

Entre fronteiras: Identidades e culturas na modernidade

Carmem Izabel Rodrigues¹
Josefa Salete Barbosa Cavalcanti²

Resumo

O artigo trata da questão das identidades e culturas na modernidade, com base no pressuposto de que as clássicas oposições consagradas nas ciências sociais não conseguem dar conta das complexas dinâmicas socioculturais que movem o mundo atual. Múltiplas formas de identificação dos sujeitos dissolvem as fronteiras entre o urbano e o rural, o global e o local, conformando identidades que podem estar dentro ou fora, ou ainda, nas formas e nos espaços intersticiais da modernidade contemporânea.

Palavras-chave: identidades, culturas, modernidades.

Abstract

This article deals with the question of identities and cultures in modernity, based on the undertake that the classic oppositions

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Antropologia) da UFPA.

² Professora do PPGA/UFPE.

taken for granted in social sciences are not able to account for complex socio-cultural dynamics that moves the present world. Multiple forms of identifications of the subjects are dissolving the boundaries between the urban and the rural, the global and the local, shaping identities that can be in and out or whatever/at least in the interstitial forms and spaces of contemporary modernity.

Keywords: identities, cultures, modernities.

As impurezas do real e as impurezas da teoria

O antropólogo social contemporâneo está plenamente ciente de que sabe muito menos do que Frazer imaginava saber com certeza. Talvez essa seja a questão. (Leach 1974:8)

A modernidade se define em relação a diversos outros: primitivos (tribos indígenas, sociedades de subsistência), tradicionais (camponeses, sociedades rurais), irracionais (animais, mulheres, não-ocidentais), atrasados ou subdesenvolvidos (mundo colonial, neo-colonial)... As fronteiras com esses outros têm sido policiadas e reproduzidas pelas modernas disciplinas acadêmicas institucionalizadas no centro, na segunda metade do século XIX. (Pratt 1999a: 45)

Nos dias atuais, duas tarefas principais estimulam e ao mesmo tempo assustam os analistas sociais: como entender e explicar o mundo em que vivemos e como contribuir para que a produção de um conhecimento possível – sempre parcial e limitado – possa ser útil aos diversos segmentos da sociedade, principalmente àqueles que escolhemos, enquanto cientistas sociais, como sujeitos da interlocução cultural? Se existe uma certeza que nos atinge a todos, todavia, é a de que não conseguimos dominar o mundo pelo conhecimento ou pelo que acreditamos ser o conhecimento dos processos econômicos, sociais e culturais que têm lugar nos mais distantes – ou próximos – lugares do mundo atual. Aliás, sabemos como cientistas sociais que toda certeza absoluta é perigosa, e

que os paradigmas construídos para servir de quadro de referência para nossas explicações nunca se fecham.

Quais os paradigmas disponíveis hoje, nas ciências sociais, para analisar o contemporâneo? Que ferramentas teóricas, conceitos heurísticos e metáforas apropriadas poderiam ser utilizados para dar conta das múltiplas interações sociais produzidas ao longo do grande processo de expansão do mundo conhecido, a que chamamos globalização? (Robertson 1999). Como dar conta, por exemplo, dos diversos processos étnicos que, vistos por muitos analistas como consequência indesejada da expansão ocidental sobre o resto do mundo, continuam a se manifestar em diferentes lugares do planeta?

Como entender as relações entre identidade, etnicidade e cultura no contexto urbano, no mundo em que vivemos? Seria a etnicidade um fenômeno essencialmente contemporâneo, produto da modernidade e do processo de globalização ou mundialização do Ocidente? Quais as ferramentas disponíveis para analisar os processos de construção das identidades no mundo atual, sejam as identidades forjadas no confronto direto do Ocidente com o ‘resto do mundo’, isto é, aquelas produzidas dentro do contexto colonial, sejam identidades internas ao mundo europeu, algumas silenciadas durante séculos, por diversas formas de persuasão, e ressignificadas, após despertadas do inquieto sono secular em que pareciam dormir? Como equacionar – sem dissolver a complexidade do real – as crises da modernidade ou pós-modernidade (ou como quer que se queira chamar o contemporâneo) que afetam e são afetadas ao mesmo tempo por processos econômicos, culturais e políticos rotulados de transnacionais? Qual o papel das ciências sociais no processo de “auto-reflexividade da modernidade” (Giddens 1991) e no desvendamento de suas principais questões?

As respostas a essas questões têm algo em comum: uma posição epistemológica que exige ou não sobrevive sem a interdisciplinaridade dos campos de conhecimento e a interação dialética entre os sujeitos envolvidos no processo de conhecimento: autores-atores sociais, observadores-observados (Stocking 1983), antropólogos-nativos (Geertz 1997). E mesmo admitindo que as teorias sociais não conseguem estabelecer categorias ‘puras’, e nem podem pretender isso, posto que o ‘real’ – ou o que esse termo pretenda ou consiga hoje recobrir – está repleto de impurezas, muitos de nossos cientistas resistem aos riscos dos ecletismos

e ambiguidades teóricas, assim como ao uso de metáforas para exprimir realidades cada vez mais separadas de uma referência concreta.

De fato, metáforas são boas para expressar sentidos polissêmicos acerca de fenômenos extremamente complexos de que os conceitos científicos não dão conta. Metáforas de movimento e marginalidade, como as que falam das culturas como ‘fluxos’ (Hannerz 1997; Appadurai 1996), contrapõem-se a metáforas sedentárias de enraizamento, pertencimento e exclusividade (Bhabha 1998; Featherstone 1996). Conceitos ambíguos como “fronteiras, limites, culturas híbridas”, que revelam a extrema plasticidade e fluidez de alguns processos de interação que recortam a realidade, talvez consigam expressar de um modo bastante original a indeterminação, a ambiguidade e a permeabilidade dos sentidos produzidos em um campo de interações culturais fragmentadas.

Hannerz (1997) reconhece que conceitos como ‘fluxos, fronteiras, híbridos’, usados como palavras-chave de uma antropologia ‘transnacional’, são noções “provisórias, metafóricas, imprecisas ou ambíguas”, e afirma que “quando se brinca intelectualmente com uma metáfora é preciso saber onde parar”. Entretanto, o uso, mesmo que provisório, dessas palavras ‘indomadas’ pode nos auxiliar a chegar aos conceitos ‘domesticados’ que nos permitam refletir melhor acerca dos processos sociais presentes no mundo atual, num contexto de globalização (p. 10-14). Ao analisar o lugar da globalização na história das ideias antropológicas, Hannerz faz uma breve revisão dos conceitos que balizaram os paradigmas desenvolvidos pela antropologia, ao longo do século XX, para explicar os fenômenos e processos culturais contemporâneos que os diversos autores chamam de ‘interações transculturais’ ou globais (Appadurai 1996), ‘fluxos culturais’ (Hannerz 1997; Appadurai 1996), ‘relações fronteiriças’ ou entre fronteiras étnicas (Barth 2000), ‘zonas de ‘contato’ e de ‘transculturação’ (Ortiz 1973; Pratt 1999b), ‘culturas híbridas’ e ‘hibridação cultural’ (Canclini 1997).

Segundo Hannerz, as interconexões culturais sempre existiram, pelo menos desde os antigos gregos até os dias atuais, mas quase não foram estudadas, posto que as culturas eram pensadas como fixas e isoladas. A questão mais importante para os analistas seria então a de delimitar ‘culturas claramente limitadas, isoladas e definidas no tempo e no

espaço, enquanto questões de mistura cultural, de circulação e contato cultural ficavam em segundo plano³.

Mesmo para os antropólogos que privilegiaram os estudos de aculturação nos anos 1950, a preocupação em definir ‘isolados culturais’ deixou clara a dificuldade dos autores em tratar teoricamente as complexas interações entre o social e o cultural, reificando esses dois níveis da realidade através da equação “uma sociedade :: uma cultura” (Barth 2000).

A mudança global não é um processo uniforme, afeta mais alguns povos que outros e pode ter diferentes consequências para as pessoas em diferentes cenários. Talvez sequer possamos afirmar com segurança que se trata de uma mudança global, na medida em que os diversos sentidos e direções desses processos produzem fluxos e contrafluxos que competem entre si, em condições desiguais de hierarquia e poder de determinação (Appadurai 1996; Hannerz 1997). Assim, devemos pensar as culturas na contemporaneidade como estando interconectadas, interligadas, em ‘redes’ (Agier 1998; Castells 2001). Ou, usando a metáfora de Hannerz, podemos pensá-las como fluxos; como “rios caudalosos ou estreitos riachos, correntezas isoladas ou confluências de redemoinhos”, sempre em movimento, cujos limites não são uniformes e fixos, nem estão dados *a priori*, mas sugerem descontinuidade, ao mesmo tempo em que permitem contatos e interações (1997:12).

Robertson (1999) dedicou-se ao estudo da globalização – e da modernidade – no campo da sociologia da religião, enfatizando também a produção de identidades coletivas em condições de globalização acelerada⁴. O enfrentamento desse ‘campo global’ de estudos apontou a difi-

³ Os fluxos culturais que se tornaram recorrentes em fins do século XX replicam, de fato, processos analisados desde fins do século XIX e ao longo do século XX, denominados de “difusão cultural, aculturação, sincretismo, mestiçagem, mescla cultural [de modo que] a discussão sobre sistemas culturais [e processos de aculturação] que na década de 50 transformou os limites de grupos em limites de culturas pode estar acontecendo de novo agora.” (Hannerz 1997:12-6)

⁴ Partindo de um contexto weberiano das ideias e questões acerca da relação entre o fenômeno religioso e a modernidade, no qual a religião se tornou “um modo categórico para a organização das sociedades nacionais e das relações entre elas” e tomando a religião como “fonte de expressão de questões da modernidade”, o autor interessou-se especialmente pelas relações de complementaridade entre globalização e religião e entre globalização e construção de identidades, especialmente no contexto do fundamentalismo religioso (Robertson 1999:16,23).

culdade do uso de conceitos disciplinares tradicionais e exigiu um enfoque interdisciplinar, levando o autor a uma ‘sociologia cultural’ (idem: 19). Destacando o papel central das ciências sociais para enfrentar as questões propostas, que envolvem problemas de ordem teórica e prática, assim como consequências políticas e éticas, o autor chamou a atenção para a ‘virada cultural’ das ciências sociais nos anos sessenta do século XX. Criticando Giddens por “não levar as questões culturais a sério”, Robertson afirma que não é plausível

a ideia de que alguém possa interpretar sensivelmente o mundo contemporâneo sem abordar questões surgidas do debate contemporâneo sobre política cultural, capital cultural, diferença cultural, homogeneidade e heterogeneidade culturais, etnicidade, nacionalismo, raça, gênero e assim por diante... (1999:19).

Considerando que “o declínio do interesse sociológico pela cultura depois do período clássico da sociologia [ou seja, após 1920] precisa de tanta atenção quanto o seu crescente interesse”, o autor enfatiza a necessidade da interdisciplinaridade entre sociologia, antropologia e ciência política para enfrentar a questão da globalização (1999:55).

Ideias de descentramento, deslocamento e fragmentação do mundo pós-colonial estão fundamentadas, de certo modo, nos movimentos de deslocamento, das ‘periferias’ para os ‘centros’, de grupos de intelectuais, sociólogos e críticos culturais que abriram um grande espaço para a literatura, a poesia e a teoria social chamada pós-colonial: mulheres e homens, negros, indianos, africanos, todos aqueles que sempre estiveram na periferia e que não tinham voz, e que, ao se deslocarem, transitando entre as margens e os centros, deslocaram também as concepções acerca das fronteiras historicamente construídas, colocaram em cheque as teorias e conceitos produzidos nos centros hegemônicos, colocaram a teoria social de cabeça para baixo.

Vários deslocamentos na teoria antropológica perturbaram a fixidez das categorias e as certezas que elas pretendiam garantir. Na metade do século XX, Evans-Pritchard, herdeiro da tradição inglesa que alicerçou a cientificidade da disciplina, rompeu com seu pressuposto de ciência natural, afirmando a relação inequívoca entre antropologia, história e a arte literária, e a posição do antropólogo como alguém que, vivendo

em outra sociedade, “aprende a falar sua língua, a pensar através de seus conceitos e a sentir através de seus valores” e, através da interpretação de suas “categorias conceituais e valores [os] traduz de uma cultura para outra” (1962:148 [1950]). Mas essa ‘tradução’ não é unívoca, pois é produto da interpretação através da qual o antropólogo estabelece um duplo diálogo: entre os dados etnográficos e a teoria antropológica, e entre a cultura do outro e a sua própria cultura. Como assegurar a ‘tradutibilidade’ das categorias nativas para garantir a validade do conhecimento? E como garantir a ‘pureza’ da tradução?

Uma década depois, Edmund Leach (1972 [1966]) produziu outro tipo de deslocamento, ao afirmar que toda teoria social, toda explicação deixa resíduos, que são como ruídos que podem produzir falhas em um processo de comunicação (e isso, percebe-se mesmo na obra de Malinowski que pretendia legitimar a antropologia como uma ciência racional e positiva). Entretanto, esses resíduos não inviabilizam a comunicação e não são *para se jogar fora*. Pelo contrário, podem ser fundamentais à compreensão da realidade que se quer alcançar, na medida do possível. No contexto atual, esses resíduos constituem justamente esse campo minado onde precisamos caminhar, tentando desdobrar uma série de perguntas, mais do que respostas, uma série de indagações e perplexidades acerca do mundo contemporâneo em que vivemos.

Um terceiro deslocamento, produzido pelo interpretativismo *geertziano*, pôs em questão o caráter objetivo de uma ciência explicativa, à procura de leis gerais, e destacou o caráter intersubjetivo do conhecimento antropológico que deveria se assumir como uma interpretação de interpretações, em busca do sentido (Geertz 1978). Estudos subsequentes, seguindo e, às vezes, contrapondo-se aos pressupostos interpretativos formulados por Geertz, jogaram por terra qualquer possibilidade de garantia de uma verdade absoluta sobre qualquer conhecimento produzido pela antropologia, ao questionar a autoridade do antropólogo na produção de um discurso tanto mais retórico quanto mais se pretenda científico⁵.

⁵ Ver Stocking (1992), sobre a etnografia de Malinowski; Geertz (1989) sobre a escrita etnográfica de Lévi-Strauss, Malinowski, Evans-Pritchard e Ruth Benedict. Ver também Caldeira (1988) e Clifford (1998) sobre a presença do autor no texto etnográfico.

Identidades e culturas na modernidade

A questão da identidade está na ordem do dia. A ênfase nas diferenças reais ou imaginárias, nas divisões que recortam a estrutura social trazem, em seu bojo, a busca por afirmação de identidades elaboradas cotidianamente por pessoas, grupos ou coletividades mais amplas, como argumenta Cavalcanti (1999) sobre a construção de identidades no campo da agricultura de exportação no Nordeste brasileiro. Nesse novo contexto de explosão das identidades, de processos de identificação e de formas de reivindicação, é especialmente no mundo urbano que explodem os conflitos étnicos, as afiliações são feitas e desfeitas, as desigualdades estão claramente expostas, visíveis e tangíveis, e os discursos favoráveis ou contrários à igualdade ou diferença se amplificam.

Isso não significa que as metrópoles estejam isoladas dos outros campos de interação, desde as pequenas cidades dentro de um mesmo país até os lugares mais distantes, nos quais e através dos quais as pessoas interagem com a cidade, como os espaços extraterritoriais e transnacionais. Muito pelo contrário, alguns analistas tendem a crer que o mundo atual está completamente conectado em todos os lugares e em todos os aspectos, está globalizado, e alguns estão convencidos de que esse processo é tanto inevitável quanto irreversível. Algumas teorias defendem a existência de contrafluxos que procuram resistir a esse processo hegemônico, funcionando como um ‘cabo de força’ que tenta equilibrar a situação ou pelo menos diminuir os efeitos dos graus de desigualdade presentes nesses novos contextos.

Uma das questões mais importantes na discussão da identidade é a questão acerca de “quem, por que, para quem e para que está reivindicando o direito à identidade”. Quais são os fatores, as diferenças subjetivas ou objetivas que os atores vão levar em conta ao construir esses limites ou fronteiras, para construir uma autodefinição ou autoatribuição de sua diferença? A questão que para Barth era ‘como os grupos étnicos conseguem manter os limites que os distinguem dos outros?’ é, hoje, segundo Pierucci (1999), ‘como e por que os grupos hoje produzem e reproduzem a diferença, qualquer diferença, *ad infinitum*, construindo, demarcando, aumentando os limites que os distinguem (ou pelos quais se distinguem) dos demais grupos?’.

Segundo Santos (1993), “quem pergunta sobre a identidade questiona suas estruturas hegemônicas”. As identidades são plurais, obceçadas pela diferença e pela hierarquia de distinções. Identidades culturais são identificações em curso. Assim, é de fundamental importância conhecer “quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem, com que propósitos e com que resultados” (p. 31-32). Interesses políticos, práticas sociais e ideologias racistas, étnicas ou universalistas, estão presentes nos processos de afirmação ou negação, autoafirmação das diferenças étnicas e/ou reivindicação de direitos políticos e sociais universais (Bauman 2001).

Essas considerações nos trazem a questão da politização da etnicidade (Tambiah 1997) e da identidade (Viegas 1994) ou de ‘guerras de identificação’ (Bauman 2001). Segundo este autor,

em vez de falar sobre identidades herdadas ou adquiridas, melhor seria, para ficarmos mais próximos da realidade de um mundo globalizado, falar de identificação, uma atividade incessante, sempre incompleta, infundável, e que não se fecha, na qual estamos todos engajados, por necessidade ou escolha. (:129).

Bauman sugere que o “crescimento espetacular do discurso da identidade” no mundo atual tem relação com o “desejo de reconhecimento” de grupos minoritários que detonam processos políticos em que exigem direitos humanos de justiça e igualdade – como o ‘direito a uma identidade separada’ – e direitos ‘políticos’ que implicam a “construção, negociação e afirmação da identidade” (2001:121,129).

A contribuição de Barth (2000) na discussão dos processos de afirmação e/ou manutenção da identidade é bem conhecida. Seu conceito de grupo étnico leva em consideração o constante movimento de construção de ‘fronteiras’ ou ‘limites’ organizacionais, culturais e políticos a partir dos quais os grupos distinguem-se uns dos outros. Em grupos aparentemente isolados, seria possível delinear de forma relativamente simples os atributos utilizados para definir um grupo étnico. Entretanto, Barth já observava, na década de 1960, que não existem *isolados naturais* e que as zonas limítrofes são áreas de contato e interação ou ‘zonas de fronteiras’ (Hannerz 1997:16). A ideia de que a fronteira étnica é “portátil [isto é] livre dos constrangimentos territoriais” (Lask, na introdução a

Barth 2000:21) mudou a ênfase das culturas de grupos fechados e isolados para a análise das ‘zonas fronteiriças’ ou ‘zonas de contato’ (Pratt 1999), não mais vistas como limites entre culturas e grupos, mas como ‘espaços intermediários, intersticiais’, compartilhados e negociados, – de ‘entrelugares’ de produção de identidades e diferenças (Bhabha 1998), espaços de circulação das ‘culturas híbridas’ (Canclini 1997), dando lugar ao aparecimento de ‘culturas nômades’, culturas migrantes, influenciando decisivamente as políticas identitárias e os debates atuais sobre o multiculturalismo.

Diversas pesquisas e relatos acerca dessa ‘zona de fronteira’ foram produzidos nas duas últimas décadas no campo das ciências culturais e dos estudos sociais⁶. Esses estudos analisam as interações locais, nacionais e transnacionais que se produzem em espaços de fronteiras políticas, propriamente falando, ou de fronteiras étnicas ou culturais, nas quais as diferenças étnicas, culturais, linguísticas podem ser usadas como formas de exclusão ou de não aceitação⁷. Mas é também nesses ‘espaços intersticiais’ que a questão da *agency* pode ser colocada e acionada pelos grupos excluídos, no sentido de contrafluxo à corrente dominante ou hegemônica de relações e representações (Hannerz 1997). Segundo o autor, para sobreviver nessas inseguras ‘zonas intersticiais’, e mesmo para nelas prosperar, é necessária certa “agilidade” e “criatividade”, o que implica na “organização dos recursos disponíveis” em “combinações inovadoras” e “deslocamentos situacionais” (:22)⁸.

⁶ Segundo Appadurai (1997:36), a produção de translocalidades é cada vez mais real no mundo pós-moderno, incluindo as “zonas de fronteiras, zonas turísticas, zonas de livre-comércio, campos de refugiados, albergues de imigrantes, bairros de exilados e trabalhadores imigrantes”, além de “muitas cidades que também estão se tornando translocalidades”.

⁷ Ver, entre outros, Alvarez Jr. (1995); Canclini (1997) e Rosaldo (1988).

⁸ A questão da *agency* é também referida por Matory Jr. (1999) acerca da construção de “identidades transatlânticas” como as identidades Yorubá e Jeje, e por Agier (2001) acerca da construção da identidade negra entre os participantes do Bloco Ilê Aiyê. Baseando-se em diversos trabalhos recentes que apontam a existência de “comunidades culturais, econômicas, políticas e sociais que transcendem, transbordam e atravessam as fronteiras de múltiplas nações”, Matory Jr. dedica-se à “reteorização da diáspora africana” e dos conceitos de nação e transnacionalismo, a partir

Tal problemática é discutida por Agier acerca das identidades étnicas e culturais construídas por grupos sociais que, na tentativa de afirmar suas especificidades e estabelecer fronteiras étnicas claramente delimitadas, reproduzem no contexto da modernidade ‘retóricas identitárias’ ou ‘declarações de identidade’ através de processos recorrentes de “inovações, invenções e mestiçagens” (2001:11).

Analisando a relação entre identidade e cultura no contexto contemporâneo, Agier parte da questão identitária de uma perspectiva antropológica, na qual a mundialização dos processos culturais contemporâneos deslocou “as fronteiras territoriais locais e a relação entre lugares e identidades” e dissociou “lugares e culturas”, [de modo que] os sentimentos de perda de identidade são compensados pela criação de novas retóricas identitárias⁹. Criticando a noção de identidade como “abrigo virtual” (Lévi-Strauss 1977), o autor afirma que se existem razões para a identidade “é preciso procurá-las nos limites, nas fronteiras, nos contatos” e, como Barth enfatizou, na alteridade, posto que a identidade é um conceito mais proveitoso se analisado de modo “contextual, relacional, construtivista e situacional” (Agier 2001:9)¹⁰. Nessa abordagem contextual, não existe definição de identidade em si mesma. Os processos identitários não existem fora do contexto, são sempre relativos a algo específico que está em jogo, como o acesso à terra, ao mercado de trabalho ou a determinados privilégios (Barth 2000).

A maioria dos estudos citados defende uma posição crítica em relação às essencializações e reificações que definiam a identidade como algo fixo, imutável, primordial e predeterminado. Vista agora como um “modo de ação e de representação” (Cohen, apud Guibernau e Rex 1997:4) ou como um “caldeirão de enunciados ou de declaração de

das noções de comunidades imaginadas (Anderson, 1989) e transnacionalismo e globalização (Appadurai 1996; Hannerz 1997).

⁹ Agier (2001:7) destaca a importância, para se realizar a “crítica da identidade cultural”, de considerar os ‘lugares’ social e intelectual do antropólogo que lhes permitam realizar uma investigação ‘negociada’ no campo, utilizando-se de “ferramentas teóricas atualizadas para dar conta da relação contemporânea entre identidade e cultura”.

¹⁰ No Brasil, os estudos pioneiros de Cardoso de Oliveira (1972, 1976) sobre processos de identificação étnica já salientavam, seguindo Barth, o caráter contrastivo, processual e relacional da identidade.

identidades” (Agier 2001:10), a identidade é “múltipla, inacabada, instável”, sempre em construção, criação ou inovação. Entretanto, ao mesmo tempo em que as ciências sociais desconstruem uma visão “primordialista e essencialista” da identidade, os grupos a reconstruem de modo “absoluto, autêntico e atemporal” (2001:10)¹¹.

No mundo contemporâneo as identidades – representações do sujeito ou do grupo social ao qual se julga pertencer – são múltiplas e flexíveis, construindo-se no jogo político da diferença. É nesse contexto que emergem, nos mais diversos lugares do mundo, movimentos étnicos, Raciais, regionais, religiosos, que reconstruem identidades pretensamente originárias e enraizadas no tempo, representadas como homogêneas e localizadas em um território definido. É nesse contexto que devemos pensar as identidades (étnicas, culturais, sociais, religiosas), que podem estar ‘dentro’ ou ‘fora’, ou ainda nos ‘interstícios’ dos limites culturais e fronteiras políticas, assim como as ‘retóricas identitárias’ produzidas pelos grupos.

Esse processo de criação de ‘novas’ identidades ou de reformulação de identidades que estavam adormecidas está presente também na etnologia brasileira contemporânea, especialmente entre índios da Amazônia e do Nordeste brasileiro. Diversos rótulos foram utilizados para falar desse processo – etnogênese, novos movimentos de territorialização, emergência de novas identidades, reinvenção da etnia – através dos quais ‘índios emergentes, índios misturados, caboclos descendentes de índios’ reapropriam-se de elementos culturais já esquecidos e signos

¹¹ Agier lembra a invenção de uma identidade negra e africana pelo bloco carnavalesco Ilê Aiyê na Bahia, quando os participantes desse grupo reconstituíram as ‘origens africanas’ de sua identidade negra, recriando uma ‘tradição’, apoiados por líderes religiosos, intelectuais e – inclusive – pesquisadores (2001:13-7). Entre outros exemplos de ‘novas narrativas identitárias’, destacamos: a construção de uma identidade cultural entre habitantes negros de uma cidade do litoral colombiano, que procuram reproduzir, a partir das práticas carnavalescas, fragmentos da cultural regional que eles unificam e transformam em elementos-suporte de identidade no contexto urbano (Agier 2001:24-7); a construção das identidades Iorubá e Jeje, como resultados recentes de um processo de invenção produzido através dos contatos entre os ‘retornados à África’ e os espaços territoriais e culturais localizados entre a África e as Américas, no período da modernidade (Matory Jr. 1999); os discursos identitários de populações negras hoje residentes na Inglaterra, acerca de sua origem histórica (Gilroy 2001).

diacríticos antes desvalorizados para falar de si próprios como ‘etnias autênticas’ e exigir maior participação na cena política¹².

Posto que as sociedades contemporâneas estão sempre abertas às influências culturais, as culturas locais articulam-se em um amplo circuito de trocas culturais, de que emergem identidades múltiplas e multifacetadas, fabricadas incessantemente através de processos de criação, inovação ou invenção, de modo que o ‘retorno à etnia’ atualiza – de fato – a hibridez dos ‘processos culturais contemporâneos’ (2001:7). Como afirma Agier:

híbrida ou mestiça, a cultura encontra-se dominada, mais do que nunca, pela problemática da identidade [...]. A identidade cultural tornou-se um lugar comum das novas formas do político, fonte de mobilização popular em zonas rurais e urbanas [e especialmente] os meios urbanos podem ser fatores de encadeamento ou reforço dos processos identitários. A cidade multiplica os encontros de indivíduos que trazem consigo seus pertencimentos étnicos, suas origens regionais ou suas redes de relações familiares ou extrafamiliares [e é o lugar onde nascem] novas etnicidades, para as quais o espetáculo da diferença cultural se torna não somente um objeto identitário, mas também um recurso político e econômico para indivíduos e redes à procura de um lugar na modernidade. (2001:7-9, 21-2).

Metáforas modernas e pós-modernas da cidade, construídas nos séculos XIX e XX (para não recuarmos mais), são bastante elucidativas do medo e do fascínio que esta exerce sobre todos. A cidade, esse amon-

¹² Oliveira Filho (1998), Grünewald (1994); Fialho (2006) e Barreto (2000), entre outros, dedicaram-se à análise da etnicidade indígena de uma perspectiva política, a da construção de ‘novas’ identidades indígenas surgidas no Nordeste nas últimas décadas, através das quais novos – ou renovados – atores políticos e sociais reivindicam o direito à ‘distintividade cultural’ (Oliveira Filho 1998:48), à posse de um território pretensamente original e, enfim, a uma história e destino próprios, de cujas decisões desejam participar. Na ausência de dados ‘objetivos’ para a afirmação da identidade, como documentos que comprovem a posse ancestral da terra ou a continuidade ‘histórica’ com seus ancestrais, e mesmo na ausência de ‘sinais diacríticos’ e traços culturais ‘índigenas’, os índios do Nordeste afirmam sua identidade através de processos de autoidentificação, e reivindicam o direito de serem reconhecidos como tais.

toado de bairros que se cortam, se recortam, se atravessam e que também marcam – como as nações – formas territoriais de identidade e de afirmação das diferenças, é o ‘locus’ principal dos processos de etnicidade, de reivindicações de identidade. Ao mesmo tempo, a metrópole pode não se limitar ao espaço local, territorial ou mesmo nacional de um país, podendo ser também um espaço extraterritorial, transnacional, espaço de cosmopolitismo e desenraizamento, lugar por excelência do ‘cidadão do mundo’ (Appadurai 1997).

O conceito de sociabilidade como forma lúdica, igualitária e afetiva de associação (Simmel 1983) é um conceito extremamente útil para entender, no contexto da cidade, as redes de relações estabelecidas pelos migrantes assim como os processos de construção das identidades em espaço urbano, com base na localidade do bairro. A presença cotidiana do sujeito migrante na cena urbana, de suas falas e modos de representação, nos leva à questão das identidades constituídas na relação com a cidade e seus habitantes.

Estudos que enfatizam as relações entre cultura e identidade, lugar e território, apontam a constante circulação de migrantes entre seus lugares de origem e os grandes centros urbanos, demonstrando que, para esses sujeitos, os mundos rural e urbano não são mundos separados, mas sim totalmente articulados e mutuamente dependentes. A presença de migrantes na cidade é um fato dominante no mundo contemporâneo. A cidade representa o desejo, o destino, o devir dos migrantes rurais que

atravessam a cidade em muitas direções e instalam, precisamente nos cruzamentos, suas barracas barrocas de doces regionais e rádios de contrabando, ervas medicinais e videocassetes. Como estudar os ardis com que a cidade tenta conciliar tudo que chega e prolifera e com que tenta conter a desordem: a barganha do provincial com o transnacional, os engarrafamentos de carros diante das manifestações de protesto [ou diante de uma procissão], a expansão do consumo diante das demandas dos desempregados [...]? (Canclini 1997:20)

Como analisado por Rodrigues (2006), na Amazônia brasileira, diversos estudos comprovam a intensa circulação de migrantes entre os lugares de origem e de destino, especialmente por ocasião das grandes festas dos santos padroeiros de suas cidades de origem, quando partici-

pam ativamente desses eventos¹³. Articulando antigas e novas redes de sociabilidade, os migrantes borram as fronteiras entre os mundos rural e urbano, estabelecendo pontes permanentes entre esses mundos em conexão, conformando suas múltiplas identidades de ribeirinhos e cidadãos (Alves 1993). Nesse contexto, os migrantes podem reconhecer-se numa experiência singular de pertencer à cidade grande, de serem cidadãos urbanos, modernos, cosmopolitas, sem perder definitivamente os laços com seus lugares de origem, ao mesmo tempo em que fabricam novos sentidos, aos 'lugares urbanos' (Augé 1994; Agier 1998), existenciais, simbólicos e sociais.

Este artigo assinala a instigante e pertinente contribuição dos esforços empreendidos, até então, para a compreensão dos processos identitários e redes de sociabilidade tecidas nos interstícios da modernidade que expressam uma heterogeneidade de sujeitos, expressões culturais e hierarquias que desafiam a produção do conhecimento antropológico na contemporaneidade.

Bibliografia

- AGIER, Michel. 1998. Lugares e redes: as mediações da cultura urbana. In NIEMEYER, Ana Maria & GODÓI, Emília Pietrafesa de (org.): *Além dos territórios*, pp. 41-63. Campinas: Mercado de Letras.
- _____. 2001. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, 7(2):7-33.
- ALVAREZ JR., Robert. 1995. The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands. *Annual Review of Anthropology*, 24:447-70.
- ALVES, Isidoro. 1993. *Promessa é dívida: valor, tempo e intercâmbio ritual em sistemas tradicionais na Amazônia*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

¹³ Ao se estabelecerem na cidade, ocupam os bairros de periferia, onde moram, mas também se apropriam das ruas centrais, de grande circulação de transeuntes, alterando a paisagem de forma definitiva, criando espaços de hibridismo e sincretismo, e abrindo espaços outros para a produção de novas (?) formas de identificação e identidades culturais.

- APPADURAI, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: Minnesota Press.
- _____. 1997. Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós-colonial. *Novos Estudos CEBRAP*, 49:33-46.
- AUGÉ, Marc. 1994. *Não-Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus.
- BARTH, Fredrik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tomke Lask, org. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BAUMAN, Zygmunt. 2001. Identity in the Globalizing World. *Social Anthropology*, 9:121-9.
- BHABHA, Homi. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- CALDEIRA, Teresa Pires. 1988. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, 21:133-57.
- CANCLINI, Néstor García. 1997. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.
- _____. *O índio e o mundo dos brancos*. 3ª edição. Brasília: Edunb; São Paulo: Pioneira.
- CASTELLS, Manoel. 2001. *A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. II: O poder da identidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa. 1999. Desigualdades sociais e identidades em construção na agricultura de exportação. *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, v. 9, n. 5:155-71.
- CLIFFORD, James. 1998. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1962. Social Anthropology: Past and Present. The Marett Lecture [1950]. In *Social Anthropology and Other Essays*, pp. 46-54. New York: The Free Press.
- FEATHERSTONE, Mike. 1996. A globalização da complexidade: pós-modernismo e cultura de consumo. *RBCS*, v. 11, n. 32:105-24.

- FIALHO, Vânia. 2006. Etnodesenvolvimento: repensando a questão indígena entre o local e o global. In GOMES, Aldenor (org.): *Da mobilização às mudanças sociais: dinâmica das novas ruralidades do Nordeste brasileiro*, pp. 133-58. Campinas: Polis.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- _____. 1997. *O saber local: novos ensaios de antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- GIDDENS, Anthony. 1991. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP.
- GILROY, Paul. 2001. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. 1994. Índios ou caboclos? Os filhos da Serra de Umã. *Travessia – Revista do Migrante*, ano 7, n.19: 5-6.
- GUIBERNAU, Montserrat & REX, John. 1997. *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. London: Polity Press.
- HANNERZ, Ulf. 1997. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3(1):7-39.
- LEACH, Edmund. 1972 [1966]. Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development. In LESSA, W & VOGT, E. (eds.): *Reader in Comparative Religion*, pp. 333-7. New York: Harper and Row.
- _____. 1974. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (ed.). 1977. *L'Identité*. Paris: Quadrige/PUF.
- MATORY JR., Lorand. 1999. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. *Mana*, 5(1):57-80.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1998. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4(1): 47-77.
- ORTIZ, Fernando. 1973. *O fenômeno social da transculturação*.
(www.ufrgs.br/cdroom/ortiz/index08)
- PIERUCCI, Antônio Flávio. 1999. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34.
- PRATT, Mary Louise. 1999a. Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante? In _____ et al.: *Literatura & história: perspectivas e convergências*, pp. 17-54. São Paulo: Edusc.

- _____. 1999b. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc.
- ROBERTSON, Roland. 1999. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis: Vozes.
- RODRIGUES, Carmem Izabel. 2006. *Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém*. Tese de doutorado. Recife: PPGA, UFPE.
- ROSALDO, Renato. 1988. Ideology, Place and People without Culture. *Cultural Anthropology*, 3(1):77-87.
- SANTOS, Boaventura. 1993. Modernidade, identidade e cultura de fronteira. *Tempo Social*, 5(1-2):31-52.
- SIMMEL, Georg. 1983. *Sociologia*. (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática.
- STOCKING, JR., George (ed.). 1983. *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. (History of Anthropology, 1). Madison: University of Wisconsin Press.
- _____. 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- TAMBIAH, Stanley. 1997. Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia. *RBCS*, v. 12, n. 34:5-24.
- VIEGAS, Susana Matos. 1994. Índios que não querem ser índios: etnografia localizada e identidades multirreferenciais. *Etnográfica*: 91-111.

Recebido em novembro de 2008

Aprovado para publicação em fevereiro de 2009