a necessidade de acesso aos recursos define a conquista do território”.

No caso dos baruya se observa que, apesar dos laços simbólicos do sangue, das trocas matrimoniais e da história comum, com todos os seus significantes, os iguais mataram os iguais, e sem nenhum indício de que o tenham feito no contexto de uma disputa por acesso aos meios de produção, nem no primeiro e nem no segundo massacre que estão na origem da sua história.

Godelier situa a noção de cultura nesse difícil nexos entre o simbólico e o político: no ponto preciso em que estabelece um vínculo de co-necessidade entre indivíduos que, por meio de vínculos, justamente, se sentem iguais (Godelier 2009: 29). Um vínculo útil? Não só. Ele também é simbólico e se produz como um doar-se solidário. Um vínculo simbólico e histórico, então? Não só, pois é também econômico.

Compreendo que a cultura é, basicamente, essa circunstância de correlação, de interdependência, entre os indivíduos. Ela não é, necessariamente, análoga à experiência da história, mas é, certamente, análoga ao uso atual (em qualquer tempo) da experiência histórica. É uma matéria viva, em transformação, e não uma referência emoldurada e atada a algum passado. É a leitura que se faz da obra mais que a obra. A reprodução mais que a escritura.

Quando confrontamos essa compreensão do que é cultura com as representações de cultura existente nos discursos a respeito da divisão do Pará percebemos que o que perdura, longamente, nessas representações, é uma noção de cultura como patrimônio. Uma noção coisificada de cultura, que não aceita nenhuma situação conflitiva como sendo inerente ao processo cultural.

Os defensores de Carajás argumentam contra a “cultura paraense”, compreendendo-a como algo que lhes é exterior e que não lhes afeta de nenhum modo, algo imóvel e binário em relação ao que pretendem ser, apesar da contradição de não conseguirem externalizar isso a que pretendem ser. E isso por uma razão específica: não compreendem que, em vez de uma situação de não-cultura, ou de pré-cultura, como se percebem, o que vivenciam é, ao contrário disso, uma experiência social de encontro de várias experiências sociais diferentes, plenas desse conflito, dessa tensão que não é admissível do ponto de vista da representação social tradicional da noção de cultura.

A noção de cultura presente no discurso dos defensores do estado do Tapajós, bem como aquela presente na defesa mais conservadora, mais essencialista do Pará “grande” não são diferentes. Todas elas reafirmam a representação social

mais vigorosa do que é cultura, ou seja, essa mesma percepção de cultura como algo que, para existir, não pode experimentar nenhum conflito.

Suponho que a defesa mais progressista e universalista do Pará grande esteja mais sensibilizada para a necessidade de superar as limitações dessa representação, mas, ainda assim, creio, essa superação condicionada à possibilidade de concretizar auto-superações criativas e de estabelecer confrontos públicos que, mesmo no contexto do debate engendrado pelo plebiscito sobre a divisão, não tenho certeza se está acontecendo.

Em resumo, a cultura de que se fala, nas representações sociais do termo – a cultura tematizada no debate sobre a divisão, não equivale à mesma coisa a que se pode, cientificamente, chamar de cultura. Acho fundamental frisar esse ponto, essa situação, para que possamos avançar a reflexão e, no contexto futuro de um Pará inteiro ou fracionado, possamos, nós, paraenses, estabelecer nossa percepção para o que chamamos de sociedade.

O fundamental, penso, é perceber que aquilo a que chamamos cultura ainda é uma pálida sombra dos processos culturais reais.

A má notícia, ou a pior, dadas as circunstâncias, é que a representação social corrente da noção de identidade se dá de maneira similar e análoga. O que gera um novo padrão de desenganos a resolver.

#### **IV. A questão da identidade. Alguns idéias gerais para caminhar na direção do específico.**

Como disse antes, identidade não é a mesma coisa que cultura. A representação social da cultura concebe a identidade como o núcleo da cultura. Como se a condição para que alguém tenha cultura seja ter identidade. Penso poder afirmar que essa correlação não é verdadeira. E que identidade e cultura não são coisas necessariamente correlatas.

Mais identidade não significa mais cultura. Menos cultura não significa menos identidade. Por que? Porque, como disse antes, cultura é um processo do presente algo que só existe enquanto nexos hodiernos. E identidade... ora, identidade também. São dois fenômenos sociais dinâmicos. Tal como a cultura, a identidade só ganha sentido enquanto movimento de autorreferência, enquanto processo de identificação.

Cultura e identidade são fenômenos inventivos, são realidades ficcionais – e para usar expressão de Cardoso de Oliveira (1967), são realidades friccionais. Ou seja, que se ralam, se relam, se relacionam, mutuamente reinventando-se e produzindo-se. Não se pode “herdar” cultura ou identidade, simplesmente, passivamente, mas sim reinventar heranças. Ou ainda, reivindicar heranças. Naturalmente que não se parte do zero: há contextos de sentido a fazerem sentido, e há a experiência dos contemporâneos, a somar-se a esses contextos de sentido. Porém o ato de produzir nossa realidade não é simplesmente, um ato de reproduzir a realidade dos predecessores; é um ato de resignificá-las. Por isso, em função da relatividade inerentes às duas noções não se pode referi-las como complementares.

É possível citar dezenas ou mesmo centenas de exemplos desse padrão de fenômenos. Ou melhor, de sua não-complementariedade. Um deles, uma apenas, para não sermos extensos, é a formação histórica da identidade mapuche, um grupo indígena andino, que se espalha entre o Chile e a Argentina.

Os mapuche são uma etnia absolutamente híbrida, que surge em meados do século XVIII, como produto de um processo de etnogênese, ou seja, de elaboração identitária, que se dá como abertura em relação ao outro, a partir de intensas trocas comerciais e alianças militares. O historiador Sérgio Villalobos (1985) interpretou-os como sendo uma sociedade multiétnica, composta por linhas de parentesco litigantes que acordou politicamente sua unidade a partir do encontro com a sociedade colonizadora espanhola. Fusão cultural e hibridação interétnica estão na raiz desse processo, que foi-se ampliando e consolidando através dos séculos.

Esse exemplo evoca uma situação na qual aquilo a que se chama identidade, longe de ser uma forma nuclear da cultura, é um processo de construção social e de escolhas de significação. A identidade mapuche foi e continua sendo produzida sem que fosse um, digamos assim, produto de uma experiência cultural exclusivamente mapuche. Produto significa resultado, consequência, a precedência de um sobre outro – e, assim, uma relação de contingencialidade. A relação que se observa é, na verdade, de contigüidade, de imanência, e não de contingência. Uma, se não várias elaborações da identidade mapuche foram produzidas, contiguamente, ao longo de seu processo cultural. E, em paralelo, outras tantas foram caladas, justamente pelo fato de que, nessa dinâmica de contigüidade, todo o processo cultural, como disse, consiste numa batalha pela significação.

Dentre as inúmeras possibilidades discursivas de validação da identidade, a escolhida não foi exatamente uma, dentre as demais, algo já pronto e acabado, mas sim um trajeto, uma sucessão de sentidos que foi se formando contiguamente à experiência cultural, ao mesmo tempo que outras tantas tiveram de ser silenciadas.

Tal como em todo processo identitário, a experiência identitária não é algo fixo no tempo e no espaço. Não é um núcleo que passa, repentinamente, a produzir cultura, mas sim algo residual, um processo dinâmico. Em síntese, a identidade é contígua à cultura; e, não, um “produto da cultura”.

## **V. A idéia de comunidade como núcleo central das representações da divisão do Pará.**

A partir do discutido é possível perceber que há quatro discursos, efetivamente, na disputa pela divisão do Pará. Três deles, penso, constituem formações discursivas positivas, afirmativas: os discursos que defendem a criação do Tapajós e do Carajás e o discurso que é favorável à manutenção da integridade do Pará mas que se baseia numa idéia conservadora e hierárquica: a pauta discursiva do “Pará grande”. O quarto discurso é o do Pará inteiro, mas sem delírios conservadores, ou melhor, sem pretender-se hierarquicamente enquanto processo cultural, econômico, político, social, centrado na capital. Trata-se do discurso mais democrático a favor do Pará inteiro, o qual discutimos,



aqui, como a possibilidade mais viável para o bem comum e para o interesse público da população e, ao mesmo tempo, mais estratégico para a coerência e para peso do estado na federação brasileira.

Os três primeiros discursos, na sua positividade, se constroem como discurso, simplesmente, “pró”: pró divisão, pró manutenção. O único discurso efetivamente “contra”, ou seja, que realmente propõe um Pará renovado, recentrado, é o que discute a manutenção da unidade federada com base em alguma repactuação de interesses e reelaboração de identidade.

Obviamente que, na disputa política, essa minúcia discursiva é, simplesmente, obscurecida pelas ordens, pelas verbalizações do pró-divisão e do contra-divisão. Portanto, trata-se de uma percepção mais a fundo da questão que só conseguimos vislumbrar quando procuramos localizar sua profundidade discursiva ou, tecnicamente falando, o núcleo central da representação social.

Núcleo central é o centro motivacional das formas ideológicas. O núcleo central das representações sociais que definimos como representações do “pró” consistem, pensamos, na afirmação de um mito comunal que resulta num campo simbólico sempre afirmativo, pacificador de todo conflito, simplificador de toda diferença. Esse campo simbólico permite desenvolver o núcleo central por meio de noções como família, comunidade, identidade, cultura, união.

Uma constante nos discursos “pró” – sejam os discursos favoráveis à divisão, sejam os discursos mais conservadores favoráveis à união – é a noção de comunidade. Pretendem, esses discursos, uma percepção de identidade baseada na compreensão que sua coerência, ou sua dinâmica interna, corresponde a uma forma de vínculo comunitário. A representação dos estados propostos, ou do Pará grande, como uma família, como uma cultura, ou como uma unidade marcada pela coerência do processo social, histórico e cultural derivam desse núcleo central que está no percebê-lo enquanto comunidade.

Ora, na prática isso não existe. O Pará não é uma família, uma cultura, uma identidade ou uma única história, por mais que se deseje. Eu, por exemplo, desejaria que isso fosse verdade. Mas não é. É necessário ser realista, porque de nossa capacidade em sermos realistas haverá uma possibilidade, futura, de construirmos um projeto de sociedade. O vínculo existente entre os paraenses não é, efetivamente, de natureza comunal. Sua realidade é complexa. Deriva de um processo histórico marcado pela disputa hierárquica, pela violência simbólica, pelo massacre cultural e identitário de populações autóctones, pela escravidão, por uma dinâmica de exclusão social das mais violentas das havidas na experiência colonial portuguesa ou brasileira.

Dessa realidade não decorre o fato de que o futuro se torne inviável para os paraenses. Muito pelo contrario: o que assinalo é que é inviável continuar denegando, dissimulando, os processos simbólicos hierárquicos que conformam as representações sociais em curso e que, à sua maneira, resultam, ou justificam, as próprias reivindicações separatistas. É inviável pautar o futuro pela noção de comunidade. E sabê-lo leva, necessariamente, à percepção de que é necessário construir, de fato, a sociedade paraense.

E qual a diferença entre comunidade e sociedade? A comunidade é, na verdade, um mito. Ela somente existe como um modelo referencial para a sociologia. Um

modelo porque toda a história da sociologia consiste na verificação prática de que os processos da modernidade resultam numa complexidade social que coloca à prova, necessariamente, esse processo comunal hipotético. O seu contrário, a sociedade, resulta na única construção material plausível e possível.

Penso que o futuro do Pará, unido ou dividido, passa, na verdade, pela noção de sociedade. O Pará é uma comunidade impossível. Com sua complexidade, com sua diversidade econômica e social e, sobretudo, com seu processo histórico repleto de conflitos gerados por interesses coloniais, todos eles ainda sem solução, me parece absolutamente impossível pensar em meu estado como uma comunidade.

Ou constrói-se um projeto de sociedade, ou se terá uma sociedade sem projeto e, pior, acreditando-se dividida em projetos díspares e equivocados de comunidade. Dividido ou unido, será preciso reinventar o Pará.

No entanto, as condições de produção de um projeto de sociedade são bastante diferenciadas nas duas condições – menor, certamente, num Tapajós ou num Carajás, ou mesmo num Pará remanescente da divisão, de que num estado maior, com peso político e social mais significativo na união federal brasileira.

## **VI. Começo de conclusão: Por um projeto de sociedade e por projeto de futuro: reinventar o Pará na federação brasileira.**

A complexidade do Pará exige um projeto de sociedade. Não, jamais, a ilusão de uma comunidade.

As três campanhas positivadoras da realidade – pró-Tapajós, pró-Carajás e Pará-grande – idealizam projetos de comunidade. Buscam uma simplificação dos problemas da cultura e dos problemas da identidade de modo a justificar interesses econômicos e políticos específicos. Remetem a corporificações sociais coesas e harmônicas, o que, evidentemente, não é o caso da realidade paraense. Idealizam coerências culturais e identitárias – ou então incoerências culturais e identitárias, o que dá no mesmo – que só fazem sentido quando sua medida reporta um espaço-tempo ideal – e que, portanto, perdem o sentido quando reportam a um espaço-tempo real.

Num certo sentido nietzscheano, esses discursos conformam nihilismos (diria Deleuze, nihilismos reativos): negações da realidade tal como ela é em nome de futuros hipotéticos, idealizados, que pretendem substituir os impasses da imperfeição do real que é, efetivamente, sem os apreços condicionais desses mundos idealizados.

A oportunidade de debater a “divisão” do Pará incide, na verdade, na oportunidade de abrir um debate muito mais profundo do que as palavras de ordem que, lamentavelmente, conformam as campanhas de opinião política em curso, subproduto de um modelo político que reduz uma questão de imensa importância social e econômica a respostas tão simples quanto patéticas que são um Sim e um Não.

Poderíamos repensar, por exemplo, o papel do Pará na própria federação brasileira. Por exemplo, poderíamos discutir mais à fundo o que significa falar em cultura, ou em identidade, para além desses modelos simplificadores que

reduzem a complexidade e a dimensão conflitiva inerente aos processos culturais e identitários.

Como disse, a complexidade do Pará exige um projeto de sociedade. Um projeto que presentifique suas grandes questões e que desconstrua os mitos e as ilusões de que é uma, ou várias, comunidades. Precisamos de um projeto corajoso de sociedade, que pense o Pará para períodos largos de tempo, para cinquenta e para cem anos, que desenhe as possíveis condicionantes, os eventuais fatores limitadores, que preveja os obstáculos e crie soluções. Precisamos de um projeto que, corajosamente, perceba o Pará como um múltiplo de si mesmo.

## **Referencias bibliográficas**

- AUGÉ, Marc (1994) *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Champs/Flammarion.
- AMSELLE, Jean-Loup (1990) *Logiques métisses*. Paris, Payot.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1967). Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. In: *Revista do Instituto de Ciências Sociais* 4 (1). São Paulo Instituto de Ciências Sociais.
- GODELIER, Maurice (2009) *Communauté, société, culture. Trois clefs pour comprendre les identités en conflits*. Paris, CNRS.
- MAFESOLLI, Michel (1997) *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris, Le Livre de Poche.
- ROSALDO, Renato (1993) *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon Press.
- TACUSSEL, Patrick (1984) *L'Attraction Sociale. La dynamique de l'Imaginaire dans la société monocéphale*. Paris, Méridiens-Klincksieck.
- WATIER, Patrick (2002) *Une introduction à la sociologie comprehensive*. Belfort, Circe.