

# Pesquisa

em  
COMUNICAÇÃO  
na AMAZÔNIA



Otacílio Amaral Filho  
Fábio Fonseca Castro-Horácio  
Netília Silva dos Anjos Seixas  
Orgs.



SCRIBA

Série Comunicação, Cultura e Amazônia

### Ficha catalográfica

---

Pesquisa em Comunicação na Amazônia/Otacílio Amaral Filho;  
Fabio Fonseca de Castro; Netília Silva dos Anjos Seixas  
(organizadores) – Belém: FADESP, 2010.

212 p. : PB.; 21x23 cm (Série: Comunicação, Cultura e Amazônia)

ISBN: 978-85-62888-02-1

1. Comunicação. 2. Cultura. 3. Amazônia. 4. Brasil. I. Otacílio  
Amaral Filho. II. Fabio Fonseca Horácio-Castro III. Netília Silva  
dos Anjos Seixas. IV. Título. V. Série.

---

# Sumário

Apresentação da série

Apresentação do livro

PARTE I

DO LOCAL PARA O GLOBAL

- 19 **Amazônia versus meio ambiente: sedutoras armadilhas discursivas da mídia para ldelizar novos consumidores**  
Otaçlio AMARAL FILHO
- 45 **A encenação das identidades na Amazônia contemporânea**  
Fábio Fonseca de CASTRO
- 61 **Produção de sentidos sobre a Amazônia: dos colonizadores aos tempos atuais**  
Netília Silva dos Anjos SEIXAS
- 73 **A arte Marajoara na época de sua reprodutibilidade técnica**  
Luiz Roberto Vieira de JESUS
- 83 **Problemas de comunicação e assimetrias de informação: elementos desafiadores à sustentabilidade na Amazônia**  
Rosane STEINBRENNER

# A encenação das identidades na Amazônia contemporânea

## 1. A fronteira amazônica como teatro para a “identidade”

Percorrendo livros, discos, museus e jornais produzidos e consumidos na cidade de Belém, ao longo dos trinta últimos anos do século XX, se intui, senão uma “identidade”, a sugestão de uma “identidade” – ou, ainda, o desejo de uma “identidade”. Procurando compreender essa produção cultural como um texto social, empreendemos, em nosso trabalho de doutoramento, com apoio das reflexões de A. Schültz a respeito dos processos de sedimentação cultural e de constituição das intersubjetividades e nos termos de uma sociologia fenomenológica<sup>1</sup>, uma leitura dessa produção, nesse espaço de tempo. Pudemos observar uma preocupação social partilhada em demarcar o espaço do que seria uma “cultura” amazônica. Essa preocupação constituiu códigos de significação, formas de controle do discurso, comportamentos e hábitos de consumo cultural. Interpretamos esse processo como sendo tributário das profundas transformações sociais e econômicas que o governo federal brasileiro impôs à região sob a índole desenvolvimentista e autoritária do regime militar. Enfim, procuramos compreender a contemporaneidade do debate intelectual belelense como um teatro, um teatro de fronteira, no qual as identidades são permanentemente encenadas – e, dessa maneira, reelaboradas.

Desejamos descrever esse processo como um fenômeno de identificação social. Um processo pelo qual certos agentes sociais – intelectuais das grandes cidades amazônicas – inferem-se a atribuição de “resgatar” um determinado *nomos* comum ao espaço amazônico e de defini-lo, em oposição ao espaço brasileiro, como uma história diferenciada. Através de seus processos criativos ou reflexivos e sem que, necessariamente, tenham consciência disso, esses agentes sociais intuiriam, desejamos supor, a

1 Cf. SCHÜTZ, Alfred. *Collected papers*. The Hague, Pays-Bas, Martinus Nijhoff, 1976, 3 vols. Cf. também SCHÜTZ, Alfred et LUCKAMM, Alfred. *The structures of the life-world (trad. De l'allemand par Richard M. Zamer et H. Tristan Engelhardt)*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

2 Sobre a noção de vitalismo  
cf. MAFFESOLI, Michel.  
La raison interne. In: *Sociétés*,  
n° 34, Bruxelles, De Boeck,  
1994, p. 127-143.

3 MAFFESOLI, Michel.  
*Aux creux des apparences. Pour  
une éthique de l'esthétique*. Paris:  
Plon, Le livre de Poche,  
1990, p. 9.

construção de um referencial identitário. O termo intuir, aqui, representa uma forma de vitalismo social – ou seja, de um processo de envolvimento de indivíduos que não necessariamente interagem em comum, numa circunstância amplexa de colaboração indireta<sup>2</sup>. Não se trataria de uma resposta de dominados às circunstâncias sociais dominantes, simplesmente, mas de uma reorganização das perspectivas sociais de forma a reinventar, mais do que recompor, as redes de expectativa dos indivíduos.

Relendo a produção cultural de Belém, nas últimas décadas do século XX, pode-se colocar uma questão imediata: que fatores motivam essas associações de pensamento, posturas éticas, imaginários, alegorias? Quais forem esses fatores, eles parecem assinalar um fenômeno de vitalismo social. Um vitalismo tátil, exitante talvez, cheio de subterfúgios e marcado pela narrativa de sucessivas derrotas históricas e mesmo pela narrativa de derrotas do presente, do seu cotidiano, porém, de qualquer forma, um vitalismo pleno, presente, ardoroso, fervoroso. Quais forem os fatores desse vitalismo, eles configuram um desejo-de-ser e demarcam a Amazônia enquanto ser social, enquanto ser coletivo, enquanto espaço projetado ou produção onírica.

Percorrendo essas falas, pode-se chegar a uma conclusão de partida para esse problema: a de que esse vitalismo atua como um reencantamento de um pequeno mundo – “*s’esquisse sous nos yeux um monde reenchanté, accepté pour ce qu’il est*”<sup>3</sup>, diz Maffesoli, caracterizando a situação pós-moderna na qual as amarras de uma visão excessivamente racionalista do mundo começa a ceder e a permitir o desvelamento de dimensões do processo social escondidas pela modernidade.

Esse conjunto de enunciados, alegorias e conceitos – chamêmo-lo *moderna tradição amazônica* para caracterizar seu caráter alegórico, ou seja, a proposição de atribuir-se, inventar-se uma tradição – pode ser visto como um desvelamento social, não como a recuperação e a defesa de uma essência ou o resgate de tradições – como querem tantos autores, ainda dominados pelos paradigmas de uma modernidade que não é capaz de conceber a identidade senão como um processo essencialista – mas sim como uma bricolagem coletiva, uma invenção ou imaginação, cujos processos, dispersos no corpo social, podem aqui ser chamados de intersubjetividade. Essa palavra assinala a sinergia entre pensamento e sensibilidade que leva ao reencantamento do

mundo – ou melhor, à observação de que, sem as amarras do racionalismo, a sociedade, por sua natureza, tende a encantar o mundo que a abriga.

A Amazônia idealizada por esse desejo de ser, por esse reencantamento socialmente idealizado, não é a transposição para o campo da produção artística dos elementos de um processo histórico, simplesmente, mas uma espécie de processo de redução da realidade, uma temporalização, um projeto de “ser”.

## 2. Uma problemática belenense

A escolha do local e do tema justificam-se mutuamente: Belém, primeira etapa da colonização portuguesa na Amazônia e, portanto, seu espaço mais tradicional, reúne a maior população urbana da região e seu sistema mais expressivo de produção intelectual, científica, artística e jornalística, devendo ser apontado, ainda, seu papel como centro religioso. Com efeito, essa cidade cumpriu, historicamente, o papel de centro intelectual da Amazônia portuguesa. É um espaço composto por instituições e cenas intelectuais nas quais se concentravam, arquivavam e reproduziam os saberes constituídos sobre a região. Apesar dessa importância, esse papel de centro intelectual vem sendo transformado ao longo das três últimas décadas, período no qual se intensificaram os empreendimentos transformadores do espaço amazônico, gerados e geridos pelo estado brasileiro com o fim de promover uma “integração nacional” da Amazônia ao Brasil.

Essa transformação do espaço amazônico impôs mudanças profundas à cena intelectual belenense, levando a modificações estruturais na sua relação com o saber e exigindo-lhe a elaboração de novas posturas artísticas, estéticas e políticas.

As respostas dadas, pela *intelligentsia* belenense, a essa *exigência da realidade*, conformam um corpo discursivo peculiar, caracterizado pelo desejo de referir uma “identidade” e pelo programa de encontrar as referências dessa “identidade” na experiência histórica e natural do homem amazônico. Essas respostas, naturalmente, são diversas e intuitivas. Matéria artística, são “respostas” que se dão diaspóricamente, contradi-

4 Cf. MOSCOVICI, Serge, *La psychanalyse, son image, son public*. Paris: PUF, 1961, texto em que faz a distinção entre representações reificadas e prestações sociais, a partir da noção durkheimiana de “*idealizações coletivas*”. Note-se bem que, em nosso trabalho, não portamos interesse pelas *representações sociais*, as quais poderiam, naturalmente, ser observadas igualmente no mesmo objeto, dessa maneira, nosso interesse está nas *representações reificadas* da realidade, ou seja, aquelas tidas no seio de um grupo relativamente pequeno de produtores de ideias e conceitos – no caso, a *intelligentsia* belenense das últimas décadas do século XX.

toriamente e heterogeneamente. Não obstante, parecem compor um diálogo entre si, conformando uma teia intersubjetiva de relacionamentos e participando de uma temporalidade comum.

Os artistas e intelectuais de Belém não conformam, bem entendido, nenhum “movimento”. Não há entre eles estruturas associativas importantes. Em suas platéias, é recente o processo de transformar a representação reificada da “identidade” amazônica, por eles elaborada, numa representação social<sup>4</sup>. Ainda assim, é possível perceber a formação de uma silenciosa rede de solidariedade e de uma espécie de pacto de sentidos e de referências. É possível intuir a formação de compreensões tipificadas da realidade e de *províncias de sentido* que, socializadas, dão substância a um saber comum e, bem mais interessante, a um sentir em comum.

A sociologia que pretendemos não tem por objeto institucionalizações do vínculo social, mas o que, talvez, se pudesse chamar de sensibilizações do vínculo social. Permanece-se no plano das subjetividades – ou melhor, da intersubjetividade –, procurando-se contituí-las enquanto objeto de pesquisa sociológica.

De fato, é preciso perceber que a reivindicação por uma “identidade” amazônica tem se dado, contemporaneamente, fundamentalmente, no campo da produção artística, e não em outros espaços sociais que, tradicionalmente, também abrigam questões sobre a identidade, tais como a política e a imprensa.

Essa tematização da obra de arte enquanto sentir coletivo e nosso interesse em abordá-la compreensivamente engendram algumas discussões: a referente ao embate entre o simbólico e o alegórico como um sucedâneo para a questão entre a “identidade” e a identificação; e, num segundo plano, a interpretação do processo histórico contemporâneo da Amazônia, elaborada intersubjetivamente pela *intelligentsia* belenense, como uma estratégia de contra-afirmação da soberania nacional brasileira sobre um território historicamente isolado do restante do país e, portanto, relativamente autônomo.

### 3. A encenação das “identidades” como processos de identificação social

A questão da encenação das “identidades”, julgamos, é pertinente. O mundo contemporâneo se tem colocado, refletido e disputado a partir de questões de “identidade”: “identidade” de gênero, cultura, etnia, religião, nação. Tanto o debate político como a crítica cultural têm sido, crescentemente, alimentados pela noção de “identidade”. De um modo geral, pode-se identificar três posturas com as quais as pessoas se têm posicionado em relação ao fenômeno. Em primeiro lugar, uma tendência ontologizante ou diferencialista, pela qual cada identidade seria vista como um feixe autárquico de diferenças, radicadas num grupo ou numa comunidade. Em segundo lugar, uma visão não-essencialista, a partir da qual as identidades são vistas em termos relacionais (relativista) ou construtivistas (geradas socialmente, e, portanto, jamais, naturais). Em terceiro lugar, a ideia das “identidades múltiplas”, sob a qual cada indivíduo pertenceria a esferas concêntricas de identidade, tais como a família, a religião, a opção sexual, o trabalho, a nação<sup>5</sup>, tese essa que tem sido explorada pela chamada sociologia pós-moderna.

O tema não está ausente da cena social brasileira contemporânea, não obstante a tradição sociológica e historiográfica mais vigorosa na inteligência desse país – aquela fundada sobre o preceito de que a sociedade brasileira constui um espaço miscigenado pouco ou não-conflitivo – procure mascará-la. Com efeito, se grande parte da inteligência brasileira contemporânea, associada ao Estado e à indústria cultural, procuram reforçar essa tese de uma harmonia social espontânea, o país, em sua vida cotidiana, se mostra pleno de fissuras sociais que desmentem-na<sup>6</sup>.

Uma das dinâmicas presentes nessa realidade é o movimento de colonialismo interno do centro industrial e sobre as “margens” do território brasileiro, dentre estas, a Amazônia. O colonialismo interno brasileiro é mascarado pelas grandes forças ideológicas da “coerência nacional”. Assunto de estado e do capital “nacional”, essas forças ideológicas acabam por se institucionalizar, estabelecendo mecanismos, geralmente econômicos, de manutenção da ordem estabelecida. Enfim, vemos o Brasil como um espaço dilacerado e incoerente, mas rigorosamente normalizado por um ímpeto centralista.

5 Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio a VELOSO, Mariza et MADEIRA, Angélica, *Leituras brasileiras. Itinerários no pensamento social e na literatura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999, p. 21.

6 Diversos autores ou grupos de pesquisa das ciências sociais brasileiras, ainda que minoritários, superam, na verdade, esse paradigma e se dedicam à interpretação das fissuras na “coerência nacional”. Seria impossível referir-los todos e inútil referir apenas alguns. Observemos, no entanto, a permanência desse paradigma no senso comum, no discurso oficial e, ainda de uma forma largamente dominante, nas produções artísticas e intelectuais brasileiras.



Num plano mais amplo, ao abordarmos o tema das “identidades” amazônicas, procuramos dialogar com essas margens de conflito, inerentes e ao mesmo tempo potenciais, observando como a obra de arte, vista aqui enquanto produto de uma intersubjetividade, apresenta reflexões, indagações e respostas para questões que, mediatizadas pelo poder político e pela indústria cultural, não se apresentam, jamais, claramente.

Tal intersubjetividade apresenta-se, aqui, como um “estado das coisas”, ou um “estado de espírito”, produzido sensivelmente por uma situação de conflito entre o mito de um espaço e a pressão de suas fronteiras. Esse tema que poderia ser assim enunciado: diante da pressão da fronteira, institui-se a dimensão mítica do espaço – ressimboliza-se o espaço, a história, constitui-se tipos ideais capazes de estabelecer vínculos de pertencimento. Trata-se de um movimento tradicional do processo social. Esse movimento está na origem de diversos estados-nacionais, organizações espaciais, referências étnicas ou sociais. No entanto, no mundo contemporâneo, esse movimento tem observado a certos condicionamentos. O mais importante deles diz respeito à quebra de sua condição simbólica essencial, que seria a crença indubitável na origem. Na alta modernidade contemporânea, um espaço transnacional e globalizado em que se desarticulam as lógicas identitárias tradicionais e em que se transforma o papel político do estado-nação, as “identidades” perdem, relativamente, sua aliança simbólica com seus mitos fundadores. Esse processo evidenciaria o que se sugere ao longo desta tese e sempre que o termo identidade aparece marcado entre aspas (“identidade”), enquanto um fenômeno de *identificação*.

#### **4. A identificação social como afirmação política do ser**

O termo identificação se constitui como a expressão de uma oposição conceitual à noção de “identidade”. Enquanto que uma “identidade” pressuporia uma coerência profunda entre a projeção de um ser e a *essência* desse ser, assim constituindo uma ordem simbólica, uma identificação possuiria a consciência de sua temporalidade, ou melhor, ela se reconheceria enquanto projeção, inscrevendo-se numa ordem alegórica das representações.

A noção de identificação, usando ou não desse termo, estaria presente, propõe-se ainda, em diversos autores que observam o processo de transformação social que caracteriza a contemporaneidade. Em sua essência, essa contemporaneidade seria marcada pela superação de um espírito moderno – caracterizado, sobretudo, por um projeto autonomista para o homem e para a sociedade – em favor de uma “física” social multipolarizada, onde haveria espaço para uma simultaneidade das diferenças e, conseqüentemente, para o rompimento ou para o questionamento de toda ontologia. De certa maneira, isso equivaleria a uma superação da própria episteme sociológica, na medida em que a sociologia se articula, enquanto conjunto de conhecimentos, como uma estratégia de interpretação do processo da “modernidade”<sup>7</sup>.

Necessário observar que o conceito de “identidade” não se firma no campo antropológico, como pode parecer, mas sim no campo sociológico, na medida em que a prática etnográfica opera em busca de valores relativos a um determinado corpo social, sabendo, por princípio, que nenhuma cultura é auto-contida, enquanto que a prática sociológica, tradicionalmente comprometida com a análise do fenômeno da modernidade, deixa-se mistificar pela ideia de que a “identidade” pode ser um fenômeno assimétrico ao conceito de sociedade<sup>8</sup> e procura, assim, interpretá-la como uma força conjuntiva, centripetal, da ordem social.

Partimos do pressuposto, portanto, de que não faz sentido falar em “identidade” quando se analisa intrinsecamente um corpo social. O conceito de “identidade” só teria sentido se observado em sua função política, ou seja, como estratégia de afirmação de um “próprio” em relação a um “outro”. Conclui-se que não há a identidade – nenhuma identidade. E que o fenômeno verdadeiramente observável é o da identificação, o qual seria, em todo e qualquer caso, um jogo de polissemia, temporalidade e sentido, ou melhor, uma negociação de sentido. Essa ideia está presente no pensamento do sociólogo Boaventura de Souza Santos, para quem: “as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação”<sup>9</sup>. Assim, as identificações – étnicas, culturais, políticas, “totais”, etc – poderiam ser vistas como semi-ficções (ficções curtidas sobre uma prática social) compreensíveis como configurações hermenêuticas pelas quais os atores sociais delimitam sua subjetividade e, assim, constituem

7 Lembremos o quanto as teorias de Tönnies (*Communauté et société*, 1887) sobre a passagem de uma ordem social comunitária, baseada fortemente na solidariedade, para uma ordem social mais individualizada, efeito geral do processo moderno, marcou tanto a obra de Durkheim como a obra de Weber, e como a dinâmica do capitalismo é interpretada por Marx enquanto o fundamento mesmo da modernidade.

8 Essa problemática sugere que a tendência dominante das ciências sociais se equivocou ao definir a modernidade como um processo cuja tendência é a unificação das identidades. Associando identidade e Estado como os elementos constitutivos da sociedade, esse paradigma acabou por ser invertido, no mundo contemporâneo, exigindo da sociologia uma revisão de algumas de suas teses estruturantes. Hoje em dia, o Estado é, verdadeiramente, um fator centrífugo ao movimento de afirmação das identidades, num processo que Souza Santos interpreta como consequência do próprio desenvolvimento do capitalismo (SOUZA SANTOS, Boaventura de. *Modernidade, identidade e a cultura de fronteira*. In: *Tempo Social. Revista de Sociologia da Universidade de São paulo (USP)*, tomo 5, no. 1-2, p. 31-52, 1993 (editado em novembro de 1994), p. 38. Assim, caberia colocar a questão elaborada por esse autor: foi a concepção hegemônica do fenômeno da modernidade que se equivocou ou foram as tendências históricas que se transformaram profundamente? (Ib., p. 39).

9 SOUZA SANTOS, Boaventura de. *Ib.*, p. 31.

uma capacidade em defender seus interesses e, eventualmente, um território que julgam ameaçado por outrem. De acordo com Souza Santos, “quem pergunta por sua identidade questiona (...) referências hegemônicas”<sup>10</sup>, sendo, pois, “crucial conhecer quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem, com que propósitos e com que resultados”<sup>11</sup>.

É somente nas razões de quem pretende a “identidade” que se pode ver a “identidade”, nas razões, nas configurações hermenêuticas, nas práticas discursivas, mas não no ser ele mesmo. Especificamente, na projeção do ser.

Necessário considerar, portanto, que todo fenômeno de identidade é, enquanto projeção, necessariamente, um fenômeno político. Não há identidade que se afirme não politicamente, porque a necessidade de enunciar o próprio, de afirmar o próprio, se dá como uma necessidade política em dizer, por meio dessa assertiva, o não-outro, ou seja, dizendo-se quem se é diz-se, tangencialmente, quem se deixa de ser. Procuramos evidenciar, portanto, as relações entre cultura e poder presentes em toda elaboração de identidade.

Sem desacreditar a nenhum dos fenômenos contemporâneos de identificação, sem considerá-los como uma postura temporária e histriônica face a uma situação de crise, mas, também, sem perder de vista que são processos de negociação social de sentido, seria possível, pensamos, indagar: que relação há entre a identificação presente em cada uma dessas manifestações de identidade e o poder social sobre o qual cada uma se assenta, com o qual cada uma dialoga ou disputa? Podemos, ainda, especificar essa questão: quem, na Amazônia atual, pergunta por sua identidade? Ou: que relações de poder concretizam a possibilidade de perguntar e o desejo de responder sobre uma “identidade” amazônica?

É dessa forma que procuramos falar não numa “identidade” amazônica, mas em identificações amazônicas. Elas surgem como uma espécie de dialética da colonização interna brasileira e são permitidas por essa ordem social global que induz ao rompimento das grandes ontologias – da ontologia identitária brasileira, por exemplo –, tão carregadas de modernidade. Essas identificações começam a surgir na

10 *Id., ib.*, p. 31.

11 *Id., ib.*, p. 32.

década de 1960 e se afirmam positivamente a partir da década de 1970, momento peculiar da vida brasileira. Foi nesse momento que, no auge da ditadura militar e dos projetos desenvolvimentistas na Amazônia, entrou em crise o modelo econômico empreendido, o qual, nos anos imediatamente anteriores, produzira o impulso produtivista denominado “milagre brasileiro”. Na ordem internacional, a crise energética e a conformação política do neo-liberalismo constituíam um cenário impulsor da globalização e, por consequência, dos fenômenos contraditórios das regionalizações e comunitarizações a ela associados.

A *moderna tradição amazônica*, compreendida como um fenômeno de vitalismo social e como um tecido intersubjetivo de negociação de sentidos, surge nesse cenário, enquanto processo intelectual de referenciação de uma “identidade” amazônica. Essa *moderna tradição amazônica* constitui uma representação social coerente e disseminada, hoje, pelo espaço amazônico. Ela manifesta-se, centralmente, no campo artístico-intelectual da cidade, constituindo uma representação reificada do que seria uma “identidade” amazônica. No entanto, pode-se ver como, progressivamente, ela vai ganhando espaço na mídia, sendo também incorporada pelo discurso político e, dessa maneira, vai tornando-se assimilável, por uma vasta parcela do conjunto social local.

### **5. A *intelligentsia* belenense e as identificações amazônicas**

Buscando compreender essa representação reificada do mundo, essas tipificações, como agente modelador do processo social, seria possível indagar sobre o papel dos intelectuais amazônicos na elaboração, organização e mediatização desse discurso de identidade (Qual a base sociológica do papel dos intelectuais?) e sobre as relações morfológicas entre esse discurso (seja ele de natureza artística ou reflexiva) e a realidade social (Qual a base sociológica do conhecimento?).

Observa Nísia Trindade Lima que o modelo sociológico “tende a estabelecer relações imediatas entre a estrutura socioeconômica e as posições defendidas pelos intelectuais, com ênfase no papel dos interesses de que estes seriam portadores”<sup>12</sup>. Por essa estratégia buscar-se-ia estabelecer os vínculos entre as origens sociais dos

12 LIMA, Nísia Trindade. Um sertão chamado Brasil. São Paulo: Revan Editora, 1999, p. 19.

pensadores, seus interesses individuais e “de grupo” e as ideias formuladas. Tal estratégia, porém, esbarra na percepção da complexidade das estruturas, instituições e estratégias socioculturais do mundo contemporâneo, marcado por um fluxo de informações a um só tempo gigantesco e acelerado e também pela reorganização das tradicionais perspectivas políticas e utopistas dos intelectuais.

Karl Mannheim<sup>13</sup>, dando-se conta de que o mundo contemporâneo é marcado por uma acessibilidade crescente ao conhecimento, procurou ultrapassar essa estratégia baseada na abordagem histórica da relação entre os intelectuais e seu contexto. Para Mannheim, um intelectual estaria exposto a interesses múltiplos e mesmo contraditórios. É com base nessa ideia que elabora o conceito de *intelligentsia* – “grupo social cuja tarefa específica consiste em dotar uma dada sociedade de uma interpretação do mundo”<sup>14</sup>.

13 MANNHEIM, Karl.  
*Sociologia do conhecimento*,  
vol. I. São Paulo:  
Res Editora, 1968 [1956].

14 *Id., ib.*, 1968, p. 38.

Adotando esse referencial, supomos que as forças sociais que conformam o discurso identitário amazônico não pertencem à mesma ordem de forças sociais que conformaram, no passado, os diversos discursos de afirmação das identidades nacionais e regionais. O discurso identitário contemporâneo apresentaria, como resultado desse múltiplo posicionamento social do intelectual, uma forte tendência a alegorização e à construção de anáforas como seus lugares sociais de fala.

Compreendendo a camada intelectual amazônica como agentes de uma dada interpretação conjuntural do mundo, poderíamos lançar uma questão a respeito de seu papel na articulação de uma leitura social da realidade (e, portanto, da história – da inserção do ser na história): Qual o papel dos intelectuais amazônicos na organização das identidades locais? Seria possível falar neles como agentes da identificação? Que identificação seria essa, já que o mundo contemporâneo parece exigir a superação de uma certa visão naturalista da identidade?

O objetivo principal desse conjunto de questões é compreender as dinâmicas de uma subjetividade em relação às transformações recentes sofridas no espaço amazônico – tanto no espaço vivenciado como no espaço idealizado.

A premissa fundamental desse processo é a de que o fenômeno da atual afirmação de uma identidade amazônica pode ser compreendido com uma tensão entre *espaço* e *lugar de identidade*, compreendendo-se *espaço* como o conjunto de circunstâncias sócio-históricas postas, eventualmente, à prova, por algum gênero de força hegemônica (um pacto federalista, uma centralização administrativa, a hegemonia de uma região sobre outra, a dinâmica das relações mediatizadas, etc.) e compreendendo-se *lugar de identidade* como o mito fronteiro de uma hegemonia ameaçada, confrontação que evidencia, a um só tempo, o *próprio* e o *outro*, oposição contraditória na medida em que demarca uma proximidade, um contato, um encontro. Oposição trabalhada por Lévy-Strauss no seu famoso discurso à Unesco, em que, a respeito do imaginário sobre a distância entre atores culturais eventualmente oponentes, observa que, em relação às identidades, “*il y a celles, tout aussi importantes, dues à la proximité: désir de s’opposer, de se distinguer, d’être soi*”<sup>15</sup>.

## 6. O caráter alegórico da “identidade” amazônica

Em nossa investigação, percebemos a natureza alegórica da “identidade” amazônica reificada pela *intelligentsia* belenense. A partir dessa percepção, constituímos nossa hipótese central de reflexão, a de que a subjetividade alegorizante é capaz, tanto quanto uma subjetividade ontológica – simbólica – de construir vínculos de “identidade” social. Pretendemos dizer que a dicotomia *alegoria/símbolo* se reproduz na dinâmica *identificação/identidade* enquanto modos de percepção da realidade, ambas incidindo em formas de articulação da experiência social.

Descrevemos os elementos desse caráter alegórico por meio de uma *redução* do vínculo intersubjetivo. Assim, não constituiu o objeto de nossa investigação o Sujeito tal qual ele é, ou seja, o Sujeito-em-si, substância irreconhecível dentre todas. Nosso verdadeiro objeto foi o Momento, o Lugar, que o Sujeito ocupa, provisoriamente, na sua constituição enquanto tal. Um lugar equivalente a uma zona social de poder que, validada e reconhecida pelo movimento social, transforma o indivíduo em Sujeito, ainda que momentaneamente. Dessa maneira, nosso objeto é uma instância de enunciação, ou melhor, ainda, um efeito do enunciado. Não pretendemos, assim,

15 LÉVY-STRAUSS, Claude.  
*Race et Histoire*.  
Paris: Gonthier, 1968, p. 17.

uma teoria ou uma observação do sujeito antes que ele se enuncie, mas uma teoria ou uma observação da sua instância de enunciação e, sobretudo, do efeito social gerado por seu enunciado.

Pretendemos observar, pois, o Sujeito-para-si, o Indivíduo que, provisoriamente, por meio de seus atos sociais de significação e tipificação, se constitui em Sujeito. Nessa diferença, há todo o vazio entre a noção de essência e a de existência, bem como entre as noções de símbolo e alegoria, de experiência e vivência e de identidade e identificação.

Pensamos que é possível descrever o movimento de constituição do Indivíduo em Sujeito. Isso talvez pudesse ser chamado de movimento semiótico essencial. Esse movimento funda a existência ao mesmo tempo em que desmente a essência, pois, seguindo o raciocínio adotado, é o ato social da enunciação e, em consequência, o ato complementar da compreensão, que confere vida simbólica a tudo. Dessa maneira, pode-se não apenas descrever o movimento de constituição do Indivíduo em Sujeito (movimento semiótico essencial), como também, acompanhá-lo, mapeá-lo, decupá-lo.

Para empreender essa abordagem, foi necessário descrever deles, desses indivíduos que se transmutam em sujeitos, a linha percorrida por seu movimento no tempo e no espaço. Ou, antes, indagar como um Sujeito constitui-se – e institui-se – temporalmente e espacialmente, sendo complementares essas dimensões. Dir-se-á que tal semiografia descreverá uma *deixis*, ou seja, as coordenadas espaço-temporais implicadas no ato de enunciação. Como nenhuma *deixis* surge espontaneamente (sua instância histórica evidencia-se por meio da intertextualidade e da dialogia presente em todo texto), pode-se concebê-la como uma formação cênica de diversas profundidades, ou melhor, como um palco no qual se entrevê as camadas sucessivas dos cenários utilizados em outros atos de uma representação ou mesmo em outras peças.

Os atores sociais observados encenam, desejamos supor, o auto da “identidade” amazônica. Faz parte da sua *deixis* uma formação cênica palimpséstica, o *mis-en-abîme* que é a realidade cultural. Naturalmente, o auto encenado possui um cenário “de frente”, inicial, esse cenário gera uma ilusão de permanência, responsável pela trans-

formação de toda a formação discursiva em movimento, mas o observador atento perceberá ou intuirá as camadas posteriores do conjunto cênico. Assim, pode-se dizer que uma formação discursiva possui uma cenografia. A sociomorfologia constituída nessa cenografia, ou seja, a trajetória de leitura dessa formação discursiva – ou ainda, a representação social conformada no jogo de tal leitura e uso de uma formação discursiva ou de um feixe delas –, corresponderia a um jogo cênico de sentidos.

Pode-se descrever os atores desse auto, os narradores dessa “identidade”, como uma comunidade discursiva. Pode-se ainda fazer observar que seu texto comum possui uma cenografia composta em diferentes níveis de profundidade e que esses variados níveis desvelam não apenas ideais enunciativos, mas também práticas cotidianas, visões de mundo, códigos de regência simbólica, contextos e *províncias de sentido*.

Enfim, pode-se dizer que esse conjunto de elementos torna a representação social da “identidade” um tecido polifônico, cuja ilusão de unidade é dada pela simultaneidade das muitas vozes que, diferentes, por vezes opostas entre si – o que não deixa de ser uma composição dramática da cena social –, enunciam concomitantemente uma mesma *deixis*.

## 7. A moderna tradição amazônica como um vitalismo estético

Curioso observar que a soma das enunciações, imaginações, alegorias produzidas e consumidas na cidade de Belém, ao longo dos trinta últimos anos do século XX, reencanta o mundo, o faz por meio da beleza. É pela arte, e não por outro caminho que está sendo enunciada essa Amazônia atual. É a arte, e não outro caminho, que expressa o vitalismo social da Amazônia atual. E por que a arte? Talvez porque a estética, observa Maffesoli, está bem no limite dessa operação de reencantamento, na medida em que ela preenche os espaços habitualmente considerados secundários do relacionamento social e manipula dimensões apenas aparentemente secundárias desse processo, manipulando as dinâmicas sociais da emoção, das aparências, da friabilidade, etc<sup>16</sup>. Maffesoli compreende a estética como algo muito maior do que o sentimento do belo ou do que o espaço excessivamente delimitado daquilo que é

16 MAFFESOLI, Michel. Aux creux des apparences, op. cit., passim.



considerado como obra de arte. Efetivamente, ele fala em *estética social*, algo que se dissolve em todo o processo social, embora tenha, na obra de arte propriamente dita, um espaço mais permissível de apresentação. É essa a sinergia entre pensamento e sensibilidade de que fala Maffesoli:

*On pourrait parler de 'sensibilité de la raison', à savoir ce qui, dans tous les domaines: politiques, professionnels, moraux, fait frémir la raison par ces forces sensibles qui sont celles de la vie privée ou publique*<sup>17</sup>.

Essa estética social corresponderia a uma dimensão verdadeiramente antropológica da sociedade e se disseminaria enquanto hedonismo, de forma límpida ou dissimulada, por todas as dimensões da vida cotidiana:

*Il y a un hédonisme du quotidien irrépressible et puissant qui soutient et soutient toute vie en société (...). A certaines époques, cet hédonisme sera marginalisé et occupera un rôle sous-alterne; il en est d'autres où, au contraire, il sera le pivot à partir duquel va s'ordonner, de manière affichée, discrète ou secrète, toute la vie sociale*<sup>18</sup>.

17 *Id., ib.*, p. 11.

18 *Id., ib.*, p. 11.

19 Cf. BOLLE DE BAL, Marcel. De l'esthétique sociale à la sociologie existentielle: sous le signe de la reliance. In: *Société*, n°36. Bruxelles: De Boeck, 1992, p.169-177, p. 169.

Deduzimos que, de forma límpida ou velada, esse hedonismo está sempre presente na vida social e que, nos momentos em que ele é valorizado pelo corpo social, tudo aquilo a que chamamos de elementos sociais – instituições, trabalho, diversão, política, relacionamentos afetivos pessoais, etc. – não são regidos unicamente pelas suas instâncias objetivas, mecânicas, por uma lógica econômica ou política ou, ainda, por uma visão moral do mundo, mas sim por esse vínculo social subjetivo: por essa forma de vitalismo que é o hedonismo subterrâneo de todo corpo social.

Maffesoli chama a esse processo de *ética da estética*. Para esse autor, a estética não se confina nem à ideia do belo nem à ciência ou à filosofia da arte. Ele compreende essa noção a partir de sua etimologia na língua grega, na qual *esthesis* equivale a uma emoção vivenciada em comum, ou melhor, a uma sensibilidade coletiva<sup>19</sup>. Ao fazê-lo, constitui a possibilidade de, em termos metodológicos, ante uma sociologia analítica e atomizante, propor uma sociologia compreensiva, hermenêutica, intuitiva, ou melhor, propor uma superação do racionalismo positivista, capaz de conferir à obra de arte em si mesma – e na experiência social da fruição – o *status* de objeto sociológico.

Percorrendo livros, discos, museus e jornais produzidos e consumidos na cidade de Belém ao longo dos trinta últimos anos do século XX, poderíamos falar, assim, não apenas em vitalismo social, mas também em hedonismo social. Ou, ainda, em sensualismo coletivo. De toda forma, poderíamos falar num *presenteísmo*, marcado pela presença obsedante de um objeto – a Amazônia –, pela excitação difusa que envolve os produtores coletivos desse objeto obsedante, por um jogo de aparências e por uma teatralidade contínua e onipresente; por uma estética social reliante, portanto, na acepção maffesoliana do termo, ou seja, plena de uma ética caracterizada pelo consenso – onde consenso se compreende numa de suas acepções tradicionais, *cum sensualis*, o sentir junto, o sentir coletivo.

A *moderna tradição amazônica* não constitui um tempo histórico, não é herdeira de um passado, não é a recuperação de uma essência. Ao contrário, ela é uma invensão do presente e no presente. Ela é *aesthesis*, é sentir coletivo, é refluxo de intersubjetividade, é alegoria do mundo – marcada pela aurificação inusitada de seu objeto obsedante, de maneiras de ser, modos de pensar e estilos de comportamento.

## Referências

- BOLLE DE BAL, Marcel. De l'esthétique sociale à la sociologie existentielle: sous le signe de la relience. In: *Société*, n°36. Bruxelles: De Boeck, 1992, p. 169-177
- LÉVY-STRAUSS, Claude. *Race et Histoire*. Paris: Gonthier, 1968.
- LIMA, Nísia T. *Um sertão chamado Brasil*. São Paulo: Revan Editora, 1999
- MANNHEIM, Karl. *Sociologia do conhecimento*, vol. I. São Paulo: Res Editora, 1968 [1956].
- MAFFESOLI, Michel. *Aux creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris: Plon, Le livre de Poche, 1990.
- \_\_\_\_\_. La raison interne. In: *Sociétés*, n° 34. Bruxelles: De Boeck, 1994, p. 127-143.
- MOSCOVICI, Serge. *La psychanalyse, son image, son public*. Paris: PUF, 1961.
- ROUANET, Sérgio P. Prefácio a VELOSO, Mariza et MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras. Itinerários no pensamento social e na literatura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

SOUZA SANTOS, Boaventura. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. In: Tempo Social. Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo (USP), tomo 5, no. 1-2, p. 31-52, 1993 (editado em novembro de 1994)

SCHÜTZ, Alfred. *Collected papers*. The Hague, Pays-Bas, Martinus Nijhoff, 1976, 3 vols.

SCHÜTZ, Alfred et LUCKAMM, Alfred. *The structures of the life-world*. Trad. De l'allemand par Richard M. Zamer et H. Tristan Engelhardt. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

