

Solidamente ancorados: a dignidade e o reconhecimento como recursos identitários

José Manuel de Oliveira Mendes¹

1. Introdução e considerações teóricas

Parto, nesta comunicação, de uma concepção de identidade múltipla, diversificada e narrativamente construída. A construção das identidades, sendo social e relacional, é delimitada por factores estruturais. Na discussão da relação entre estrutura e práticas sociais, é minha preocupação acentuar a multiplicidade das estruturas, com lógicas e processos contraditórios, como constelações de efeitos e reciprocidades mútuas. A noção de identidade narrativa, como articulador das múltiplas experiências e identidades parciais, permite-me salientar a artificialidade eficaz de todo o processo de configuração e refiguração identitárias.

E, como afirmam Ingunn Moser e John Law (1998), as noções de fluxo permanente, de rizoma, que Deleuze e Guatarri propuseram, na sua cruzada anti-humanista contra as noções de arborescência e território, são possíveis e pensáveis para quem tem uma posição privilegiada a nível intelectual, e condições sociais e materiais para tal tomada de posição. Mas, para quem está comprometido e implicado no quotidiano, as referências essencialistas e ontologizantes, constituem recursos identitários fundamentais. Assim, não me parece que a ideia de Stuart Hall (1995) de que as identidades são algo que é alinhavado no local,² como uma “bricolage” pronta a usar, seja um metáfora totalmente pertinente. Para ele, como intelectual e como cientista social, dotado de um laboratório e de toda uma aparelhagem conceptual, talvez isso seja uma evidência, mas para as pessoas em geral as identidade são um jogo sério, complexo e perigoso. Como diz Jonathan Friedman: “ [...] A constituição da identidade é um jogo perigoso e elaborado de espelhos. É uma interação temporal complexa entre múltiplas práticas de identificação internas e externas a um indivíduo ou a uma população. De forma a compreender-se esse processo constitutivo é necessário, por conseguinte, situar os espelhos no espaço e o seu movimento no tempo” (1997:140).

A visão essencializadora no debate sobre a identidade, mesmo em cientistas sociais que nasceram nos espaços que são objecto das suas investigações, fica bem demonstrada num artigo de Les Field (1998). Este autor procura desessencializar a identidade mestiça na Nicarágua, e mostrar o papel e a persistência das comunidades índias nas dinâmicas sociais, políticas e culturais daquele país. O que é interessante é que o autor se insurge contra o novo essencialismo indigenista avançado por Flavio Gamboa, um intelectual e líder de um movimento indígena. Reconhecendo que a clivagem de interpretações entre ele e Flavio Gamboa reflectia as próprias clivagens no interior da antropologia cultural como disciplina, e que a posição de analista exterior tem que ser diferente da de um líder comprometido, Les Field apela a uma identidade colectiva sem fronteiras rígidas, mais equitativa e humanista. Na minha opinião, talvez seja possível fazer esse apelo analiticamente, mas a pressão da prática obriga a nomear e a caracterizar (pela negativa?) os adversários.

A análise da complexidade identitária e dos processos de negociação quotidiana tem que se ater às subjectividades descentradas, heterogéneas e múltiplas. Como refere Bruno Latour (1999;1996:86-87), temos que ultrapassar, pela análise das práticas, a diferença entre representações (interioridades) e

¹ Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

² “Stichting in place” em inglês.

factos (exterioridades), assentar em ontologias de geometria variável, reterritorializar e refiliar as pessoas em identidades artificiais, dado que todos os dispositivos são artificiais e não essencialistas, construídos das mediações, das contingências e dos acontecimentos. Um aprofundamento destas ideias foi avançado pelo autor, de forma magistral, no seu livro com Hemilie Hermant, *Paris Ville Invisible* (1998). Recusando os conceitos tradicionais de actor e de contexto social, sugere o conceito de movimento entendido como um alinhamento de traços (1998:35). Para ele, nunca se passa do abstracto para o concreto, mas sim de um concreto para outro concreto. Dando alguma margem de manobra às pessoas, propõe que em vez de panóptico, no sentido de Foucault, se fale de oligóptico. A totalização é sempre parcial e incompleta.

Na proliferação de referentes circulantes, em que as formas de referência podem coexistir sem nunca se misturarem, há que atender ao que está ligado, ao que se constitui em rede. Ao analista cabe estar atento aos regimes de acção presentes e às competências exigidas. Para a questão das identidades, Bruno Latour propõe a metáfora da assinatura (abonnement). Cada pessoa está formatada com múltiplas assinaturas, com histórias e inscrições distintas, que obrigam a escolhas por vezes dolorosas. O eu é um fio que liga as múltiplas camadas que envolvem a pessoa, camadas que foram antecipadas e formatadas pelos outros. O eu, a identidade, é algo que circula entre diferentes cenários e figurações. Mais do que falar em intersubjectividade ou em interacções face-a-face, deve-se falar de interferências, acções, materiais heterogéneos, dobras, temporalidades diversas e interobjectividade.³

Uma proposta semelhante é avançada por Annemarie Mol e John Law (1998).⁴ Basendo-se numa análise performativa, procuram ver as práticas referenciais, isto é, como os objectos e as pessoas são desempenhados e não interpretados. Utilizando como caso empírico o estudo dos diabéticos hipoglicémicos, recusam a distinção entre a subjectividade e o seu meio envolvente, devido à continuidade metabólica e às exigências práticas e materiais do dia-a-dia.⁵ A subjectividade, o *self*, não é um corpo isolado, mas encontra-se sim distribuído em diferentes materialidades e práticas. E, mais importante, cada pessoa não é uma fortaleza, mas sim algo que ganha em ter fronteiras permeáveis de forma a ser ajudado por outros. A subjectividade e a corporalidade são activadas e constituídas numa variedade de formas e processos. As identidades não são essências desincarnadas, mas teias complexas de relações, materiais e desejos. A tarefa principal e mais difícil para cada pessoa é integrar as suas diferentes subjectividades incorporadas.

Este trabalho incessante de integração de diversas subjectividades incorporadas já tinha sido analisado por Michel Foucault (1994a). Procurando analisar a moralidade dos comportamentos, isto é, como e com que margem de variação e transgressão os indivíduos e os grupos se comportam em relação aos códigos morais, Foucault conclui pela existência de diferentes maneiras do indivíduo operar como sujeito moral da acção (1994a:556). Os indivíduos procuram construir-se como sujeitos morais, por um trabalho de produção de uma ontologia histórica de si próprios. O importante, segundo Foucault, é o indivíduo permanecer na fronteira, rejeitando tanto o estar dentro como o estar fora. A pergunta essencial será então: no que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e devido a

³ A noção de interobjectividade e o papel dos objectos nas interacções sociais e nos processos de definição das escalas das práticas e representações foram abordados no artigo de Latour (1994).

⁴ Ver também os artigos importantes de John Law (1998,1997).

⁵ Também Donna Haraway fala da tecnociência como uma forma de vida, uma prática, uma cultura, uma matriz generativa. A tecnociência, uma implosão da ciência e da tecnologia, significa nós densos de actores humanos e não-humanos que se aliam através de tecnologias, materiais, sociais e semióticas (1997:50). A importância dos actores não-humanos é uma das mais importantes contribuições da teoria das redes-actores. Para uma aplicação da mesma à questão das identidades, ver Michael (1996).

constrangimentos arbitrários? O objectivo não é procurar as estruturas formais que têm valor universal, mas sim, através de um inquérito histórico, precisar os acontecimentos que nos levaram a constituir-nos e a reconhecer-nos como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos.

Papel crucial, nessa definição ontológica dos indivíduos, assumem os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como acontecimentos históricos. Uma ontologia crítica de nós próprios é um desafio histórico-prático dos limites que podemos ultrapassar e, assim, constitui-se como trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres (1994a: 575). As perguntas a que procuramos responder são: como nos constituímos (no tempo) como sujeitos do nosso saber? Como nos constituímos como sujeitos que exercem e sofrem relações de poder? Como nos constituímos como sujeitos morais das nossas acções?

Noutro texto, Foucault (1994b:718) diz que o sujeito não é uma substância, mas é uma forma que não é sempre idêntica a ela própria. Não temos a mesma relação connosco próprios quando nos constituímos como sujeitos para votar ou para realizar o nosso desejo numa relação sexual.. Não estamos em presença do mesmo tipo de sujeito. Em cada caso joga-se ou estabelece-se consigo próprio formas de relações diferentes (diferentes sujeitos e diferentes identidades).

Pertinente é, assim, a sugestão de Jerome Bruner (1990:118-119) de que se deve ter em conta os contextos das práticas identitárias. Quando o eu ou a subjectividade é invocada, quem o faz, com que fim e de que forma? Perpetuam-se as estruturas de dominação ou criam-se espaços críticos e visões alternativas?

1.1 Quanto ao reconhecimento: o trabalho pioneiro de Mead

George Herbert Mead (1967) elaborou uma teoria da intersubjectividade que concebia o “sujeito” (*self*) como sendo socialmente originado, como um produto das relações sociais. Nesta perspectiva, o indivíduo deixa de ser um pressuposto da formação da sociedade, e a individualização é vista como uma consequência da estrutura dos processos de vida socialmente organizados. A emergência da autonomia do indivíduo requer a reformulação da vida social, que deve ser organizada de forma a que a livre auto-determinação de todos seja possível e necessária. Como refere Hans Joas (1985:44), esta concepção enraiza-se na confiança de G. H. Mead nas possibilidades emancipatórias do progresso e da racionalidade científica. É atravessada por um optimismo e por uma crença na capacidade de realização prática da democracia, na sua relação com as implicações éticas de uma noção categorial de sujeito. Assim, tendo mesmo utilizado conceitos de William James, como o “Eu” (*I*), “sujeito” (*Self*) e o “mim” (*Me*), procurou recuperar a sua objectividade e universalidade.

Na discussão destes conceitos e do de papel (*role*) seguirei de perto a análise proposta por Hans Joas (1985:118-120). A elaboração dos mesmos, por parte de G. H. Mead, assenta na teoria antropológica da comunicação. O conceito de papel designa o padrão de expectativas comportamentais. Ou seja, tomar o papel do outro significa antecipar o comportamento do outro, é uma representação interna do comportamento do outro. O indivíduo torna o seu comportamento um objecto da sua contemplação, de forma similar como o faz com o comportamento dos indivíduos com quem interage. Ele vê-se a partir da perspectiva do outro. Há agora um momento de avaliação dos impulsos do indivíduo. Aqui são introduzidos os conceitos de “Eu” (*I*) e “mim” (*me*).⁶ O “Eu” não só designa o princípio da criatividade e da espontaneidade como atribui ao indivíduo pulsões. O excedente destas pulsões expressa-se nas fantasias, que só podem ser canalizadas e não atenuadas pelas normas sociais. O “mim” é a apresentação mental que o indivíduo tem da imagem que o outro faz dele. É um

⁶ Optei por traduzir do inglês o “me”, forma objectiva do “I”, por “mim”, que é utilizado quando o complemento objectivo é pronome pessoal (cf. José Pedro Machado, Grande Dicionário da Língua Portuguesa).

momento de avaliação que serve para o estruturar das pulsões espontâneas e funciona como elemento do emergir da auto-imagem. Esta separação ente o “Eu” e o “mim” parece indicar que, para Mead, os indivíduos só se tornam conscientes de si próprios enquanto objectos, ou seja, só podem adquirir a consciência de si próprios na medida em que aprendem a perceber as suas acções a partir da perspectiva de uma segunda pessoa representada simbolicamente (Honneth, 1995:74-75). O encontro com várias pessoas que funcionam como referência, leva à constituição de diferentes “mims”. Um comportamento consistente por parte do indivíduo exige que os diferentes “mims” sejam sintetizados numa auto-imagem unitária. Se esta síntese é bem sucedida, temos o “sujeito” (*self*) como uma auto-avaliação unitária e como orientação da acção. Este sujeito é, contudo, flexível e aberto à comunicação com um grande número de parceiros, desenvolvendo-se, simultaneamente, uma estrutura de personalidade que é estável e tem certeza das suas necessidades.

Um outro conceito avançado por Mead é o de “outro generalizado”, que se refere ao comportamento de todos os parceiros que têm de ser tomados em conta, e das suas posições e funções em grupos cujas actividades estão orientadas para certos objectivos através da divisão do trabalho. Funciona como uma interiorização da comunidade. A extensão da reacção social de forma a incluir contextos de acção normativos transforma o “mim”, passando este de uma auto-imagem cognitiva da pessoa a uma auto-imagem prática. O indivíduo assume os valores morais do parceiro e aplica-os à relação prática consigo próprio (Honneth, 1995:77). Para caracterizar esta relação intersubjectiva avançada por Mead, Axel Honneth (1997) propõe o conceito de reconhecimento, entroncando-o nas propostas similares de Hegel. A apropriação das normas sociais conduz os indivíduos a terem consciência dos seus direitos e deveres como membros de uma comunidade. A este processo Mead chama de dignidade. A experiência de reconhecimento corresponde a um modo prático de relação com a subjectividade (*self*), em que cada um pode estar certo do valor social da sua identidade. O conceito que Mead utiliza para caracterizar esta consciência que o indivíduo tem do seu valor próprio é o de auto-respeito (Honneth, 1995:78-79). O que é inovador, e que abre excelentes perspectivas analíticas, na leitura que Axel Honneth faz de Mead, é que o “Eu”, ao tentar diferenciar-se do “mim” socializado, na sua actividade incessante e não-conformista, leva a um processo de individualização em que o sujeito constrói um mundo imaginário de outros idealizados que, em princípio, fornecerão o reconhecimento psicológico e social do acto individualizante e não-conformista do ego (Alexander e Lara, 1996:129). A existência do “mim” força o indivíduo a lutar, no interesse do “Eu”, por novas formas de reconhecimento social. A resolução do conflito moral do indivíduo só se pode fazer através da idealização, ou seja, o indivíduo antecipa uma comunidade em que pode ver os seus desejos realizados. Temos uma idealização normativa presente em todas as práticas sociais, devido à impulsividade permanente do “Eu” (Honneth, 1995:82-83).

Mais do que aplicar esta análise à compreensão das exigências de crescentes direitos legais por parte dos indivíduos, e do papel dos indivíduos carismáticos nessas exigências, interessa-nos salientar que esta luta incessante pelo reconhecimento, pela identidade legítima, cria pressões transformativas sobre as identidades pessoais e sociais. Longe de se poder ter uma visão essencialista do processo identitário, há que salientar os factores históricos e contextuais que originam a predominância ou saliência de determinadas identidades, havendo que indagar dos elementos simbólicos, discursivos, morais e práticos que as compõem, e como se cristalizaram. Por outro lado, as identidades predominantes são o produto visível de lutas sociais e simbólicas, sendo essencial ter em atenção as lógicas de poder subjacentes.

1.2 A honra e a vergonha como emoções sociais básicas

Parece-me, também, que nesta luta de reconhecimento identificada por Axel Honneth, e seguindo Craig Calhoun (1991), ser relevante o papel da honra social nos processos de construção e reconstrução da identidade. A lógica da honra, que dá primazia a uma hierarquia social baseada na reputação e nas opiniões dos outros, induz a procura da "boa identidade" e o tentar seguir modelos recomendáveis,⁷ muitas vezes numa lógica contrária à rentabilidade e maximização económicas, traduzindo-se em comportamentos aparentemente não-rationais. Esta lógica existe tanto nas sociedades avançadas como nas periféricas e semi-periféricas, e isto por afirmarmos que o indivíduo, a pessoa, é uma construção social e histórica. Assim, as identidades não derivam de interesses individuais, racionalmente estabelecidos (teoria da escolha racional),⁸ pois teríamos que postular a primazia dos indivíduos e a sociedade moderna como baseada no princípio da igualdade, em indivíduos equivalentes (como o faz Taylor, 1992).⁹ As qualidades honrosas não são totalmente racionalizáveis mas derivam do conhecimento prático, sendo muito mais imperativas que os possíveis interesses dos actores.

Uma das análises mais interessantes para a compreensão da lógica da honra nos processos sociais pode ser encontrada em Thomas Scheff (1997;1994;1990). Partindo de uma sociologia das emoções e de uma microsociologia, em diálogo directo com as concepções de Erving Goffman, afirma que as emoções básicas são a honra e a vergonha. A honra ou o orgulho indicam laços sociais intactos enquanto a vergonha releva de laços sociais inseguros e quebrados. Tal depende da percepção que os indivíduos têm de como os outros os percebem. Note-se que, para o autor, o significado atribuído às situações só poderá ser compreendido pela análise do contexto alargado, num vaivém constante entre as partes e o todo social. O ressentimento, a falta de reconhecimento e de deferência por parte dos outros, conduz à sensação de vergonha. Se esta não for reconhecida, se o indivíduo não tiver consciência da mesma, tal conduzirá a uma espiral infernal de vergonha – raiva – vergonha e aos conflitos sociais. Thomas Scheff extrapola das relações interpessoais para as relações entre grupos e unidades sociais mais vastas. Embora reconhecendo que tal operação acarreta riscos, avança-a mais como proposta de hipótese a testar. Para se perceber o impacto das emoções básicas há que definir qual a modalidade predominante de relações sociais num dado contexto. Para Thomas Scheff (1994a:29-31) existem três tipos de relações sociais básicas: de solidariedade, de isolamento e de imersão ou fusão (*engulfment*). A solidariedade implica que há uma ligação entre os sujeitos, um equilíbrio nas relações de interacção, entre a interdependência e a independência. O isolamento e a imersão são relações alienadas, caracterizadas pela desconexão entre os sujeitos. O isolamento caracteriza-se pela divisão entre as partes, pelo afastamento do grupo, enquanto a imersão se distingue pela preponderância do grupo, do "nós".

Uma obra recente de Nathalie Heinich (1999), inspirada no quadro teórico definido por Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991) precisa de forma clara a

⁷ A obra base sobre a análise da honra, sobretudo nas sociedades mediterrânicas, continua a ser a de Peristiany. A honra é definida por este autor como "o valor que uma pessoa tem aos seus próprios olhos mas também aos olhos da sociedade. É a sua apreciação de quanto vale, da sua pretensão ao orgulho, mas é também o reconhecimento dessa pretensão, a admissão pela sociedade da sua excelência, do seu direito ao orgulho" (1988:13). Ver também Davis (1983).

⁸ Ver Wacquant e Calhoun (1989).

⁹ Craig Calhoun (1991) afirma que a noção de interesse só se aplica a situações quotidianas de rotina e não permite analisar a lógica do comportamento em situações que envolvam grande risco. A pergunta essencial é: porque põe o indivíduo a sua integridade física em causa? Calhoun dá como exemplo as manifestações de estudantes em Tiannamen.

importância do reconhecimento como instrumento analítico dos processos de negociação identitária. O reconhecimento ou a consagração conduz a mudanças profundas na grandeza das pessoas. As tensões daí decorrentes, tanto a nível pessoal como relacional, obrigam a um trabalho identitário exigente, por vezes doloroso, de conciliação entre diferentes ordens de grandeza e diferentes momentos de definição da identidade pessoal. Daí que o cerne da discussão teórica avançada por Nathalie Heinich passe pelo tema da legitimidade das posições de poder e pela justificação e tentativas de reparação das diferenças de grandeza nas sociedades democráticas modernas.

Partindo da ideia que existe uma pluralidade de princípios de justiça (apoiando-se em Boltanski e Thévenot que propõem analisar os princípios de justificação das acções, dos reportórios argumentativos consensuais que emergem no que designam pelas cidades: a eficácia na cidade industrial; a rentabilidade na cidade mercantil; a reputação na cidade de opinião; a ligação aos próximos na cidade doméstica; o interesse geral na cidade cívica e a inspiração na cidade de inspiração), Heinich procede a uma discussão minuciosa e bem estruturada das modalidades, das condições e dos desafios ligados aos processos concretos de reconhecimento pessoal e social. A distribuição de bens raros (neste caso o reconhecimento) e os princípios a que esta obedece procuram neutralizar a inveja e o ressentimento quanto às desigualdades, atenuando ou anulando o eclodir sempre possível da violência. A necessidade de manter os laços entre a pessoa e os outros (princípios de justiça aceites em geral) é acompanhada e complementada por uma necessidade íntima da pessoa manter a sua coerência identitária.

No jogo identitário múltiplo (de si para si – autopercepção; do outro para si – designação; e de si para o outro – representação) e na heterogeneidade de grandezas por onde circulam as pessoas, as provas e as barreiras a ultrapassar são muitas. Pela crescente democratização na hierarquia das grandezas verificada nos países ocidentais, torna-se mais exigente e dúctil a justificação e a legitimação das diferenças e das desigualdades. Os poderosos (em qualquer uma das dimensões de poder), contra o risco da desordem pelo aumento das distâncias de grandeza, obrigam-se a manter um equilíbrio ténue e precário entre coerência de si (nível pessoal), controlo da inveja (nível relacional) e princípios de justiça que atribuem as suas posições a méritos reconhecidos (nível social).

Mais importante ainda, pela constatação da pluridade dos princípios de justiça, é a conclusão de Heinich da existência de um princípio de irredutibilidade das pessoas a qualquer qualificação, muito menos se esta for quantitativa. Daí que os analistas e investigadores têm de atender forçosamente às resistências que os indivíduos colocam às categorizações, às definições dos estudiosos e aos determinismos analíticos.

2. Os dados

Os dados aqui apresentados derivam de entrevistas a produtores e intermediários culturais que moravam nas ilhas Terceira e S. Miguel, nos Açores. Tentando ultrapassar os estudos e as análises meramente institucionais, procuro, nesta comunicação, apreender como os actores sociais, situados em diferentes contextos socio-económicos, e com recursos sociais, económicos, culturais e simbólicos diferenciados, construíram e reconstruíram as suas identidades pessoais e sociais, tendo sobretudo como referência as dimensões política e espacial.

Procuro, assim, apreender a produção identitária a nível dos espaços ou, como diz Stuart Hall, captar as geografias imaginárias que mais pertinência assumem para os entrevistados. Ao circunscrever a questão identitária à lógica espacial fi-lo como uma opção metodológica, dado que eram os níveis de

identificação que mais se relacionavam com a minha problemática de análise da dinâmica do processo autonómico nos Açores.

Nas identificações com o espaço consegui detectar quatro posições: localistas, regionalistas, nacionalistas e cosmopolitas. Incluí nas posições localistas todos os que disseram que se identificavam primeiro com a freguesia, localidade, vila, cidade ou (localismo acentuado) ou com o concelho ou ilha onde nasceram ou onde moravam (localismo atenuado). Nas posições regionalistas estavam todos os que se identificaram primeiro com a região como um todo. As posições nacionalistas foram atribuídas aos que mencionaram primeiro o país como fonte primeira de identificação a nível espacial. Por último, foram classificados como cosmopolitas aqueles que se auto-designaram como tal.

Começando pelas identificações de cariz mais localista, temos a entrevista de Ana Sofia, uma professora da Terceira, que exemplifica o caso de um localismo descoberto após um acontecimento marcante a nível pessoal. A conversa vinha na sequência da discussão do tema da açorianidade.¹⁰

José Mendes: Mas há quem fale na açorianidade, por exemplo.

Ana Sofia: Mas eu não falo, porque eu não, ainda não descobri. Sabe, eu eu houve altura na minha vida em que eu dizia que era cidadã do mundo (uh). Quando andava em Coimbra eu era cidadã do mundo, e até ao terramoto eu dizia que não tinha pátria, que não tinha terra, (.) porque tinha muita terra de que gostava, tinha muitas países de que gostava.

JM: Até ao terramoto?

AS: Até ao terramoto [sismo de 1980 na ilha Terceira]. No terramoto, (.) ((voz emocionada)) e até me custa falar nisto, mas no terramoto quando vi a minha terra caída (uh), a minha cidade caída, (.) esventrada (uh), por terra, desfeita, eu senti que acima de tudo era terceirense (uh), e acima de tudo era angrense! E que amo, e comecei a amar esta Angra como acho que nunca amei nada na vida, senão a família, a a as pessoas.

JM: Ainda se sente hoje assim?

AS: Ai absolutamente, absolutamente.

JM: E eh isso manifesta-se quando na?

AS: No gostar de Angra. Não deixar que ninguém me suje a minha cidade, estudar a minha cidade em todos, que o meu pai já passeava connosco quando eramos pequeninas à noite para ver o que não se via de dia, e agora procurar não não perder, não deixar perder o que a nossa cidade é. Mesmo a história da nossa cidade (uh, uh), noutra dia lá fui no roteiro da cidade, com aquele grupo da Secretaria [Secretaria Regional de Educação e Cultura] e defendo a minha cidade, e não sou bairrista, não sou bairrista, mas gosto muito da minha cidade. E acho que estou muito marcada por ela (uh, uh), e que e que a terra onde se nasce e onde se vive a juventude que nos marca. Embora eu nos dezoito anos dissesse que não (sim senhora), eu dizia que nada. Dizia, ainda hoje, aos meus alunos, digo quando é para a área-escola: escolher um tema. Eles começam a escolher as touradas, a o Espírito Santo: "Ó rapazes, o mundo não acaba no Ilhéu das Cabras. Vamos para fora desse Ilhéu das Cabras (uh)". E empurro-os para fora do Ilhéu das Cabras [ilhéu desabitado na costa sul da ilha Terceira nos Açores]. Até como reacção contra uma açorianite que há aqui, que os Açores é que são bons, e que se vira tudo para o que é nosso, esquecendo o que é dos outros.

Ana Sofia começou por recusar o conceito de açorianidade, dizendo que ainda não o descobrira a nível pessoal. Esta formulação é interessante porque

¹⁰ Na transcrição das entrevistas as expressões entre parênteses são do entrevistador. Um parêntesis com um ponto (.) indica um silêncio. As entrevistas foram editadas tirando as repetições, as hesitações, etc.

colocava o processo identitário como uma descoberta ou uma revelação, que dependia das experiências de cada pessoa e dos meios sociais e culturais onde se inseria. Quando Ana Sofia andava a estudar, e até mais tarde, dizia-se “cidadã do mundo, que não tinha pátria, que não tinha terra”, trabalhando e apresentando uma identidade cosmopolita. Mas, um acontecimento marcante mudou de forma radical a sua identificação espacial. O sismo de 1980 na Terceira, a emoção de ver a sua cidade (Angra do Heroísmo) “caída, esventrada, por terra, desfeita”, despoletou nela e revelou-lhe a sua identidade como angrense e terceirense. Esta descoberta identitária prolongou-se na recuperação dos momentos da infância em que o pai passeava com ela e com a irmã pela cidade à noite “para ver o que não se via de dia”, passava pelo aprofundamento do estudo da história da cidade e pela participação em actividades de defesa e divulgação do património. Ressalvando que não era bairrista, afirmou a importância para o desenvolvimento pessoal e identitário “da terra onde se nasce e onde se vive a juventude”. No entanto, na sua prática pedagógica como professora, procurava estimular nos seus estudantes o interesse por temas não-localistas, reagindo contra “uma açorianite”, ou seja, contra a produção política de uma identidade açoriana fechada e auto-suficiente.

Ana Sofia, na sua resposta, deu algumas pistas interessantes para se analisar os processos identitários. Nas experiências e trajectórias pessoais há que procurar os momentos epifânicos, reveladores, que afectam e conduzem a uma reestruturação das identidades pessoais e das narrativas identitárias. Há que descobrir os factores, objectos e processos que são mobilizados na justificação e consolidação das novas identidades e narrativas.

Se muitos entrevistados recorreram à ideia de identidades gradativas ou concêntricas, escolhendo e aplicando as mesmas conforme os contextos, o certo é que acabavam por dar mais relevo a uma ou outra. Como disse Eugénio Ricardo, um intelectual da Terceira, “... *costumo citar com com gosto a o nosso o nosso padre António Cordeiro, que lá na sua “História Insulana” se identificava como um angrense, um terceirense, um açoriano e um português, não é? As coisas não são, umas não anulam as outras (claro). Não, não, agora é preciso julgo a que há momentos em que a pessoa tem que optar.*” As diferentes identidades espaciais, as diferentes geografias imaginárias, podem ser compatíveis e compatibilizarem-se de forma mais ou menos lógica. Mas, em certos momentos marcantes, únicos e extremos haverá que escolher. Por exemplo, durante os acontecimentos políticos de 1975, ou após o sismo de 1980 na Terceira, que identidades foram mais valorizadas? Que adversários e aliados se mobilizaram? Que argumentos para justificar, resistir ou repudiar as identidades colectivas em presença?

Se Ana Sofia atribuiu grande importância ao peso da terra onde se nasce, já Mafalda Lemos, uma intelectual residente em S. Miguel, tendo-se identificado primeiramente como açoriana disse que era “... *só logo a seguir micaelense, porque o meu filho nasceu nos Açores, e eu acho que nós somos da terra onde os nossos filhos nascem. ... o meu filho nasceu cá. E, portanto, eu sou da terra onde o meu filho nasceu, sou micaelense mas sou acima de tudo açoriana.*” A sua identificação com a ilha onde morava sobrepunha-se à ilha onde nasceu, logo a seguir à sua identificação como açoriana, porque era naquela ilha que o filho tinha nascido, desenvolvendo nela laços afectivos e familiares com aquele espaço. Contudo, nesta entrevistada, a força dos laços afectivos não se sobrepunha à identificação regional derivada de uma opção política e ideológica de afirmação perante o espaço nacional.

Outro exemplo relatado por Ângelo Fonseca, um pároco de S. Miguel, mostra a importância do local onde nascem os filhos, da mobilidade espacial associada à produção de novas raízes e opções, no desenvolvimento da identificação com os diferentes espaços por onde passam ou se fixam as pessoas, numa relação tensa entre passado, presente e futuro.

Ângelo Fonseca: ... E este ano houve a coincidência em que eu fui ao retiro à Terceira, isto tinham acabado as festas num domingo e eu fui na segunda. A família dela vinha, e tiveram que alugar uma viatura e foram-me buscar ao aeroporto, e ficaram de me trazer, até fui de lá para o Continente em três semanas de férias. E quem me nos transportou foi um dos Prendas, que são de S. Miguel, da Fajã de Cima. O homem ou era para para me eh enfim instigar era um bairrista da Terceira, mas uma coisa séria.

JM: E e é natural daqui [de S. Miguel]?

AF: Natural de cá. "Eh os micalenses são uns invejosos (risos do entrevistador). Têm um feitio. Oh então, é preciso agora chamar ao aeroporto João Paulo II. Que a gente tem aqui um estádio João Paulo II, e aí qualquer coisa". Mas eu já conhecia os Prendas, até há uns anos. E quando eu lhe disse, diz: "Mas o senhor é de S. Miguel". "Eu não sou de S. Miguel, eu sou de da Terceira. Eu estou aqui desde eh, eu tinha vinte anos quando vim para aqui. Aqui é que me casei, aqui é que os meus filhos nasceram. Eu sou da Terceira. Mas S. Miguel, S. Miguel tem a mania de ser maior, tem a mania de ser mais. Eh e o que é a Lagoa das Furnas comparado com com a Algar do Carvão, não é?" (risos do entrevistador). Eu disse: "eu nunca fui lá". "Eh pois tu não conheces? Pois é. Os micalenses deviam saber o o que de bonito há nas outras ilhas, não é?"

Ângelo Fonseca relatou o espanto de encontrar um conhecido seu, natural de S. Miguel e residente na Terceira, que se mostrou ser um defensor radical desta e das suas belezas, numa posição extremada contra a ilha onde tinha nascido. Aquele conhecido rejeitava a ideia de ser micalense [terra de origem] e assumia-se como terceirense, terra de acolhimento. Ou seja, o episódio relatado mostra que a influência da terra de origem, que a influência das raízes, neste caso da naturalidade, depende de factores relacionados com a biografia e a personalidade das pessoas, que utilizam os argumentos que resultam das lutas, interesses e relações de poder dos meios sociais e culturais onde se inserem para se situarem a nível pessoal e darem sentido às suas trajetórias e às suas opções. Se foi possível negar a terra de origem e abraçar a de adopção, essa mudança, que indicia o não essencialismo identitário, só se pode afirmar discursiva e praticamente pela essencialização e radicalismo da nova identidade. As experiências negativas tidas na terra de origem obrigam à valorização das novas raízes.

Quanto à identificação regionalista, ela verificou-se naqueles que mais se identificavam com o processo autonómico a nível político ou naqueles que, podendo estar distantes política e ideologicamente do mesmo, estavam ligados ao mundo empresarial ou às suas associações representativas. Estes entrevistados tinham uma visão global do arquipélago, salientando alguns, sobretudo os naturais da Terceira, que essa identificação regionalista derivava de um esforço consciente para ultrapassarem o seu bairrismo e a sua identificação com a ilha. A entrevista de Miguel Jorge, assistente universitário em Ponta Delgada, permite apreender o processo de construção consciente dessa identidade regionalista, directamente derivada da criação de uma região autónoma após 1976.

José Mendes: Mudando um bocadinho eh de assunto. Pessoalmente, se eu perguntasse qual o seu nível de identificação pessoal, diria o quê? Sente-se primeiro que tudo afectivamente, pessoalmente, açoriano, micalense, qual é o nível que activa?

Miguel Jorge: Eu (.) sinto-me primeiro que tudo açoriano (uh). Eu estou a falar hoje. Eu não estou a falar há trinta anos atrás ou há vinte e tal anos atrás. Se calhar aí nessa altura eu diria, também um nível de educação inferior, a vivência que se tinha na altura (uh), o desconhecimento que tinha dos Açores, eu aí nessa altura diria a certamente primeiro que tudo era micalense. Evidentemente que hoje não falo

assim, de maneira nenhuma. A minha experiência, a vivência da autonomia e também o o estudo, a minha formação eh conduzem-me a pensar primeiro como açoriano (uh,uh).

JM: E a seguir?

MJ: Primeiro como açoriano, português evidentemente. Quando estou a dizer (sim, sim), a a seguir penso-me na eh um homem da cidade de Ponta Delgada.

Miguel Jorge enfatizou que a sua identificação como açoriano era recente e que se tinha devido a um processo pessoal de educação e a um aumento do seu conhecimento e interesses pela realidade açoriana. A sua vivência pessoal do processo autonómico e a aproximação pessoal aos poderes instituídos contribuíram para essa identificação com o todo regional.

Quase todos os que afirmaram a sua primeira identidade espacial como sendo a de açorianos tiveram o cuidado de referir também a importância da sua ligação pessoal ao espaço nacional. A identificação regionalista levantava dilemas ideológicos e pessoais fortes, procurando os entrevistados afirmar-se regionalistas, mas no respeito pela identidade portuguesa. Vejamos o exemplo de Carla Bastos, dirigente do PSD em S. Miguel.

José Mendes: Mudando um pouco o tom da conversa. Se perguntasse, agora a nível pessoal, sente-se identificada primeiro que tudo com quê? Com os Açores, com a ilha, com Ponta Delgada, o que é que diria primeiro que tudo eu sou...

Carla Bastos: Eu sou açoriana.

JM: E a seguir?

CB: Está a falar em termos de território nacional de?

JM: Sim, portanto.

CB: Sim. Eu creio que há como todos os açorianos e esta se deve passar, há uma proximidade muito grande com com o arquipélago, não é? (uh) Nós somos sobretudo ilhéus, não é? (uh) Vem à cabeça, tipo reacção instintiva, não é? Primeiro que tudo é, diria açoriano, não é? (uh, uh) Em qualquer parte do mundo que tivesse. Claro que depois há o respeito pela pátria (uh), e acho que a a noção de pátria é muito importante. Eu defendo que nós aqui nos Açores, pela forma de nos sentirmos ilhéus e açorianos e de nos agarrarmos às nossas coisas às nossas coisas, eh somos até mais portugueses do que lá. E sabemos e temos a nossa maneira peculiar de ser portugueses no meio do Atlântico, mas sermos portugueses aqui (uh, uh). De maneira que, sim, a primeira coisa que vem é sou açoriana, mas depois há a pátria (uh). E sei ser açoriana sendo portuguesa, e sei ser portuguesa nos Açores (uh), aqui no meio do mar com as características insulares que cada ilhéu tem.

Carla Bastos disse logo, como reacção imediata à minha pergunta sobre a sua identificação pessoal, que se identificava como açoriana. Depois, ponderou a resposta, colocando o espaço regional no contexto do território nacional. Se, para ela, era natural que todos os açorianos se identificassem, enquanto ilhéus, com o arquipélago, até como “tipo reacção instintiva”, ela qualificou a sua afirmação pondo em relevo a importância da noção de pátria. E, num processo retórico de inversão, acabou por considerar que “somos mais portugueses do que lá”. A sua portugalidade reforçava-se na sua açorianidade e vice-versa. A sua maneira de ser açoriana era uma forma de vincar o seu apego à pátria, ao espaço nacional. Esta formulação permitia afirmar a especificidade dos Açores mas sem cortar com os laços ao todo nacional. Era uma forma performativa de criar diferença dentro da unidade, de resolver o dilema ideológico de possível conflito entre a pátria e a identidade regional.

Mas, nem todos os entrevistados que se identificavam primeiro como açorianos pensavam assim. Baltasar Lopes, um presidente de junta de freguesia do PS em S. Miguel, tendo-se identificado primeiro como açoriano e micalense,

disse logo de seguida, e de forma veemente: “... agora quanto aos portugueses, não não. Ainda foi uma entrevista aí há pouco tempo que a maior parte dos continentais nem sequer tinha o conhecimento dos Açores. Só aí vinte e tal por cento é que é que falava nos Açores, porque os Açores nem sequer é falados lá fora. Eu tenho ido várias vezes a Lisboa e muito mal, portanto, ninguém ninguém fala aqui dos Açores. Ou conhecem pouco ou não conhecem nada eh (uh, uh)”. Para este entrevistado a sua não identificação com o espaço nacional era consequência da percepção que tinha de que no Continente não se dava importância, isto é, marginalizava-se, os Açores. Citou os dados de uma sondagem publicada no Diário de Notícias, onde só uma pequena percentagem de habitantes do espaço continental conheciam ou nomeavam os Açores. O não reconhecimento dos Açores conduziu, neste caso, a um processo pessoal de desafiliação em relação ao espaço nacional, de recusa da menoridade. O não reconhecimento conduzia ao afastamento afetivo e identitário em relação ao Continente.

Nos que se identificaram primeiro como portugueses, havia duas posições a reter: os que recusaram a política de identidade açoriana e a carga político-ideológica que a mesma revestia, invocando as raízes históricas e a ligação cultural ao espaço nacional; e os outros que, ao salientar que eram portugueses, se sentiam como sendo-o de uma maneira especial, porque mantinham a identificação complementar de serem açorianos.

Bernardo Filipe, dirigente associativo e deputado por S. Miguel, foi um dos entrevistados que mais enfatizou a sua ligação ao espaço nacional. A sua resposta apareceu logo no início da entrevista, e ele abordou espontaneamente os níveis de identificação espacial mais relevantes para ele.

José Mendes: Para começar, eu gostava de perguntar o que é que é para si a autonomia nos Açores, nesta fase de 76 para cá?

Bernardo Filipe: Portanto, está-me a fazer a pergunta de autonomia neste momento ou desde o princípio?

JM: Neste momento, de 76 para cá.

BF: O quê, portanto, fazendo uma narrativa histórica (sim) desde o princípio? Portanto, evidentemente eu vou falar por mim (claro, claro), e não e não no sentimento, concerteza que poderá haver neste momento numa numa geração diferente da minha. Evidentemente que eu não posso esquecer eh (.) a formação escolar que eu tive. É uma das coisas que me marcou imenso foi a formação escolar, principalmente o ensino básico de antigamente, aquela coisa de antes de começar a aula cantar o hino nacional e e rezar (uh). E depois, ao fim-de-semana fazer a Mocidade Portuguesa. Portanto, fiz isso até ao quinto ano do liceu, isso marcou-me imenso eh.

Portanto, ao ensinarem-me que havia uma pátria, que tinha um rei e que tinha, uma história isso eu por mim ficou marcado, e sinto um orgulho de existir uma pátria portuguesa com um passado muito positivo. E foi isso que me ensinaram e que portanto para mim é um valor mais sublime, do que ser um. Talvez um jovem de hoje talvez ponha hoje ser açoriano primeiro de que português (eh). Para mim, hoje é mais importante dizer que sou português, e depois dizer que sou micaelense e lagoense, que é a terra onde nasci. Para mim, Açores faz parte de um todo (uh, uh).

Para Bernardo Filipe, a sua experiência escolar foi determinante na construção e consolidação da sua identidade como português. O ritual de cantar o hino nacional e a participação na mocidade portuguesa foram momentos definidores na sua produção identitária. Salientou que as gerações mais novas podiam pensar de forma diferente, porque socializadas já com a ideia e os símbolos da autonomia. Mas, para ele a pátria “é um valor sublime”. Recusou a identificação regionalista, e identificou-se de forma gradativa decrescente até à terra onde nasceu. Apesar de participar politicamente no processo autonómico

era um adversário da política identitária de separação em relação ao espaço nacional, e como tal não se podia identificar subjectivamente com a ideia de região.

Um outro entrevistado, Nuno Miguel, um empregado bancário da Terceira, colocou bem a questão quando afirmou, a propósito do conceito de açorianidade: “... Não, ser açoriano, vivo na região dos Açores é uma coisa. Ser açoriano no contexto de carga política que (uh) querem transmitir a isso, eu pessoalmente não sou açoriano, eu sou português”. Ou como disse Augusto José, um sindicalista da Terceira: “... quando estou fora da minha terra as pessoas perguntam-nos, não é?, e eu digo eu sou dos Açores (uh, uh), não é? Claro que Açores toda a gente sabe que é Portugal. Não digo que sou dos Açores, por dizer que tenho digamos uma costela independentista. Não senhor, sou dos Açores, sou uma pessoa que gosta de ver funcionar bem a autonomia, gosto de ver o meu povo bem, os meus conterrâneos ...”.

Os que se identificaram como portugueses, mas ressaltando a sua ancoragem na realidade açoriana, procuraram manter o equilíbrio entre uma nova realidade açoriana e um forte peso da sua socialização e da sua ligação ao espaço nacional. A resposta de Adérito Martins, um jornalista de S. Miguel, revela bem essa tentativa de conciliação entre espaços identitários que muitos consideraram antagónicos ou incompatíveis.

José Mendes: Sim senhor, se eu lhe perguntasse agora, e mudando um bocadinho de assunto, a nível de identificação pessoal, sente-se o quê? Micaelense, açoriano, português, qual é o nível que activa primeiro?

Adérito Martins: Eu sinto-me acima de tudo um português que vive nos Açores, e que que vive os problemas dos Açores, e que, enfim, procura que a sua terra seja um bocado de Portugal, mas um bocado, um pedaço em que se possa viver dignamente, com qualidade de vida. E não me sinto menos português nem mais açoriano, sinto-me português nos Açores e, portanto, mas percebe-se que tenho o direito de viver e ter aqui nos Açores um ambiente de qualidade de vida e de possibilidades, de oportunidades que qualquer outro português tem (sim senhor). Com as limitações, quer sejam físicas e geográficas que é impossível ultrapassar, mas que é possível minimizar e que o governo português na minha opinião tem a obrigação de minimizar.

Este entrevistado reivindicou uma igualdade na identificação com os dois espaços, até porque os Açores eram parte integrante do todo nacional e, como tal, os açorianos tinham os mesmos direitos e deviam ser tratados de igual forma. Esta postura de identidade inclusiva permitiu-lhe não apelar ao reconhecimento ou à dignidade, mas sim exigir tratamento e apoio igual. Moralmente, Adérito Martins sentia-se legitimado porque se assumia como cidadão nacional, que tinha como única especificidade o facto de morar num arquipélago. A igualdade de estatuto significava poder de cidadania. A sua reivindicação como cidadão português dos Açores, dava-lhe força moral, sem se colocar numa posição de inferioridade, para exigir um tratamento e uma acção eficaz do Governo da República. Contudo, ao chamar “governo português” ao Governo da República, estabelecia uma separação retórica entre governo açoriano/governo português, dando a entender que se tratavam de duas entidades soberanas iguais nas relações entre elas. Outros entrevistados formularam a mesma ideia com as frases: “...português de uma região especial que é os Açores”; “...português natural dos Açores”. Sem pretenderem radicalizar a separação entre espaço nacional e espaço regional, com estas fórmulas os entrevistados conseguiam mostrar a diferença e a especificidade entre os dois espaços.

Numa perspectiva mais quantitativa, dos 45 entrevistados que responderam às minhas perguntas sobre os níveis de identificação, 17 (37.8%) eram localistas, 15 (33.3%) regionalistas, 11 (24.4%) identificaram-se sobretudo como portugueses e 2 disseram-se cosmopolitas (4.4%). Aqui havia diferenças acentuadas entre os que eram naturais da ilha de S. Miguel e os naturais da

Terceira ou de outras ilhas ou espaços. Assim, dos que nasceram na Terceira ou noutras ilhas e espaços, 15 (57.7%) disseram-se localistas, 6 (23.1%) regionalistas, 4 (15.4%) disseram-se ligados a Portugal e 1 (3.8%) declarou-se cosmopolita. Para os naturais de S. Miguel, os valores foram de 2 (10.5%) que se identificaram como localistas, 9 (47.4%) como regionalistas, 7 (36.8%) como portugueses e 1 (5.3%) cosmopolita.

Os naturais da Terceira e de outras ilhas mostraram-se muito mais localistas na activação dos seus espaços de identificação. A sua geografia imaginária passava pelos espaços locais (freguesia, cidade e ilha), o que pode ser visto como uma forma de defesa contra o modelo autonómico implementado nos Açores e contra a criação de novas hegemonias políticas no interior do arquipélago. A noção das origens era mais relevante para eles nas suas trajectórias pessoais, e a ideia de ilha aparecia como um recurso de resistência e de afirmação da sua identidade pessoal e política. Estes dados não estão de acordo com o estabelecido para a sub-amostra da população das duas ilhas.

Os entrevistados naturais de S. Miguel, enquanto produtores e intermediários culturais e políticos, activavam uma lógica identitária regionalista, havendo também outros mais próximos do espaço nacional. A identificação regionalista poderia ter a ver com a sensação subjectiva de auto-suficiência da ilha de S. Miguel, da visão da ilha como um mini-arquipélago, que representava legitimamente o todo dos Açores. A identificação regionalista estava mais presente, contudo, naqueles que se consideravam como próximos ou apoiavam o processo autonómico e o poder político instalado, com experiências pessoais fortemente marcadas pelos fenómenos políticos recentes, determinantes na sua afirmação como pessoas.

Curiosamente, apesar de muitos dos entrevistados terem referido que o portuguesismo seria mais intenso na Terceira, foi nos naturais de S. Miguel que tal portuguesismo se manifestou de forma mais expressiva. Com uma única excepção, todos eles rejeitavam o modelo autonómico vigente, sobretudo o seu aspecto agonístico em relação ao espaço nacional. Para eles, o que contava eram os laços culturais e a tradição de ligação ao espaço nacional. As origens culturais marcavam as suas identidades pessoais. A grandeza e a história do país sobrepunham-se às da região. Claro que, como vimos, muitos também se reivindicam de açorianos mas sempre no contexto da cidadania nacional. O processo de identificação dos entrevistados micalenses era mais polarizado. Se uma maioria, que se encontrava próxima do poder regional na altura, se assumia como regionalista, os entrevistados de esquerda ou que recusavam o modelo autonómico vigente, optavam pela ligação pessoal, invocando as origens culturais portuguesas, ao espaço nacional e à ideia de unidade nacional. Os laços culturais permitiam anular os efeitos da política identitária regional.

4. Conclusão

Na construção das identidades pessoais com base territorial em entrevistados dos Açores, isto é, privilegiando a dimensão espacial, e dando menos atenção a outras dimensões como, por exemplo, a sexual e a profissional, podemos distinguir basicamente entre identidades de raízes e identidades de opções.¹¹ Quanto à identidade de raízes, ela subdivide-se, partindo dos dados das minhas entrevistas, em identidade genealógica (origens familiares, culturais e tradição), de pátria (no sentido restrito de naturalidade) e orgânica (afectiva e familiar, por exemplo, com os emigrantes). A identidade que mais explicou a percepção subjectiva dos processos sócio-políticos associados com o arquipélago dos Açores após 1974, foi a de pátria, ou seja, a naturalidade dos inquiridos. Esta identidade reforçava o seu peso no moldar das posições pessoais quando o

¹¹ Inspirei-me nas considerações teóricas avançadas por Boaventura de Sousa Santos (1998;1996).

localismo identitário era também forte. nas pessoas que entrevistei o localismo identitário não estava directamente relacionado com a mobilidade geográfica ou com o capital escolar. A naturalidade tornava-se pertinente sobretudo se associada a experiências pessoais de socialização marcante, condensando um feixe de vivências fortes e definidoras da identidade pessoal de cada entrevistado.

Na identidade de opções temos uma identidade presencial (onde se mora; onde se trabalha,), de filiação (onde nasceram os filhos) ou projectiva (ideal de modelo político, económico ou social). Não sendo as duas opostas, a valorização da identidade de raízes ou de opções conduz a posicionamentos distintos e apela a argumentos diferenciados. Por exemplo, se o local de nascimento está marcado por uma experiência de privação, de falta de dignidade, pode emergir uma das identidades de opção. Se a identificação com os pais era ténue ou disruptiva pode aparecer uma identidade de filiação ou projectiva. O certo é que, pelas conversas que tive com os entrevistados, ficou claro que predominava ou a identidade de raízes ou a de opções. Claro que o trabalho identitário estabelece-se numa busca que é contínua, com um rosário mais ou menos intenso e relevante de outras dimensões ou sub-dimensões identitárias, dependendo a sua activação da trajectória pessoal e familiar, dos contextos e dos posicionamentos político-ideológicos, éticos e morais.

Um factor marcante da análise por mim efectuada, foi o da permanente essencialização, cruzando diferentes níveis e dimensões, a que se dedicam os entrevistados para se situarem a nível identitário, recorrendo às diferentes dimensões definidas atrás. Para quem está comprometido e implicado no quotidiano, as referências essencialistas e ontologizantes, constituem recursos identitários fundamentais. As pessoas que entrevistei, de diferentes níveis sócio-culturais, não tiveram dificuldade em essencializar, e quiseram, quase sempre, ancorar as suas identificações em identidades fixas, essencialistas, naturais, genéticas e históricas. A certeza do que eram passava pela sua inscrição precisa e delimitada em espaços e em lugares concretos, pela criação discursiva e pragmática de fronteiras, limites e divisões. A aceitação, a avaliação, dos outros, dependendo da experiência pessoal de descentramento ou não, das posições político-ideológicas, verbalizava-se, institucionalizava-se e simbolizava-se em espaços e lugares considerados pertinentes, porque percorridos por correntes e marcas de emoção, devoção, amor e ódio. Os acontecimentos epifânicos pessoais eram os principais reveladores dessas marcas identitárias inscritas no espaço. As suas identificações pessoais e sociais estavam continuamente procurando a estabilização, mesmo que provisória, em identidades.

Agora, a pergunta central que me coloquei por diversas vezes, quando analisava os meus dados e reflectia sobre outros exemplos, era esta: como se transforma este processo de essencialização, esta produção de barreiras, quase geral nos entrevistados, numa construção de identidades exclusivistas e radicais, que podem conduzir à demonização e à desumanização do outro? E a resposta parece-me que se encontra na intuição de Michael Pollak (1993;1990) quando entrevistou ex – prisioneiros dos campos de concentração nazis. Nos seus entrevistados que procuraram produzir uma identidade colectiva, em contraste com a reconstituição da sua identidade pessoal, havia os que salientavam uma política de identidade (realce dos factores distintivos dos judeus) e os que apelavam mais ao valor universal e exemplar (para a humanidade) das suas experiências pessoais. A política de identidade criava barreiras intransponíveis com o outro, e permitia a valorização da categoria de pertença pessoal e colectiva. No meu caso, essa política de identidade baseava-se em dois factores de base: o posicionamento político-ideológico dos entrevistados e o localismo identitário acentuado ou atenuado (importância da localidade ou da ilha). O máximo de extremismo viria dos que, nos Açores, se situassem à direita no espectro político e tivessem um localismo identitário acentuado. A ideologia, cruzada com a pátria local, desumanizava e tornava o próximo exótico, perigoso, não-humano.

Os dados aqui desfiados permitem apelar a uma Sociologia parcial, atenta e responsável. No entrecruzar entre diferentes dilemas e opções morais, que, sempre que necessário, diferentes vozes sejam ouvidas como pessoas que são e que se esqueça, mesmo que por breves momentos, as categorias e as classificações.

Referências bibliográficas

Alexander, Jeffrey e P. Lara (1996), "Honneth's New Critical Theory of Recognition", *New Left Review*, 220, pp. 126-136.

Boltanski, Luc e Laurent Thévenot (1991), *De la Justification. Les Economies de la Grandeur*, Paris: Gallimard.

Bruner, Jerome (1990), *Acts of Meaning*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Calhoun, Craig (1991), "The Problem of Identity in Collective Action" in Joan Huber (ed.), *Macro-Micro Linkages in Sociology*, Newbury Park: Sage.

Davis, John (1983), *Antropologia de las Sociedades Mediterraneas*, Barcelona: Editorial Anagrama (edição original de 1977).

Field, Les (1998), "Post-Sandinista Ethnic Identities in Western Nicaragua", *American Anthropologist*, 100 (2), pp. 431-443.

Foucault, Michel (1994a), "Usage des Plaisirs et Techniques de Soi" in *Dits et Écrits, 1954-1988, volume IV, 1980-1988*, edição estabelecida e dirigida por Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange, Paris: Gallimard, pp. 539-561 (publicado originalmente em 1983).

Foucault, Michel (1994b), "L'Éthique du Souci de Soi comme Pratique de la Liberté" in *Dits et Écrits, 1954-1988, volume IV, 1980-1988*, edição estabelecida e dirigida por Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange, Paris: Gallimard, pp. 708-739 (publicado originalmente em 1984).

Friedman, Jonathan (1997), *Identity and Global Process*, London: Sage.

Hall, Stuart (1995), "Stitching Yourself in Place", disponível em http://news.let.uva.nl/XS2CS/Publications/Nothing_Bloody/Crossing_Boundaries/Hall.txt.

Haraway, Donna (1997), *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan[®]_Meets_OncoMouse[™]. Feminism and Technoscience*, New York: Routledge.

Heinich, Nathalie (1999), *L'épreuve de la grandeur. Prix littéraires et reconnaissance*, Paris: La Découverte.

Honneth, Axel (1995), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: Polity Press.

Honneth, Axel (1997), "Recognition and Moral Obligation", *Social Research*, vol. 64, nº 1, pp. 16-35.

Joas, Hans (1985), *G. H. Mead: A Contemporary Re-Examination of his Thought*, Cambridge: Polity Press.

Latour, Bruno (1994), "Une Sociologie Sans Object? Remarques sur le l'Interobjectivité", *Sociologie du Travail*, nº 4, pp. 587-607.

Latour, Bruno (1996), *Petite Réflexion sur le Culte Moderne des Dieux Faitiches*, Le Plessis-Robinson: Synthélabo.

Latour, Bruno (1999), *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour, Bruno e Emilie Hermant (1998), *Paris Ville Invisible*, Le Plessis-Robinson e Paris: Synthélabo/La Découverte.

Law, John (1997), "Traduction/Trahison – Notes on ANT", publicado pelo Centre for Social Theory and Technology, disponível em <http://www.keele.ac.uk/depts/stt/staff/jl/pubs-JL2.htm>.

Law, John (1998), "Heterogeneities", comunicação apresentada no encontro "Uncertainty, Knowledge and Skill, 6 a 8 de Novembro de 1997, Limburg University, Diepenbeek (Co-organizado pelo Organisation Research Group, Limburg University e o Centre for Social Theory and Technology, Keele University), e disponível em <http://www.keele.ac.uk/depts/stt/staff/jl/pubs-JL4.htm>.

Mead, George Herbert (1967), *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: The University of Chicago Press (Edição original de 1934).

Michael, Mike (1996), *Constructing Identities. The Social, the Nonhuman and Change*, London: Sage.

Mol, Annmarie e John Law (1998), "Situated Bodies and Distributed Selves: On Doing Hypoglycaemia", comunicação apresentada na "Conference on the Body", organizada pela WTMC/CSI, Paris, Setembro.

Moser, Ingunn e John Law (1998), "Notes on Desire, Complexity, Inclusion", disponível em <http://www.hf.uio.no/ktk/innlegg/notat10.html>.

Peristiany, John G. (org.) (1988), *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (edição original de 1965).

Pollak, Michael (1990), *L'Expérience Concentrationnaire. Essai sur le Maintien de l'Identité Sociale*, Paris: Métailié.

Pollak, Michael (1993), *Une Identité Blessée. Études de Sociologie et d'Histoire*, Paris: Métailié.

Pollak, Michael (1993a), "L'Expérience Concentrationnaire" in Michael Pollak, *Une Identité Blessée. Études de Sociologie et d'Histoire*, Paris: Métailié, pp..

Santos, Boaventura de Sousa (1996), "A Queda do *Angelus Novus*: Para além da Equação Moderna entre Raízes e Opções", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 45, Maio, pp. 5-34.

Santos, Boaventura de Sousa (1998), "Tempo, Códigos Barrocos e Canonização" *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 51, Junho, pp. 3-20.

Scheff, Thomas (1990), *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*, Chicago: University of Chicago Press.

Scheff, Thomas (1994), *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism, and War*, Boulder: Westview Press.

Scheff, Thomas (1997), *Emotions, the Social Bond, and Human Reality: Part/Whole Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1992), "Quel Principe D'Identité Collective?" in Jacques Lenoble e Nicole Dewandre (orgs.), *L'Europe au Soir du Siècle. Identité et Démocratie*, Paris: Éditions Esprit.

Wacquant, Loic e Craig Calhoun (1989), "Interêt, Rationalité et Culture", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 78.