

A identidade encenada: a produção artística de Belém como laboratório e teatro da amazônica

The identity staged: The artistic production of
Bethlehem as a laboratory and theater Amazon

Fábio Fonseca de Castro

Universidade de Paris V (Sorbonne-Descartes). Professor do Programa de Pós-graduação Comunicação, Cultura e Amazônia e da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal do Pará.

Resumo

O artigo discute o processo social de produção de elementos e de figurações de uma “identidade” amazônica nos círculos artísticos e intelectuais de Belém, no Pará. Interpretamos esse processo como uma reação às transformações impostas à Amazônia pelo projeto desenvolvimentista do governo brasileiro. Discutimos a tipificação dos conhecimentos identitários presente na estética e apresentamos nossas conclusões, sucintamente, abordando o papel dos intelectuais, a questão da formulação estética e a dinâmica geral de tipificação no horizonte estudado.

Palavras-chave: Amazônia, identidade, cultura, tipificação.

Abstract

The article discusses the social process of production of components and figurations of an amazonian “identity” at the intellectual circles of Belém, Brazil. We interpret this process as a reaction to the transformations imposed by the Brazilian government’s developmental project. We discuss it using the debate over the typification of identity knowledges and we present our conclusions discussing the role of intellectuals, the question of aesthetic formulation and overall dynamic of typification on the studied horizon.

Keywords: Amazon, identity, culture, typification.

1 - SÍNTESE DA INVESTIGAÇÃO: A FRONTEIRA AMAZÔNICA COMO TEATRO PARA A IDENTIDADE

Percorrendo livros, discos, filmes e jornais produzidos e consumidos na cidade de Belém, ao longo dos 30 últimos anos do século XX, se intui, se não uma identidade, a sugestão de uma – ou, ainda, o desejo de uma identidade. Procurando compreender o caráter das representações e das figurações com que o espaço amazônico foi elaborado pela produção artística da cidade de Belém no período de 1970 a 2000, desenvolvemos uma investigação que mapeou não só 10 campos de expressão (linguagens) – literatura, teatro, música, artes plásticas, moda, arquitetura, fotografia, cinema, produção televisiva, críticas artística e cultural –, mas também os sistemas e os processos de articulação social entre artistas, grupos e escolas, construindo um inventário com milhares de referências e completando-o com entrevistas subjetivas realizadas com intelectuais e artistas e, ainda, com consulta a coleções públicas e privadas e a cadernos culturais da imprensa local.

Desenvolvemos nossa interpretação com o apoio das reflexões de A. Schutz (1976) a respeito dos processos de sedimentação cultural e de constituição das intersubjetividades, procurando compreender essa produção cultural como um texto social, ou, mais especificamente, como uma representação reificada – ou seja, feita por *especialistas* – da realidade em processo de sedimentação, ou melhor, de tipificação.

De acordo com Schutz, a tipificação é o processo fundamental pelo qual o homem conhece o mundo. Na prática, é um processo de sedimentação dos saberes herdados pelo indivíduo, seja por meio de suas experiências próprias, seja por meio de seus “educadores” (aqueles que lhe transmitem uma forma teórica de saber). A vida cotidiana seria, assim, uma sucessão de processos de tipicidade. Nela, as diversas experiências sociais se conformam com base em modelos anteriormente estabelecidos, mas são sempre tangentes a cada novo momento vivido. As tipificações seriam herdadas socialmente e, continuamente, ao longo do processo social, reelaboradas.

No processo de observação do material colhido, percebemos haver uma preocupação coletiva, não necessariamente clara, ou explícita, dos artistas e intelectuais belenenses em demarcar, esteticamente, o espaço do que seria uma “cultura” amazônica. Verificamos que essa preocupação estabelece códigos de significação e formas de controle do discurso, de comportamentos e de hábitos de consumo cultural. Acompanhando as temáticas recorrentes às obras, aos textos críticos produzidos e dialogando com os entrevistados, interpretamos esse processo como tributário das profundas transformações sociais e econômicas que o governo federal brasileiro impôs à região, sob as índoles desenvolvimentista e autoritária do regime militar, um modelo que não foi, realmente, modificado após a redemocratização do país e que, efetivamente, embora mais adequado às imposições dos modelos da sustentabilidade ambiental, continua dominante até os dias atuais.

Enfim, procuramos compreender a contemporaneidade do debate intelectual belenense como um teatro, um teatro de fronteira no qual as identidades são permanentemente encenadas e, dessa maneira, reelaboradas. Descrevemos esse processo como uma dinâmica de identificação social pela qual certos agentes sociais (intelectuais das grandes cidades amazônicas) atribuem-se a tarefa não só de “resgatar” um determinado *nomos* comum ao espaço amazônico, mas também de defini-lo em oposição ao espaço brasileiro, como uma história diferenciada. Por meio de seus processos criativos ou reflexivos e sem que, necessariamente, tenham consciência disso, esses agentes sociais intuiriam a construção de um referencial identitário. Não se trataria simplesmente de uma resposta dos dominados às circunstâncias sociais dominantes, mas de uma reorganização das perspectivas sociais para reinventar, mais do que recompor, as redes de expectativa dos indivíduos.

Partimos da seguinte questão: que fatores motivam as associações de pensamentos, as posturas éticas, os imaginários e as alegorias? Nossa hipótese era a de que esses fatores (quaisquer que fossem eles) assinalariam um fenômeno de vitalismo social, ou seja, um processo de envolvimento de indivíduos que não necessariamente interagem entre si, em uma circunstância amplexa de colaboração indireta (MAFFESOLI, 1994). Um vitalismo tátil, talvez, hesitante, cheio de subterfúgios, marcado pela narrativa de sucessivas derrotas históricas e mesmo pela narrativa de derrotas do presente em seu cotidiano; um vitalismo, porém, pleno, presente, ardoroso, fervoroso. Quaisquer que fossem os fatores desse vitalismo, eles configurariam um desejo-de-ser e demarcariam a Amazônia como ser social e coletivo, como espaço projetado ou produção onírica.

Concluimos, em primeiro lugar, que essa característica atua como forma de reencantamento de um pequeno mundo – “*s’esquisse sous nos yeux un monde reenchanté, accepté pour ce qu’il est*”, diz Maffesoli (1990), caracterizando a situação pós-moderna na qual as amarras de uma visão excessivamente racionalista do mundo começam a ceder e a permitir o desvelamento de dimensões do processo social escondidas pela modernidade.

Em segundo lugar, percebemos que o conjunto de enunciados e conceitos que compõem a prática de representação da identidade amazônica pela inteligência belenense do período estudado – uma espécie de *moderna tradição amazônica* – tem um caráter basicamente alegórico: mesmo sem consciência disso, a operação desses agentes sociais não “resgata” um passado, uma identidade, mas os recria como bricolagem coletiva, em função da dinâmica de fixação de determinados códigos e referências chaves, os quais indicam, para o grupo, a presença do passado e da identidade.

A proposição de atribuir-se e de inventar uma tradição pode ser vista como um desvelamento social. Não pode ser considerada a recuperação e a defesa de uma essência nem o resgate de tradições, na dominância de um paradigma fundamentalmente moderno, que não é capaz de conceber a identidade

senão como um processo essencialista, mas uma bricolagem coletiva, uma invenção ou uma imaginação cujos processos, dispersos no corpo social, podem ser chamados de intersubjetividade. Esta 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 pelo desejo de ser, pelo reencantamento socialmente idealizado não é a simples transposição dos elementos de um processo histórico para o campo da produção artística, mas uma espécie de processo de redução da realidade, uma temporalização, um projeto de “ser”.

2 - DELIMITAÇÃO DO CAMPO E DO OBJETO: UMA PROBLEMÁTICA BELENENSE

As escolhas do local e do tema justificam-se mutuamente: Belém, primeira etapa da colonização portuguesa na Amazônia e, portanto, o espaço mais tradicional da região, reúne a maior população urbana da área (2,6 milhões de habitantes) e o sistema mais expressivo de produção intelectual, científica, artística e jornalística, devendo ser apontado, ainda, seu papel de centro religioso. Com efeito, a cidade cumpriu, historicamente, o papel de centro intelectual da Amazônia portuguesa. Um espaço composto de instituições e cenas intelectuais nas quais se concentravam, se arquivavam e se reproduziam os saberes constituídos sobre a região. Apesar dessa importância, o 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” da Amazônia ao Brasil.

A transformação do espaço amazônico impôs mudanças profundas à cena intelectual belenense, levando a modificações estruturais na sua relação com o saber e exigindo-lhe elaborar 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 da identidade na experiência histórica e ambiental do homem amazônico. As respostas são, naturalmente, diversas e intuitivas. As matérias artísticas são respostas que se dão diaspórica, contraditória 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 os intelectuais de Belém não conformam nenhum “movimento”. Não há, entre eles, estruturas associativas importantes. Em suas plateias, é recente o processo de transformar a representação reificada da identidade amazônica, por eles elaborada, em uma representação social. Porém, 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 torná-la objeto de pesquisa sociológica.

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

A tematização da obra de arte como sentir coletivo engendra algumas discussões: de um lado, a referente ao embate entre o simbólico e o alegórico como um sucedâneo para a questão entre a identidade e a identificação; de outro, a interpretação do processo histórico contemporâneo da Amazônia, elaborada intersubjetivamente pela *intelligentsia* belenense como estratégia de contra-afirmação da soberania nacional brasileira sobre um território historicamente isolado do restante do país e, portanto, relativamente autônomo.

141

3 - DISCUSSÃO DOS REFERENCIAIS TEÓRICOS I: A ENCENAÇÃO DAS IDENTIDADES COMO PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO SOCIAL

A questão da encenação das identidades é atual. O mundo contemporâneo tem sido colocado, refletido e disputado em função de questões de identidade: gênero, cultura, etnia, religião e nação. Tanto o debate político como a crítica cultural têm sido, crescentemente, alimentados por essa noção. De modo geral, podem-se identificar três posturas de acordo com as quais as pessoas têm se posicionado em relação ao fenômeno. Em primeiro lugar, a tendência ontologizante ou diferencialista, pela qual cada identidade seria vista como um feixe autárquico de diferenças, radicadas em um grupo ou em uma comunidade. Em segundo lugar, uma visão não essencialista, segundo a qual as identidades são vistas em termos relacionais (relativistas) ou construtivistas (geradas socialmente e, portanto, jamais naturais). Em terceiro lugar, a ideia das “identidades múltiplas”, pela qual cada indivíduo pertenceria a esferas concêntricas de identidade, como família, religião, opção sexual, trabalho, nação (ROUANET, 1999) – esta tese 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 do país – aquela fundada sobre o preceito de que a sociedade brasileira constitui 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, procura reforçar a tese de harmonia social espontânea, o país, na vida cotidiana, se mostra pleno de fissuras sociais, que a desmentem:

Uma das dinâmicas presente nessa realidade é o movimento de colonialismo interno do centro industrial desenvolvido sobre as “margens” do território brasileiro, entre elas 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, o Brasil pode ser visto como um espaço dilacerado e incoerente, mas rigorosamente normalizado por um ímpeto centralista.

Em plano mais amplo, ao abordarmos o tema das identidades amazônicas, procuramos dialogar com as margens de conflito, inerentes e ao mesmo tempo potenciais, observando como a obra de arte, considerada aqui produto de uma intersubjetividade, apresenta reflexões, indagações e respostas para questões que, mediadas pelo poder político e pela comunicação de massas, não se apresentam, jamais, claramente.

142

Na intersubjetividade equivale a um “estado das coisas”, ou a 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 poderia ser assim enunciado: diante da pressão da fronteira institui-se a dimensão mítica do espaço – ressimbolizam-se o espaço e a história, constituem-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 tende a ser regido por 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 para seus mitos fundadores. Esse processo evidenciaria a identidade como, mais apropriadamente, um processo de *identificação*.

4 - DISCUSSÃO DOS REFERENCIAIS TEÓRICOS II: A IDENTIFICAÇÃO SOCIAL

O termo identificação se constitui na expressão de uma oposição conceitual à noção de identidade. Enquanto uma identidade pressuporia uma coerência profunda entre a projeção de um ser e a *essência* deste ser, formando assim uma ordem simbólica, uma identificação teria a consciência de sua temporalidade, ou melhor, ela se reconhecera como projeção, inscrevendo-se em uma ordem alegórica das representações.

A noção de identificação, codificada ou não por meio desse termo, está presente em diversos autores que observam o processo de transformação social característico da contemporaneidade. Em sua essência, a contemporaneidade seria marcada pela superação de um espírito moderno – evidenciado, sobretudo, por um projeto autonomista para o homem e para a sociedade –, em favor de uma “física” social multipolarizada, na qual 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 como conjunto de conhecimentos, como estratégia de interpretação do processo da modernidade.

É necessário observar que o conceito de identidade não se firma no campo antropológico, como pode parecer, mas no sociológico, pois a prática etnográfica opera em busca de valores relativos a um determinado corpo social, sabendo, por princípio, que nenhuma cultura é autocontida, enquanto 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 e procura, assim, interpretá-la como uma força conjuntiva, centrípeta 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, de temporalidade e de 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” (SOUZA SANTOS, 1993, p. 31).

Assim, as identificações – étnicas, culturais, políticas, “totais” etc. – poderiam ser vistas como semificações (ficções curtidas sobre uma prática social) compreensíveis, como configurações hermenêuticas pelas quais os atores sociais delimitam sua subjetividade e, assim, constituem a capacidade de defender seus interesses e, eventualmente, um território que julgam ser ameaçado por outrem. De acordo com Souza Santos, “quem pergunta por sua identidade questiona [...] referências hegemônicas” (1993, p. 31). É, pois, “crucial conhecer quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem, com que propósitos e com que resultados” (1993, p. 32).

Em outras palavras, é somente nas razões de quem pretende a identidade que se pode vê-la. Nas razões, nas configurações hermenêuticas, nas práticas discursivas, mas não no ser ele-mesmo. Especificamente, na projeção do ser.

É necessário considerar, portanto, que todo fenômeno de identidade é, como projeção, necessariamente, um fenômeno político. Não há identidade que se afirme não politicamente, pois a necessidade de enunciar o próprio, de afirmar o próprio se dá como uma necessidade política de dizer, por meio dessa assertiva, o não-outro. Dessa maneira, ao se dizer 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 nenhum dos fenômenos contemporâneos de identificação, sem considerá-los uma postura temporária e histriônica em face de 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 elas se assentam, com o qual dialogam ou disputam? Podemos, ainda, especificar essa questão: quem, na Amazônia do momento estudado, pergunta por sua identidade? 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 em uma 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 começaram a surgir na década de 1960 e se afirmaram positivamente a partir da 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, produziu o impulso produtivista denominado “milagre brasileiro”. Na ordem internacional, a crise energética e a conformação política do neoliberalismo constituíram um cenário impulsor da globalização e, por consequência, dos fenômenos contraditórios das regionalizações e comunitarizações a ela associados.

A *moderna tradição amazônica*, ou seja, o tipo ideal com que a *intelligentsia* belenense das últimas décadas do século XX representava e figurava a Amazônia, pode ser compreendida como um fenômeno de vitalismo social e como um tecido intersubjetivo de negociação de sentidos. Ela surge nesse cenário de avanço de fronteiras como processo intelectual de referenciação de uma pretensa identidade amazônica. A *moderna tradição amazônica* constitui uma representação social coerente e disseminada, hoje, pelo espaço amazônico, mas, antes, conformou uma representação reificada; pode-se ver como, progressivamente, ela foi ganhando espaço na mídia, sendo também incorporada pelo discurso político, e como, dessa maneira, vai se tornando assimilável por uma vasta parcela do conjunto social local.

Esse processo pode ser compreendido como uma *tipificação*, ou seja, como uma sedimentação, na consciência social, de determinadas expectativas, de visões de mundo e de sínteses de conceitos. Em outros termos, como a fixação de

uma consciência coletiva. No caso, a consciência de uma indagação coletiva pela identidade que, nas entrelinhas, dissimulava um questionamento político sobre a legitimidade da identidade alheia – dos portadores da identidade que avançava, então, sobre as fronteiras da identidade indagadora.

5 - SÍNTESE DOS RESULTADOS I: O PAPEL DINÂMICO DA INTELLIGENTIA BELENENSE

Indagar sobre as pessoas por trás da *moderna tradição amazônica* ajuda a compreendê-la. Isso se deve ao fato de haver uma dimensão geracional na produção da identidade social estudada. A sedimentação da “identidade” amazônica, expressa por meio da representação do espaço amazônico, se dá como um pacto geracional de resgate de mitos de origem contra a punção da fronteira em curso. Essa geração de artistas e intelectuais, embora sem grande consciência disso, parece ter estabelecido um acordo relacional que nomeia o *próprio* em face do avanço do *outro*.

Karl Mannheim (1968), ao dar-se conta de que o mundo contemporâneo é marcado por uma crescente acessibilidade ao conhecimento, procurou ultrapassar a 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. Com base nessa ideia, elaborou o conceito de *intelligentsia*, “grupo social cuja tarefa específica consiste em dotar uma dada sociedade de uma interpretação do mundo” (MANNHEIM, 1968, p. 38).

Ao adotarmos 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 do múltiplo posicionamento social do intelectual, uma forte tendência à alegorização e à construção de anáforas como lugares sociais de fala.

Ao compreendermos a camada intelectual amazônica como agente de uma dada interpretação conjuntural do mundo, podemos 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 deles como agentes da identificação? Porém, que identificação seria essa, uma vez que o mundo contemporâneo parece exigir a superação de uma certa visão naturalista da identidade?

O objetivo principal desse conjunto de questões é possibilitar 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 pela tensão entre *espaço e lugar de identidade*. *Espaço* significa 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 a outra, a dinâmica das relações decorrentes da concentração midiática etc.); *lugar de identidade* denota o mito fronteiriço 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.

6 - SÍNTESE DOS RESULTADOS II: A TIPIFICAÇÃO COMO PROCESSO DE CONFORMAÇÃO DO SUJEITO COLETIVO

Em nossa investigação, percebemos a natureza alegórica da identidade amazônica reificada pela *intelligentsia* belenense. De acordo com essa percepção, constituímos a 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 que a dicotomia *alegoria/símbolo* se reproduza na dinâmica *identificação/identidade* e que ambas sejam entendidas como modos de percepção da realidade, uma vez que incidem em formas de articulação da experiência social.

Descrevemos os elementos desse caráter alegórico por meio de uma *redução* do vínculo intersubjetivo. Assim, não constitui objeto de nossa investigação o Sujeito tal qual ele é, ou seja, o Sujeito-em-si, substância irreconhecível entre todas as outras. 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.

Descrevemos a observação, pois, de um Sujeito-para-si, um indivíduo que, provisoriamente, por meio de seus atos sociais de significação e de 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.

Para empreender essa abordagem, foi necessário descrever a linha que esses indivíduos que se transmutam em sujeitos percorreram ao se movimentar no tempo e no espaço. Ou, antes, indagar como um Sujeito constitui-se – e institui-se – temporal e espacialmente, sendo complementares essas dimensões. Dir-se-á que tal semiografia descreverá uma dêixis, ou seja, as coordenadas espaço-temporais implicadas no ato de enunciação. Como nenhuma dêixis surge espontaneamente (sua instância histórica evidencia-se por meio da intertextualidade e da dialogia presente em todo texto), pode-se conceber a dêixis como uma formação cênica de diversas profundidades – ou

melhor, como um palco no qual se entreveem 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 dêixis uma formação cênica palimpséstica, o *mis-en-abîme* que é a realidade cultural. Naturalmente, o auto encenado tem um cenário “de frente”, inicial, que gera uma ilusão de permanência, responsável pela transformação de toda a formação discursiva em movimento; no entanto, o observador atento perceberá ou intuirá as camadas posteriores do conjunto cênico. Assim, pode-se dizer que uma formação discursiva tem 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 o 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 tem uma cenografia composta em diferentes níveis de profundidade e que esses variados níveis desvelam não só ideais enunciativos, mas também práticas cotidianas, visões de mundo, códigos de regência simbólica, contextos e *províncias de sentido*.

Enfim, pode-se concluir que o 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 e, por vezes, opostas entre si – o que não deixa de ser uma composição dramática da cena social –, enunciam concomitantemente uma mesma dêixis.

7 - SÍNTESE DOS RESULTADOS III: A MODERNA TRADIÇÃO AMAZÔNICA COMO UM VITALISMO ESTÉTICO

É curioso observar que é por meio da arte, e não por outro caminho, que está sendo enunciada, mais contundentemente, a Amazônia contemporânea. É assim que se expressa o vitalismo social da Amazônia atual. E por que a arte? Talvez porque a estética, como observa Maffesoli (1990), esteja bem no limite da operação de reencantamento, na medida em que ela preenche os espaços habitualmente considerados secundários do relacionamento social e agrega dimensões apenas aparentemente secundárias desse processo, manipulando as dinâmicas sociais da emoção, das aparências, da frivolidade etc. Maffesoli (1990) compreende a estética como algo muito maior que o sentimento do belo ou o espaço excessivamente delimitado daquilo que é considerado 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.

O hedonismo está sempre presente na vida 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 pelo vínculo social subjetivo: a forma de vitalismo que é o hedonismo subterrâneo de todo corpo social.

Maffesoli chama esse processo de *ética da estética*. Para ele, a estética não se confina nem à ideia do belo e 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 (BOLLE DE BAL, 1992, p. 169). Ao fazê-lo, constitui a possibilidade de, em termos metodológicos, ante uma sociologia analítica e atomizante, propor uma sociologia compreensiva, hermenêutica e intuitiva. Ou melhor, de 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.

Poderíamos falar, assim, não só de vitalismo social, mas também de hedonismo social. Ou, ainda, de sensualismo coletivo. De toda forma, de um *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 que exalta o vínculo, o pacto geracional; ou seja, plena de uma ética caracterizada pelo consenso, 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 invenção 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 BIBLIOGRÁFICAS

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

LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil*. São Paulo: Revan, 1999.

MAFFESOLI, Michel. *Aux creux des apparences: pour une éthique de l'esthétique*. Paris: Plon, 1990.

_____. La raison interne. *Sociétés*, Bruxelles: de Boeck, n. 34, p. 127-143, 1994.

MANNHEIM, Karl. *Sociologia do conhecimento*. São Paulo: Res, 1968 [1956]. v. 1.

MOSCOVICI, Serge. *La psychanalyse, son image et son public*. Paris: PUF, 1961.

ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio. In: VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Tempo Social*, São Paulo: USP, v. 5, n. 1-2, p. 31-52, 1993.

SCHUTZ, Alfred. *Collected papers*. Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

_____ ; LUCKAMM, Alfred. *The structures of the life-world*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.