

3 Lugar & identidade

Depois dessa breve imersão no que chamei de filiações teóricas e metodológicas, é preciso discutir em mais detalhes alguns construtos e conceitos sobre os quais alicerço a discussão central deste trabalho. Primeiramente, trago um conceito sucedido de nossa recém-terminada conversa acerca dos trabalhos etnográficos em Antropologia. Trataremos do fascinante conceito de lugar sob as perspectivas de dois grandes pensadores desse objeto, quais sejam, o antropólogo Marc Augé (2012) e o importante geógrafo humanista Yi-Fu Tuan (2013). Há certamente alguns pontos de diferença entre as ideias defendidas por eles; no entanto, são os pontos de contato, esses muito frequentes, os que me permitem estabelecer o diálogo e a síntese necessários.

Em seguida, trataremos de outro conceito caro nesta tese: identidade. Tendo cada vez mais a pensar ser esse um tema onipresente nos estudos que minimamente tangenciam as questões humanas. Identidade, me parece, é uma questão que se impõe, sobressai e torna-se cada vez mais evidente quanto mais aprofundadas se pretendem nossas investigações. Não só isso. Veremos que o tema caminha pari passo com o debate sobre 'lugar'. Entendo que falar de identidade *no/do* lugar é falar *do* lugar. Por uma razão ou por outra, nesta tese, a questão da identidade colocou a si própria como um tema relevante, demandando cuidadosa atenção. Assim, como explico em detalhes em páginas seguintes, articulo o pensamento de quatro pesquisadores a fim de apresentar ao leitor a maneira como cada um contribui para a forma como a identidade é compreendida neste trabalho.

Começemos, porém, com algumas reflexões um tanto menos acadêmicas.

3.1 Lugar

Não está em nenhum mapa;
Lugares verdadeiros nunca estão.

Melville, Moby Dick

Trago em minha epígrafe a notável citação de Herman Melville, em seu clássico *Moby Dick* (ANO). No trecho em questão, o narrador se refere à distante cidade de Kokovoko, lugar rico em peculiaridades culturais e histórias onde nascera uma das personagens principais da obra. Embora sejamos informados que Kokovoko é uma ilha distante ao sul e oeste, qualquer tentativa de localizá-la em mapas é inútil: a ilha existe somente como terra natal de uma personagem ou como centro de tradições específicas, ponto de origem ou chegada. Correndo o risco de me adiantar aos pontos que discutiremos aqui, arrisco dizer que Kokovoko não existe como coordenada cartográfica porque, em si mesmo, um ponto no mapa poderia ser qualquer lugar e, por sua vez, “qualquer lugar” poderia até mesmo ser lugar nenhum. E se lugares verdadeiros nunca estão em mapas, onde estão? Volto mais tarde a essa questão.

Passei vinte e dois anos de minha vida morando em uma mesma cidade, bairro, rua e casa. Acostumei-me com determinados trajetos, rostos e movimentações. Todos os espaços por onde eu passava indo ou vindo de minha casa me eram extremamente familiares. Caminhava cerca de trezentos metros até o ponto de ônibus mais próximo e lembro do alívio que sentia em dias quentes, quando dobrava a última esquina e avistava minha casa amarela ao fim da rua. Eu então atravessava uma rua relativamente movimentada, cumprimentava apressadamente dois ou três vizinhos e chegava ao portão de minha casa. Das ruas pelas quais passava para realizar esse trajeto, a única de que conheço o nome é a de minha casa. As outras eram a rua da praça, a rua da escola e, esse é o apelido de que mais gosto, a rua do meio. Essas três ruas

eram superfícies de passagem mas também de memórias ou referências, de onde vinham seus apelidos. Como sugere o nome, a rua da praça era onde se localizava a praça do bairro, lugar onde tomávamos os ônibus para outras regiões da cidade. Chamávamos a rua da escola por esse nome porque nela ficava a instituição de ensino onde haviam estudado minha mãe e meus tios. Quanto à rua do meio? “Meio de quê?”, perguntei um dia à minha mãe. Não houve resposta. Gosto de pensar que a chamávamos assim porque ela ficava entre nossa casa e outro destino mais importante das redondezas: o mercadinho do bairro. Importa menos a resposta original que a justificativa encontrada por cada um que um dia fizera a pergunta direcionada à minha mãe. A rua do meio ficava em algum meio e sua existência representava uma linha divisória entre dois pontos mais ou menos equidistantes. Talvez minha mãe, pai ou irmão tenham outras explicações para aquele nome. Mas há sempre uma história a se contar sobre a tal rua do meio. Sua existência, talvez por isso, prescinde de qualquer inscrição em um mapa.

Já adulto mudei-me para outra cidade e demorei a me acostumar com as novas ruas que então me cercavam. Lembro-me particularmente de uma cuja subida íngreme eu poucas vezes percorrera. Apesar de extremamente próxima, aquela travessia não fazia parte de meu dia a dia e aquela rua não compunha o mapa mental que eu então reconhecia como meu lugar, os arredores e minha casa. Pois durante um curto período, um grande amigo passou a morar no ponto mais alto dessa rua, bem ao lado de uma igreja que até sua chegada me parecia igual a qualquer igreja católica construída na confusa década de 1990. Ao longo daquele tempo fiz inúmeras visitas ao prédio de meu amigo; diversas vezes tomamos um ralo café na padaria da esquina e depois e algum tempo passei a reconhecer rostos e detalhes daquela rua já quase desconhecida. O mapa a que pertence a rua Fonseca Teles é o mapa de minhas memórias enquanto morador daquele bairro. Quero aqui dizer que a rua Fonseca Teles só existe nestas linhas porque pude nela viver histórias. Quero dizer que esse lugar só existe porque alguém o subjetivou.

Por fim, antes de anunciar ao leitor a respeito do que o espera nas próximas páginas, faço referência a uma reportagem exibida em um importante canal de televisão na década de 1980 que, devido a seu conteúdo impactante,

permanece disponível em páginas da internet. A reportagem em questão tematiza o aumento da frequência de moradores da Zona Sul do Rio de Janeiro às praias distantes da Zona Oeste da cidade. Perguntados a respeito da mudança de local de lazer, os entrevistados relatam uma “invasão” das praias da zona sul por deseducados moradores da zona norte. Afinal, assevera uma jovem sob o sol da zona sul, “não pode tirar o pessoal do Méier, do mangue, e levar à praia em Copacabana”. Ora, as praias do Rio de Janeiro são, salvaguardadas milionárias exceções, espaços públicos de lazer amplamente ostentadas em campanhas governamentais como espaço diverso e democrático. De fato, não há cercas ou paredes concretadas separando as areias e o mar do resto da cidade; é verdade que não há agentes de fronteira ou quaisquer tipos de impedimentos dessa ordem para a entrada e permanência indiscriminada de pessoas nas praias da zona sul. Por que, então, fala-se em “invasão”? Mais significativo que isso. Por que, então, não nos soa imediatamente contraditório que se fale em invasão de um espaço tido como público, acessível, democrático e representativo dessas características? É das discussões feitas até aqui que se trata este capítulo.

Para discutir esses pontos, trago contribuições de duas áreas interessadas nas relações estabelecidas entre o humano e seus locais e trânsito e permanência: a antropologia e a geografia. Primeiramente, apresento aos leitores algumas reflexões de Marc Augé (2012) acerca do conceito de lugar. Busco no autor artifícios que me permitam pensar de maneira mais complexa a imaterialidade dos espaços com os quais nos relacionamos. Veremos subsídios que nos fornece a antropologia para compreender um lugar-escola para mais que sua constituição em pátios, corredores, salas de aula e quadros negros. Em seguida, trago à conversa o pesquisador Yi-Fu Tuan (2013 [1977], 1982), premiado geógrafo que nos ajuda a pensar o lugar a partir da perspectiva da experiência. Segundo Tuan, a maneira como percebemos e concebemos o espaço está relacionada, por um lado, à cultura a partir da qual olhamos para ele e, por outro, ao modo como esse espaço nos afeta, às emoções que despertam em nós.

Augé (ibidem) constrói seu encadeamento teórico partindo de uma leitura bastante particular de algumas características marcantes da

contemporaneidade. O pesquisador diagnostica uma realidade de sobrecargas e fugacidades impressas em diferentes instâncias dos modos atuais de se estar no mundo. A vida comum tornou-se tão multifacetada e interessante que passou a demandar um olhar antropológico capaz de dar conta de sua complexidade. Augé afirma que três aspectos da vida são hoje vigorosamente afetados pela imagem da abundância, do excesso. São eles o tempo, o espaço e o ego. Por seu turno, a abundância desses aspectos acaba por caracterizar uma contemporaneidade que redefiniria nossa relação com os espaços e, por conseguinte, impactaria sobremaneira a compreensão desenvolvida por nós a respeito dos lugares.

A demasia do tempo refere-se, na verdade, à superabundância factual. Trata-se da grande e crescente quantidade de acontecimentos os quais temos de processar cognitivamente em um cada vez mais curto intervalo temporal, antes ou mesmo durante o processamento de outros fatos sobre os quais tomamos conhecimento. Desse modo, comumente perdemos contato com eventos que nos cercam. Situações que nos afetam ou deveriam afetar passam com rapidez, constroem pouco sentido e formam poucas e efêmeras memórias. Sem dúvidas falamos aqui de um dos efeitos mais notáveis da massificação dos meios de publicização de informações. A possibilidade de qualquer pessoa em qualquer lugar tomar conhecimento de acontecimentos ocorridos em toda parte em tempo real causa uma sobrecarga à capacidade humana de apreender, lidar com e dar sentido, por exemplo, ao passado recente.

Os fatos que circulam e nos chegam mais rapidamente percorrem um mundo agora encolhido pelo aperfeiçoamento dos meios de transporte. Esse fenômeno é o que Augé chama de excesso do espaço na contemporaneidade. Temos agora outro agente desfavorável ao processo de compreensão do mundo. Se em relação ao tempo é a superabundância factual o que complexifica a apreensão dos sentidos; no que se refere ao espaço, a dificuldade advém do “encolhimento do planeta”, da mudança de escala entre as distâncias. Nesse sentido, o autor aponta um paradoxo que subjaz grande fatia das mais importantes discussões sócio-políticas dos anos 2010:

“no próprio momento em que a unidade do espaço terrestre se torna pensável e em que se reforçam as grandes redes multirraciais, amplifica-se o clamor dos particularismos; daqueles que querem ficar sozinhos em casa ou daqueles que querem reencontrar uma pátria” (Augé, *ibidem*, p. 36-37).

O surgimento do liberalismo econômico ainda no século dezessete somado à sua retomada na forma de neoliberalismo nas décadas de 1940 e 1980, bem como a recente fragmentação das lutas sociais minoritárias são causa e sintoma de um momento no qual o individual prepondera sobre o coletivo. Um reflexo disso é o retorno do “ego” ao centro das discussões humanísticas, terceiro e último aspecto da vida humana contemporânea marcado pelo excesso. Voltamos a discutir o indivíduo e suas demandas nas mais diversas áreas de conhecimento. Tem-se, assim, a individualização das referências: um indivíduo que se crê centro do mundo e toma a si mesmo como referência para interpretar o que lhe cerca. Como vimos em James Clifford (1998), por exemplo, na antropologia emergem questões sobre autoria, autoridade, hermenêutica e criatividade. O texto antropológico já não é mais o desvelamento de uma cultura, mas sim uma dentre tantas leituras possíveis a respeito desse mesmo grupo de pessoas.

A fim de dar conta dessas mudanças, Marc Augé chama esse período caracterizado pelos excessos de supermodernidade⁹ – conceito de extrema importância para que possamos entender a ideia de “lugar antropológico” na teoria do autor. Supermodernidade seria o outro lado do que se convencionou chamar “pós-modernidade”, seria o lado negativo dessa realidade. Esse caráter da contemporaneidade diz respeito à efemeridade e ao isolamento. Assim, no mundo da supermodernidade, tudo tende a um rápido fim e o individualismo exacerbado tende à solidão. Ao que parece, Augé teme que o mundo cada vez mais “supermoderno” tenda ao esfacelamento do sentido de sociedade, que o individualismo descomedido faça desaparecer nosso sentido de comunidade. Uma das principais consequências desse movimento seria, ainda segundo o autor, a perda da categoria do outro. Com os meios de sociabilidade cada vez mais precarizados pela promoção dos espaços de consumo em detrimento dos

⁹ Do francês *supermodernité*, também traduzido por “sobremodernidade” em algumas obras em português.

lugares de convivência, perdem-se mecanismos de reconhecimento de si como de si como diferente e, conseqüentemente, da alteridade como parte integrante da identidade.

Como se deve esperar, o mundo com essas características cria ocasião para uma relação cada vez menos íntima com os espaços. Um número crescente de espaços especializados no consumo intrinca a sociabilização e caracteriza os tempos contemporâneos, tendo sua expressão máxima nos modernos *shopping centers* e centros comerciais, objeto de análise recorrente nas obras de Marc Augé. Para o autor, esses estabelecimentos são um exemplo do que ele chama de não-lugar. Tal conceito, muito caro ao autor, é parte central de sua tese com relação aos encaminhamentos da vida humana e está presente na quase totalidade de seus trabalhos. Discutirei esse conceito com o leitor mas adianto que, diferentemente do que acontece em Augé, nesta tese o conceito de não-lugar não é o mais indispensável. Me interessa aqui falar de um conceito menos prestigiado pelo autor, mas que não se pode compreender sem aquele construto: o conceito de lugar. Augé privilegia o conceito de não-lugar em sua discussão porque está preocupado com o os efeitos desse tipo de utilização dos espaços sobre os modos de vida humanos. Em última análise, sua preocupação se aproxima da questão do filósofo clássico Émile Durkheim¹⁰ no sentido de que ambos, cada um em seu tempo, temem pelos efeitos dos individualismos sobre a organização das sociedades em grupos. Portanto, enquanto o pesquisador fala em lugar quase tão somente com intuito de refletir sobre a ideia de não-lugar; falo de não-lugar unicamente como conceito de apoio para a definição de lugar com a qual desejo trabalhar.

Os conceitos de lugar e não lugar estão relacionados à noção, por assim dizer, “ideal” de espaço. Logo, entenderemos o espaço em sua concretude, o espaço construído, como o prédio da escola no qual se deu a geração dos dados desta pesquisa, por exemplo. Grosso modo, lugar, nesse contexto, é o espaço vivido, experienciado por aqueles que o frequentam e ali estabelecem relações com o próprio espaço e com outros indivíduos. De outra maneira, não-lugar é

¹⁰ Durkheim, 2011.

o espaço esvaziado de sentido e de indivíduos dispostos a torná-lo significativo.

Há uma clara ponderação política na forma como Marc Augé discute a contemporaneidade em relação aos usos dos espaços. Para ele, espaços “são *não lugares* na medida em que sua vocação primeira não é territorial, não é de criar identidades singulares, relações simbólicas e patrimônios comuns, mas antes a de facilitar a circulação (e, dessa maneira, o *consumo*) em um mundo com as dimensões do planeta” (Augé, 2012, p.85, destaques meus). A crítica do autor, importante reiterar, é à sociedade do consumo sem limites e aos modelos de vida aos quais ela poderia nos levar.

Lugar, por outro lado, caracteriza um uso mais complexo dos espaços de convivência. Poderíamos aqui dizer que ele se insere na ordem do discurso, uma vez que a possibilidade de sua existência deve muito a narrativa, como de deslocamento, origem e de ameaças externas ao território em que ele se inscreve. É nessas construções narrativas que o lugar tem sua arena de concepção. Augé afirma que o lugar antropológico apresenta três características principais: é sempre identitário, relacional e histórico.

Ao longo de diferentes obras do autor, pode-se concluir que o lugar é identitário ao menos de dois modos. Primeiramente, porque possui características que juntas dão a ele a possibilidade de se fazer distinguir, tornar-se identificável; depois, diz-se que o lugar antropológico é identitário pois possibilita que os indivíduos a ele relacionados construam suas próprias identidades como si mesmos e como alteridades. Além disso, o lugar antropológico está relacionado à noção de pertencimento, pois não raro os indivíduos que se reconhecem parte de algum lugar fazem referência a ele como ponto de sua origem quando precisam dizer quem são. Já não parece difícil entender o aspecto relacional do lugar. Ele é também o palco de ações necessariamente inter-relacionadas de identidades e alteridades, em que se manifestam questões éticas e de reconhecimento: eu sou, em algum nível mais profundo, o que o outro não é. Por fim, o lugar é histórico justamente porque essas ações inscritas na superfície de um espaço dão-se linearmente no tempo. Essas ações, enredadas em uma trama cronológica formam eixo(s) de

sentido(s) que as transformam em narrativa(s) que, fechando o ciclo, explicam de onde viemos, pelo que passamos e com quem nos relacionamos.

Em suma, o antropólogo francês Marc Augé ensina que, na tradição antropológica, o lugar seria o espaço experimentado por diferentes indivíduos ao longo do tempo, “o lugar antropológico é a possibilidade dos percursos que nele se efetuam, dos discursos que nele se pronunciam e da linguagem que o caracteriza” (Augé, *ibidem*: 75). Antropologicamente, a noção de lugar implica a consideração de costumes, saberes, objetivos minimamente compartilhados por um ou mais grupos de indivíduos. O lugar é necessariamente histórico, relacional e, o que mais nos interessa aqui, identitário. Considero que essas características do lugar antropológico podem ser entendidas como ângulos de uma mesma figura geométrica, estando correlacionadas. Assim como em ângulos internos de um triângulo – ora equilátero, ora isósceles, ora escaleno - caso qualquer das características seja alterada, a figura como um todo sofrerá modificações e, por conseguinte, as demais características também se modificarão.

Procurei fazer distinções bem marcadas das noções de lugar antropológico e não-lugar a fim de tornar compreensíveis anos de ponderações promovidas pelas obras de Marc Augé. No entanto, devo avisar ao leitor que não há binarismos no pensamento do autor. Um supermercado, por exemplo, pode ser considerado um não-lugar pelo cliente, mas um lugar se tomarmos a perspectiva daqueles que ali trabalham. Ainda se afastando de dicotomias engessadas, o autor afirma que essas noções são fugidias: um não-lugar nunca se concretiza completamente e um lugar nunca desaparece como um todo. Podemos considerar que se tratam virtualmente de tipos weberianos, para os quais olhamos, mas os quais nunca conseguimos – ou mesmo desejamos – alcançar.

Pois bem. A discussão que ora trago encontra-se na obra do geógrafo chinês radicado nos Estados Unidos Yi-Fu Tuan, principalmente em seus escritos do final da década de 1980. Tuan é um importante representante e precursor da chamada Geografia Humanística¹¹, corrente bastante heterogênea cujo objetivo final costuma ser humanizar as relações do ser humano com o

¹¹ Também chamada de Geografia Humanista ou Geografia Fenomenológica.

meio no qual ele está inserido. Não por acaso a Geografia Humanística vai se desenvolver na esteira de discussões sobre fenomenologia e outras hermenêuticas do si mesmo. Essa corrente tem especial interesse em estudar a forma como nos relacionamos com os espaços e os sentidos criados por nós a partir e com vistas a esses espaços. Porque fortemente influenciada pela fenomenologia, a Geografia Humanística valoriza a perspectiva da experiência, sentimentos e até mesmo percepções sensoriais dos sujeitos na relação com seu meio. Segundo o autor, essa linha da geografia

procura um entendimento do mundo humano através do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico, bem como dos seus sentimentos e idéias a respeito do espaço e do lugar. (Tuan, 1982, p. 142)

Ora, se estamos falando das formas pelas quais o humano transforma e/ou apreende seu território de trânsito ou permanência, não causa estranhamento que dois dos conceitos fundamentais da Geografia Humanista sejam justamente espaço (vivido) e lugar.

Em um livro originalmente publicado em 1977¹², Tuan (2013 [1977]) propõe uma leitura filosófica das noções de espaço e lugar. Ele então defende uma hermenêutica desses conceitos a partir da perspectiva da experiência dos ambientes. Para ele, discutir espaço não faz sentido senão pela perspectiva do sujeito; daí a estreita aproximação com a fenomenologia. O autor então passa a explorar como aquilo que consideremos intrinsecamente humano, como emoções, senso histórico etc., afeta nossa percepção do espaço e torna possível o surgimento de lugares. Nesse sentido, o geógrafo se aproxima da perspectiva de nosso antropólogo quando afirma não ser possível definir espaço e lugar separadamente (Tuan, 2013 [1977], p. 14). O espaço, vivido, experienciado e interpretado é condição sem a qual não poderia haver lugar. É, em última análise, a familiaridade com aquele o que torna esse possível.

¹² A obra de Yi-Fu Tuan é alvo de algumas críticas relacionadas a seu aspecto datado na discussão de alguns tópicos. Estudos recentes apontam, por exemplo, mudanças na forma como povos citados na obra interagem com seus espaços. Além disso, como se sabe, alguns movimentos de grande impacto social e cultural eram ainda inexistentes ou pouco relevantes. Entretanto, essas constatações não dirimem o papel das contribuições teóricas presentes na obra que interessam na realização deste trabalho.

Antes de darmos seguimento ao debate, é imprescindível que entendamos a que Tuan se refere quando fala em experiência e seus derivados. O autor acredita que experienciar é aprender sobre, ser capaz de agir conforme e criar a partir de determinado objeto. Alinhado à nossa perspectiva sócio-construcionista, Tuan rechaça a ideia de que o dado possa ser conhecido em sua essência em favor do entendimento de que o que chamamos de realidade é um construto da experiência, “uma criação de sentimento e pensamento” (ibidem, p.18). Precisamos nos deter brevemente nessa concepção. Primeiro, no âmbito desta discussão, a categoria ‘objeto’ aplica-se principalmente à lugar: lugar é um tipo de objeto. Dessa forma, ele é passível de análises e toma parte em um sem número de interações com indivíduos também diversos. Outro ponto fundamental é o aceite de que uma compreensão a respeito do que seja um lugar é apenas uma dentre outras possíveis e igualmente válidas, pois é *da* interação sujeito e objeto - e aqui peço ao leitor que se lembre de nossas conversas com Bakhtin – que surgem as versões. Trocam-se as personagens, tem-se uma nova história. Por fim, peço que atentem para a parte final daquela argumentação. Tuan entende que emoção e pensamento são constitutivos da experiência. Experienciamos não só sensorialmente, através de nossa visão, olfato ou tato, mas experienciamos a realidade também na medida em que projetamos afetos e nos ocupamos em meditar a respeito dos fatos que nos cercam. Finalmente, nesse processo de experiencição passamos do espaço ao lugar.

Ainda acerca dos aspectos sensoriais, da concretude da experiência, o geógrafo avalia a influência exercida pela consciência de nossos corpos sobre a forma como experienciamos o espaço. Por mais que tentemos refutar esta noção visando a evitar seus muitos efeitos colaterais, organizamos e vivenciamos o ambiente a partir de nossos corpos, ele é nosso eixo central. Observemos, por exemplo, que as preposições de lugar são aprendidas por nós primeiramente a partir de nossos próprios corpos. Quando dizemos a uma criança que sua mãe está atrás dela, não leva muito tempo para essa criança aprender em que direção deve olhar. Mais elementar que isso. A noção de distância se dá primeiramente também a partir de nossos corpos: algo está longe de ou próximo a nós (Tuan, 2013 [1983]). Adiante, veremos nos dados a forma como essa relação de distância encontra-se impressa inclusive na própria língua. Do que nos é mais íntimo até o mais distante, ‘eu’, ‘tu’ e ‘ele’ desenham um afastamento de si em direção à alteridade.

Essas considerações de Tuan me levam a pensar nos debates atuais sobre o aspecto político dos corpos. Se o corpo em sua concretude objetiva orienta a maneira como experimentamos o ambiente, creio que ocorra algo semelhante com relação ao corpo como, digamos, discurso. Pensemos, por exemplo, nos espaços públicos voltados para os grupos LGBTTQ¹³. Serei mais preciso. Pensemos especificamente nas chamadas boates gays. Esses estabelecimentos foram criados para acolher e atender às demandas de um público que, sob pena de expulsão ou outras formas de violência, não podia se expressar livremente em ambientes direcionados ao público em geral. Naturalmente, comportamentos que seriam rechaçados em outros ambientes são ali tolerados e incentivados. Afinal, tem-se nesses lugares um refúgio, um espaço paralelo de aceitação e celebração das idiossincrasias. Isso posto, imaginemos a forma como um homem homossexual com um histórico de preconceitos e violências se relaciona como esses espaços. Comparativamente, imaginemos o que um homem heterossexual, cristão e conservador teria a nos dizer sobre esse ambiente de celebração das diversidades. Nessa mesma linha eu poderia citar ainda mulheres e homens ou pessoas brancas e pessoas negras em sua relação com um mesmo espaço de sociabilidade. Os exemplos são muitos, contudo, o ponto que desejo fazer é um só: o espaço pode ser uma diversidade infinita de lugares para diferentes sujeitos, seja pela forma como eles o enxergam ou, e este é ponto, seja pela forma como seus corpos politicamente atravessados de sentidos os permitem vivenciá-los.

Em mais um ângulo de contato com o que nos dirá Augé em toda sua obra, Tuan pensa haver uma relação muito próxima entre lugar e história. Lugares trazem consigo narrativas contendo uma série de eventos e relações que, inscritas no tempo, dão coerência e formato à sua existência abstrata. Não por acaso eles costumam ser anunciados como cenários de eventos considerados notáveis: meu lugar de nascimento, o lugar onde conheci meu marido, o lugar onde passei as melhores férias de minha vida ou o lugar onde escrevi as últimas linhas desta tese. Essa relação é um indicativo importante do aspecto de aculturação exercido pelo lugar sobre os indivíduos. O lugar é onde as regras de conduta são conhecidas por nós. É também onde somos conhecidos e onde temos a perder caso não correspondamos às expectativas que porventura os outros tenham a nosso respeito.

¹³ Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e pessoas *queer*.

É a isso que me referia quando encerrei o parágrafo anterior refletindo sobre as permissões (e interdições) e sua relação com o lugar.

Nesse contexto, sem muito desenvolver a questão, Tuan nos diz algo belo e perturbador. Para ele, “lugar é segurança e espaço é liberdade: estamos ligados ao primeiro e desejamos o outro” (ibidem, p. 11). Já discutimos as diversas formas como fatalmente nos ligamos ao lugar: é nele onde construímos nossas identidades, é nele onde aprendemos a reconhecer a alteridade, é nele onde reconhecemos integral ou parcialmente nossa história. Ocorre, reitero, que pagamos um preço pelo conforto dessa pertença. Sentimo-nos parte de um lugar porque esse lugar é também parte de nós. Isso significa dizer que os aspectos socioculturais constituintes do que chamo, por exemplo, de minha escola, informam direta ou indiretamente minha agência no mundo, chegando a limitar meu olhar sobre ele. Portanto, o preço é na verdade um efeito colateral. É talvez a percepção desses constrangimentos trazidos pelo lugar a responsável por nossa ânsia por espaços ainda desertos de (nossos) sentidos. O autor opõe liberdade e segurança. Uma sensação exclui a possibilidade da outra na forma como usufruímos dos espaços. Aí o impasse: desejamos usufruir dessa liberdade sem prescindir da segurança com que nos guarda o lugar.

As relações indivíduo-espaço que descrevemos até este ponto só são possíveis quando os espaços são experimentados, vividos. Por essa razão, outro aspecto imprescindível na transformação do espaço em lugar é a permanência. Lugares se erguem nos intervalos entre os deslocamentos porque é durante as pausas que experimentamos e conferimos sentido àquilo que nos cerca. Lugar é uma pausa no movimento, afirma nosso geógrafo. Nessas pausas, dão-se acontecimentos que organizamos narrativamente em uma cronologia que poderíamos denominar história. E lugares importam tanto quanto importarem as histórias que sabemos sobre eles. Assim, temos na Polônia o campo de Auschwitz e, na cidade brasileira do Rio de Janeiro, no ano de 2005, erigimos um lugar chamado Memorial dos Pretos Novos¹⁴ (MPN). Cabe questionar o que havia no MPN antes de conferirmos a ele o status de lugar. Ele tinha menos importância antes de 2005? O que acontece com um espaço quando lhe damos memória histórica

¹⁴ Parte integrante do Instituto de Pesquisa e Memória dos Pretos Novos (IPN), o Memorial dos Pretos Novos tem por objetivo promover reflexões sobre a escravidão no Brasil, notadamente na zona portuária da cidade do Rio de Janeiro.

e passamos a considerá-lo um lugar? São perguntas retóricas, caro leitor. Observemos Auschwitz. Observemos o Memorial dos Pretos Novos. É isso o que acontece.

Considerando tudo o que foi debatido até este ponto, podemos afirmar que uma investigação sobre os sentidos de um lugar-escola a partir de contribuições de um grupo de estudantes, crianças e adolescentes, é especialmente significativa. Digo isso porque uma discussão acerca de conceitos como permanência e história toma outras proporções quando aplicada a indivíduos ainda jovens, principais personagens deste estudo. Defendendo a existência de uma relação entre lugar e passado, Tuan considera que crianças têm uma relação menos profunda com seus lugares, uma vez que normalmente tenham menos vivências/experiências. Procuo olhar a questão da criança e seu lugar de outra forma. Se é verdade que a criança média tem poucas vivências se comparada a adultos, é também verdade que provavelmente tenha passado por tais vivências em menos espaços; ou seja, é provável que suas experiências – ainda que poucas – concentrem-se em poucos espaços. Mais ainda: ao contrário do que afirma nosso geógrafo, imagino que os poucos lugares que essas experiências constroem, já que únicos, sejam para essas crianças ainda mais importantes que os muitos lugares (a) que nós, adultos experimentados, (nos) identificamos. Essa observação é de grande importância para este estudo, caro leitor. Quando traduzimos permanência por tempo de estada, não parece difícil imaginar a escola como um lugar marcante na vida de uma criança. Afinal, é lá onde ela passa boa parte de seu tempo durante muitos anos. Posto de outro modo, entendo serem esses indivíduos os principais responsáveis pela transformação do espaço escola em um *lugar-escola*.

O estudo desse lugar se dá, reitero, por meio de um trabalho etnográfico não-tradicional. É considerando impossível a apreensão de uma realidade objetiva e entendendo todo texto etnográfico como *uma* dentre um sem número de outras potenciais interpretações subjetivas que busco investigar a maneira como alunos constroem discursivamente o lugar-escola em que estudam.

3.2

Diálogos entre lugar e construção identitária

Até aqui, afirmando que a noção de lugar com a qual trabalho é histórica, relacional e identitária, procurei discutir como esses aspectos se interseccionam no processo de construção daquilo que se denomina *lugar* na tradição antropológica contemporânea. Nessa seção, retomo a discussão percorrendo um caminho inverso. Apresentando especificamente a concepção de identidade que subjaz este trabalho, pretendo expor um entendimento acerca da noção de identidade que traz em si mesmo a noção de lugar antropológico. Se na esteira de Yi-Fu Tuan e Marc Augé concordei que *lugar* encerra história, relações e identidades, neste capítulo parto do outro extremo e procuro pensar sobre como *identidade* encerra em si o lugar em que ela se manifesta.

Ademais, um olhar atento para o conceito de identidade importa, pois é substancial o número de vezes em que ocorrem processos de construção identitária, tanto de si quanto do outro, mesmo em dados que em princípio compreenderiam apenas uma descrição de um lugar de estada e convivência. Na primeira etapa desta pesquisa, solicitei aos alunos que descrevessem detalhadamente o espaço e a rotina da escola em que então estudavam, evitando neste estágio marcas que remetessem a um modelo narrativo e, por conseguinte, mais subjetivo. Contudo, todas as descrições produzidas pelos alunos participantes mostraram-se atravessadas por subjetivações e projeções identitárias diretas ou indiretas. No segundo momento, a produção das fotografias e as entrevistas a elas relacionadas tornaram patente o caráter profundamente identitário dos dados gerados até aquele momento. Tendo finalmente passado a estudar a noção antropológica de lugar, considerei apropriado assumir o aspecto identitário presente nos dados e solicitei aos participantes que escrevessem textos em que a questão identitária se apresentava *a priori*.

O leitor poderia, com razão, argumentar que a emergência de construções identitárias nesses textos encontra plausível explicação na já discutida inevitável inserção do sujeito em seu enunciado – falar é sempre falar de si. A essa possibilidade não me oponho, certamente. Quero apenas ponderar que o caráter

identitário do lugar possa também, e até mais decisivamente, ter fomentado o recorrente aparecimento de movimentos de construção identitária nos textos analisados. Para tanto, organizei esta seção em diálogo com quatro autores que nos apresentam contribuições, desde a mais geral até a mais específica, sobre identidade que estão subjacentes a este trabalho. Assim, iniciamos com Bauman (2005) pavimentando o caminho para uma identidade concebida como construção nunca concluída. Seguimos com Foucault (2004), responsável por dar a esta identidade fluida uma ancoragem nas relações sócio-históricas de poder. Goffman (1980) nos alerta para os modos como as coerções sociais parecem prescrever as regras do jogo de identificação nos encontros sociais. Finalmente, Ricoeur (2010; 2014) põe a identidade no âmbito da ação e, admitindo o caráter narrativo da identidade pessoal, nos permite discutir com mais clareza a confluência entre lugar e identidade.

...

Começamos com uma importante contribuição de Zygmunt Bauman para que, em seguida, possamos discutir alguns aspectos capitais de seu posicionamento. Quando confrontado a respeito de uma suposta falta de precisão em como a tradição sociológica trata a noção de identidade, ora concebendo-a como um *a priori*, ora apresentando-a como um produto nas relações sociais, Bauman (2005) responde à controversa questão defendendo o caráter futuro da identidade. Nas palavras do autor, a identidade

só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, “um objetivo”; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais – mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta. (idem, *ibidem*, p. 21-22)

Há muitas entradas para a discussão proposta por Bauman em sua contundente resposta. Tomando por base somente o trecho citado, chamo atenção para quatro pontos sem os quais não poderíamos dar prosseguimento ao debate.

Primeiramente, observo que o autor entende não haver um *a priori* das identidades - a identidade seria um processo (discursivo), um eterno porvir. Desse modo, não cabe a seu estudo uma abordagem investigativa com vistas a atravessar

os véus que a encobririam chegando-se a sua essência, sua aparência “real”. Porque responsáveis à situação em que se apresentam, identidades são sempre outras, sempre múltiplas em suas nuances ou em sua totalidade. Nesse ponto, o sociólogo afasta-se completamente de um entendimento da identidade como tipos (ideais) ou mesmo modelos preexistentes passíveis de abstrações generalizantes. Identidade, desse modo, é uma categoria somente observável *in loco*, levando-se em conta interações e posicionamentos dos interagentes envolvidos.

A ideia de identidade como um objetivo implica a necessidade de trabalho, outro ponto nodal sobre como entendo a identidade. Quando falamos em “construção identitária” levamos em conta uma série de movimentos retóricos – verbais e não-verbais – através dos quais construímos identidades próprias e de outro(s) e aceitamos ou recusamos identidades que nos são imputadas. Interessa pontuar que não defendo a noção de identidade como algo perfeitamente moldável à vontade de seu detentor. Ao contrário. Todos os movimentos retóricos realizados na interação, mesmo que não diretamente voltados para a construção identitária, estão sujeitos a múltiplas, e por vezes antagônicas, interpretações das partes envolvidas.

E já que identidades podem nos ser atribuídas por outros, haveria ainda, como aponta Bauman (*idem*), a possibilidade de escolhermos a partir daquilo que nos é ofertado. No entanto, essa alternativa não invalida a argumentação de que a identidade é construída. Como veremos nos dados que trago, antes de se mostrarem disponíveis para a adesão ou recusa daqueles a quem são imputadas, as identidades são ainda, em algum estágio anterior, produzidas. Assim, de uma forma ou de outra, construída ou fruto de uma escolha voluntária, permanece o aspecto infindo, volátil e, conforme veremos nos dados, situacional das identidades.

Por fim, resta um aparente paradoxo a que o pesquisador faz referência. Enquanto debates em diferentes áreas caminham para o consenso a respeito da fluidez das identidades, ao que parece, não raro é justamente negando essa instabilidade que se realiza o trabalho de construção identitária na interação. Em um encontro específico, é possível que participantes assumam um posicionamento em relação à sua identidade e busquem mantê-lo, trabalhando para que pareçam cada vez mais circunscritos e estabilizados. Seja através do manejo de verbos relacionais – como em “Eu sou professor” – ou do acionamento de experiências por

meio de narrativas¹⁵, com suas identidades momentaneamente consolidadas esses sujeitos conseguem mais facilmente obter sucesso em sua luta em defesa da identidade construída. O leitor poderá verificar esse fato quando analisarmos os excertos selecionados. Possivelmente buscando construir credibilidade e/ou coerência, muitos estudantes fazem uso de um certo “verniz” de estabilidade ao construírem suas identidades ou a de outros.

Um filósofo contemporâneo que nos ajuda a entender o que estamos chamando de identidade é Michel Foucault. No início da década de 1980, em um de seus estudos mais recentes, o filósofo dedica-se a refletir sobre o cuidado de si, a busca pelo autoconhecimento do indivíduo em diferentes momentos sócio-históricos. Nessa reflexão, Foucault explora a maneira como poder e sujeição incidem sobre as ações do sujeito, demandando deste alguns tipos de conhecimento sobre si. Assim, Foucault (2004 [1982]) realiza um breve retorno à filosofia greco-romana e constrói uma arqueologia de mecanismos através dos quais indivíduos desenvolvem conhecimentos sobre si mesmos. Conquanto não trate diretamente do tema identidade, a voz do pesquisador é relevante porque, além de corroborar a orientação tomada aqui, lança luz sobre um aspecto até este momento menos enfatizado.

Em seu estudo, Foucault emprega especial atenção a como as relações de dominação e resistência incidem sobre esses mecanismos que desenvolvemos para nos entendermos, tomarmos decisões e agirmos sobre nossos corpos. Note que o autor concebe aqui um sujeito da ação e que goza de relativa liberdade. O conhecer-se a si mesmo – algo que levaria ao cuidado de si, um conhecer-se para melhor viver – seria justamente a forma pela qual se poderia colocar em prática esse arbítrio exercido entre as brechas das dominações sócio-historicamente impostas. Pensando esses mecanismos a partir de uma linearidade histórica com início na antiguidade greco-romana, o pesquisador dá a esses aparatos de autoconhecimento para as práticas de liberdade o nome de “tecnologias¹⁶”. Seu objetivo com esse ensaio, nas palavras do autor seria “[t]raçar uma história das diferentes maneiras em que, em nossa cultura, os homens têm desenvolvido um saber a cerca de si

¹⁵ Em breve, veremos como contribuições do filósofo Paul Ricouer fornecem elementos imprescindíveis para nosso debate sobre identidades seu caráter narrativo.

¹⁶ Nas versões publicadas no Brasil, encontram-se duas traduções para o original em francês “technologie”: “técnicas” e “tecnologias.”

mesmos” (2004, p. 323). Divididas em quatro grupos interseccionados, essas tecnologias se constituem sempre como (re)ações a alguma forma de poder instituído.

O primeiro desses grupos, das tecnologias de produção, diz respeito às condições para produção, manipulação e transformação das coisas, compreende a experiência do indivíduo como agente modificador; as tecnologias de produção de signos são aquelas através das quais o indivíduo se constitui como sujeito da linguagem, incluem-se aqui processos de utilização de signos e produção de significados; as tecnologias de poder consistem em mecanismos de controle dos indivíduos, comumente atualizados na figura de discursos normativos de exclusão. Finalmente, as tecnologias de si são aquelas através das quais os indivíduos operam – com ou sem a participação de outros – transformações e decisões sobre seus corpos, pensamentos e condutas.

Estabelecendo o aprofundamento da interrelação das tecnologias de dominação e de si, Foucault faz referência a seus estudos sobre o discurso institucional da loucura. A publicização da categorização científica das doenças mentais e da criação de instituições para o isolamento daqueles acometidos por quaisquer desses males gerou nos indivíduos um estado de permanente vigilância consigo mesmos. Enquanto o estado determina os traços da loucura e cuida para separar os loucos dos sãos, os indivíduos em geral ocupam-se em não parecer com os primeiros. O discurso sobre a loucura e o encarceramento incide sobre a forma como as pessoas cuidam de si mesmas; torna uma preocupação relevante na constituição da identidade a busca por não parecer louco. “Governamentabilidade” é o termo utilizado pelo filósofo para identificar essa relação entre as tecnologias de dominação e de si. Na análise dos dados deste capítulo, nos interessa particularmente atentar para o resultado da equação entre essas tecnologias. Não negligenciando as importantes diferenças em suas epistemologias, a atenção dada pelo filósofo para a incidência das coerções sociais sobre nossa construção identitária é, acredito, sua maior contribuição para a concepção de identidade que introduzi com a reflexão de Bauman (2005).

A dicotomia poder e resistência tem aqui grande valor . Voltemos a ela. Todos os dados analisados foram gerados entre as paredes de uma escola pública municipal e através de interações diretas entre professor e alunos. Assim, olharei

para esses dados tendo sempre em vista sua inscrição conjuntural e contingências emergentes em interações docente-discentes. Interessa-me, por exemplo, investigar como os alunos respondem ao discurso da disciplina, presente mesmo na arquitetura da escola e ali representado por mim, professor. Na medida em que resistência não necessariamente pressupõe confronto direto, entendo que algumas das estratégias utilizadas pelos alunos participantes, especificamente ao abordarem o tema (in)disciplina, constituem um tipo de cuidado de si responsivo ao suposto poder disciplinador estabelecido no ambiente escolar e simbolizado por seus representantes oficiais.

Minha aposta no caráter socioconstrucionista da linguagem torna as contribuições desses autores especialmente importantes para a análise dos dados nesta pesquisa. Quando afirmo conceber o discurso como um tipo de ação no mundo, entendo que este, como um fazer socialmente inscrito, seja também fortemente atravessado pelas relações de poder e resistência de que tratamos. No que se refere às identidades, isso equivale a dizer que o trabalho de construção identitária pelo discurso, ainda que aqui estudado em situações específicas de interação, é sempre informado por referências sócio-históricas macro que não pretendo ingenuamente ignorar. Assim, entendo as identidades como construções locais, deslizantes e interpostas que comumente correspondem a grupos¹⁷ e tipos por sua vez relacionados a contextos sócio-históricos e políticos mais abrangentes. Essa rede de relações entre as especificidades da identidade localmente manifesta e o espiral mais abrangente de sentidos a ela vinculada vai ao encontro de conceito de lugar como o qual trabalhamos. Certamente, se não há lugar sem identidade(s), haveria de se perceber nas identidades algum nível de inscrição do lugar - histórico e relacional - em que ela se apresenta.

Alguém que com muita perspicácia procurou sistematizar a forma como equilibramos coerções sociais e manejo identitário em interações localmente inscritas foi Ervin Goffman. Em suas observações de situações quotidianas, saltou aos olhos do pesquisador o permanente estado de vigilância e o respeito a uma série de acordos tácitos concernentes à forma como nos apresentamos e procuramos nos

¹⁷ No contexto desta pesquisa, categorias exemplares disso que chamo de grupos seriam professores, alunos, pais de alunos, entre outros.

manter coerentes em encontros sociais. Para ele, tal qual atores em um palco, estamos, ao tomar parte nessas interações, nos apresentando para o(s) outro(s).

A partir dessa metáfora, poderíamos ainda ponderar que, vias de regra, tal qual atores para seu público, operamos com a antecipação de expectativas e fazemos algum esforço para mantermos uma boa imagem diante daqueles com os quais lidamos socialmente. E se obtemos êxito nesse empreendimento é porque há uma certa “ordem ritual” (Goffman, 1980) nas interações sociais que nos permite prever com algum grau de precisão o que se espera de nós nesses encontros. Por meio de instrumentos verbais e não-verbais, construímos nossa imagem positiva a partir daquilo que acreditamos ser o esperado por nosso interlocutor. A esse trabalho, que nos é tão familiar, Goffman dá o nome de elaboração de face (ibidem).

Segundo o sociólogo, quando em contatos face a face ou mediados, colocamos em movimento uma série de ações capazes de expressar nossa visão a respeito de nós mesmos, da situação e das demais pessoas envolvidas - seguimos, então, determinada linha. Desse modo, mais ou menos voluntariamente, informamos aos outros como gostaríamos de ser tratados e fornecemos pistas a respeito do modo como provavelmente nos comportaremos naquela interação. Em outras palavras, através da linha que seguimos, apresentamos nossa face e a colocamos em um delicado jogo de expectativas. A relação entre linha e face fica ainda mais clara quando o autor nos diz que

face pode ser definido como o valor social positivo que uma pessoa reclama para si através daquilo que os outros presumem ser a linha por ela tomada durante um contato específico. Face é uma imagem do self delineada em termos de atributos sociais aprovados (idem, ibidem, p. 77)

Nesse quadro, diz-se que alguém tem ou está em face quando sustenta uma sequência de ações condizentes com a linha apresentada.

Por sua vez, a linha tem ancoragem no contexto mais geral da interação. Encontros mais formais ou institucionalmente marcados vão solicitar posturas e ações específicas. Nesses casos, aquilo que se consideraria socialmente apropriado é responsivo a demandas locais que impactam sobremaneira na escolha de linhas

adotadas. Uma escolha equivocada poderia gerar desconforto interacional exigindo dos participantes um esforço para repará-lo.

Pensemos nesta tese. Uma vez gerados os dados e realizadas reflexões preliminares a partir do arcabouço teórico-metodológico escolhido, passei à fase de redação das linhas que se lê agora. Defini então como gostaria de me apresentar e retratar esta pesquisa tentando observar sempre o que meu interlocutor antecipado, a academia, supostamente espera de um texto acadêmico deste tipo. Se obtive sucesso, o resultado será um texto em que se observam não só meu posicionamento como pesquisador e em relação a esta investigação, mas também o modo como interpreto as demandas de meus interlocutores dentro e fora da academia. Nessa linha, eu poderia dizer ainda que realizo esta pesquisa na forma de uma tese porque acredito que assim poderia ser mais facilmente reconhecido por meus interlocutores como o pesquisador que acredito ser. Esta tese é uma interação. Ela é nossa interação intermediada.

Cabe aqui atentar para o aspecto dialógico do conceito de face. Primeiramente, destaco que um dos pressupostos centrais da tese do pesquisador é a existência de um princípio de colaboração mútua nas interações¹⁸. O desconforto a que faço referência acima relaciona-se justamente a essa orientação cooperativa dos encontros. Haveria, por parte dos participantes, um acordo tácito a partir do qual todos os interagentes poderiam pressupor que sua face seria continuamente ratificada pelos outros. Em condições normais, seria inesperado um interlocutor evidenciar descrença em relação à face que o outro tenta elaborar. Com isso pode-se dizer que a elaboração da face é duplamente orientada, havendo dois grupos de ações individuais procedentes desse processo, quais sejam, as práticas defensivas e as práticas protetoras. As primeiras, como sugere o nome, compreendem ações que tomamos para defender nossa própria face. Se pensarmos novamente nesta tese, parece correto afirmar que são práticas defensivas os movimentos de prestação de contas, tais como apresentação de justificativa, exposição de metodologia utilizada, entre outras ações. De modo complementar, as segundas são práticas que visam à salvaguarda da face apresentada pelo interlocutor. Dentre elas temos a polidez, o

¹⁸ Algo amplamente explorado por estudos posteriores a respeito de polidez no discurso (BROWN & LEVINSON, 1987)

respeito, e o reconhecimento de méritos eventuais. O acordo é delicado, entretanto simples: na interação, o respeito à face apresentada é requisito e também devido.

Nesse sentido, o não reconhecimento da face de outrem seria um movimento tão desviante quanto a não entrada ou manutenção da própria face. Goffman (1980) enumera uma série de mecanismos pelos quais as pessoas buscam reestabelecer a ordem ritual em encontros sociais, seja através de reparos a gafes e deslizes ou da desconsideração de pequenos desajustes. Nos diz ele que se

a ofensa é do tipo que os ofendidos podem deixar passar sem perder muita face, estes tenderão a agir com tolerância [...]. Se a ofensa é grande, as pessoas ofendidas podem se retirar do encontro atual ou de outros encontros similares no futuro. (idem, *ibidem*, p. 106)

Como se vê, a autorregulação nos encontros sociais trabalharia com vistas a ignorar ou minimizar o impacto negativo de eventuais inadequações, tudo isso em prol do bom andamento da interação. O trabalho de face é, na perspectiva goffmaniana, condição para a interação.

Essa discussão acerca do conceito de face nos importa em primeiro lugar devido ao caráter interacional do contexto em que os dados foram produzidos. Todas as conversas e demais textos analisados ocorreram em reuniões entre os estudantes e seu professor em salas de aula da escola em que em estudavam. Tal qual uma conversa cotidiana, essas situações extraordinárias de interlocução são regidas por acordos de manutenção de seu equilíbrio. Assim, se desejamos nos debruçar sobre aspectos de construções identitárias nos dados, parece importante lançarmos um olhar sobre como o trabalho de face incide na relação professor-aluno durante as interações.

Ademais, para além da interação aluno-professor mediada pelos textos que estudaremos, penso que as considerações goffmanianas têm algo a dizer sobre como os alunos se constroem também em relação a seus colegas, os demais estudantes mencionados em seu texto. A esse respeito, Goffman (*ibidem*, p. 105) afirma que uma relação social entre indivíduos pode se dar com tal intensidade que seus membros passam a partilhar uma mesma face. Assim, na presença de terceiros, um deslize cometido por quaisquer dos membros do grupo causaria o embaraço dos

demais. Com isso, poderíamos afirmar que mais que simples colaboração mútua, nesses casos, salvaguardar a face do outro seria proteger a própria face. Teríamos aqui um duplo efeito, defensivo e protetor, na ação de preservar as faces elaboradas na interação. Esse parece ser um movimento muitas vezes realizado pelos alunos participantes desta pesquisa. Uma vez mais, creio estarmos tratando uma característica consequente do caráter interacional dos dados analisados: a identidade (coletiva) de estudante a partir da qual quase sempre os entrevistados se posicionam é dialogicamente responsiva à identidade de professor a partir da qual oriento minha fala.

Vimos em Bauman (2005) uma primeira palavra acerca do caráter volátil e processual da identidade. De acordo com o autor, a identidade é constantemente manejada em função das contingências. Considerando essa perspectiva, discutimos em Foucault (2004 [1982]) a influência da interrelação poder e resistência na construção dessas identidades deslizantes. Então, temos Goffman (1980) ponderando sobre contratos tácitos que regem as interações em encontros sociais. Com ele crescemos à reflexão a importância que a manutenção de uma imagem socialmente positiva tem no curso da elaboração das identidades. Tomo as perspectivas desses autores como complementares e, compreendidas em conjunto, são representativas do olhar que procuro imprimir sobre os dados analisados. Algo que perpassa essas reflexões e possibilita a conversa que estabeleço entre elas é o não negligenciamento do aspecto dialógico da identidade. Na forma de interlocutor direto ou projetado, o outro é sempre levado em conta na construção das identidades pessoais. E se estivemos até agora flertando com esse traço ético da identidade, finalmente o encararemos com a ajuda de um último pesquisador, o também filósofo Paul Ricouer.

O pensamento ricoueriano comumente constituiu-se como uma espécie de síntese a duas teses filosóficas apresentadas e, em seguida, afirmadas ou contestadas. Isso é o que se observa em seus estudos sobre as ideias de tempo presentes em Aristóteles e Santo Agostinho, sobre ética e moral em Aristóteles e Kant, e, sendo este o debate que nos mais nos interessa, a noção de *cogito* em Descartes e Nietzsche. Em *O si-mesmo como outro*, Ricouer (2014) contesta as teses cartesiana de sujeito exaltado e nietzscheana de sujeito humilhado e apresenta uma terceira via, a do sujeito partido.

Em seu célebre *Discurso do Método* (2005), o precursor da filosofia moderna René Descartes dá à razão um papel fundamental nos estudos epistemológicos. O impacto de suas reflexões foi sobremaneira relevante e o modelo cartesiano de investigação tem reflexos na forma como entendemos e legitimamos ciência até os dias atuais. Ao declarar o exercício do pensamento racional como instrumento legitimador da verdade, o filósofo põe o sujeito pensante em posição absoluta. Se é por meio do raciocínio - da relação entre dúvidas e respostas, tese e antítese - que se pode chegar à verdade, em última análise é o ser humano, aquele dotado das faculdades cognitivas responsáveis por essas manobras, o único capaz de alcançar a verdade integral. Assim, o sujeito cartesiano é o responsável por instaurar a verdade. De nossa parte ainda, interessa observar a intersecção entre essa concepção de sujeito e a questão da imanência de sentido na relação significado/significante, algo amplamente discutido no campo dos estudos da linguagem. Na perspectiva cartesiana, estaríamos no extremo em que se considera o sujeito como ponto de origem das coisas, o sentido das coisas seria senão o sentido dado pelo sujeito da razão. Com atribuição de tamanha importância, não é de se admirar que Ricoeur tenha chamado o sujeito na filosofia de René Descartes de sujeito exaltado.

Ricoeur então passa a expor inconsistências na construção do sujeito cartesiano (Meireles, 2016), duas das quais trago para nossa discussão. A primeira, de ordem ontológica, diz respeito à necessidade de haver lugar para a objetividade além do sujeito. Explico. Descartes assevera que a aplicação da razão leva à verdade através de um contínuo criar e sanar dúvidas. Desse modo, a verdade estaria onde já não houvesse lugar para a dúvida. Ora, se o sujeito é a origem e, por conseguinte, a ele cabe fundar e sanar a dúvida no processo de chegada à verdade, o que garante o cessar do funcionamento dessa engrenagem criadora de dúvidas? Sempre haveria espaço para dúvida em qualquer certeza, ou verdade, a que se chegasse. A segunda questão discutida por Ricoeur está melhor expressa na obra de Descartes. O sujeito é concebido na primeira parte de *Discurso do Método* como instaurador da verdade, como dito anteriormente, ele seria o ponto de origem, o juiz da verdade. No entanto, quando na terceira parte da obra cartesiana passa-se a discutir Deus, a proeminência do sujeito parece entrar em crise. Nos diz Ricoeur que “a Terceira Meditação inverte a ordem, colocando a certeza do Cogito em posição subordinada à sua veracidade

divina, que é primeira segundo a ‘verdade da coisa’” (2014, p. XXI). Aqui, o sujeito deixa seu status primário e passa a ser compreendido como um ser fundamentado em uma existência anterior superior, a de Deus. Essa relação com a perfeição divina seria agora a garantia da objetividade no juízo do sujeito. Contudo, pondera Ricoeur em coro com outros comentadores de Descartes, parece pouco prudente tomar como certos os desígnios e boas intenções de um deus tão pouco conhecido.

Nietzsche fere de morte o Cogito cartesiano quando retira do sujeito o poder decisório acerca do que seria ou não verdadeiro. Mais que isso, Nietzsche instaura a dúvida perene negando a possibilidade da certeza. O filósofo defende o caráter integralmente figurativo da linguagem, considerando-a essencialmente mentirosa - a própria verdade seria, em vista disso, também uma mentira. Ora, então o que explicaria a sensação de verdade que temos a respeito de certas ideias? A essa questão nos diz o ironicamente metafórico Nietzsche que o que chamamos de verdade são as “ilusões que esquecemos serem ilusões, metáforas que foram desgastadas e perderam a força sensível, moedas que perderam a marca de cunhagem e entram em consideração não mais como moedas, mas como metal” (Ricoeur 2014, p. XXVII). O pensamento nietzschiano, que até esta altura somente destronara o sujeito exaltado, agora torna questionável sua existência. Com a linguagem desmascarada no ceticismo do filósofo, a ideia de que existimos pois pensamos fica seriamente comprometida. Isso se dá, em primeiro lugar, porque aforismos perdem seu status de axioma em um regime da linguagem dissimulada; depois, porque o ato mesmo de raciocinar - exercício da razão na busca pela verdade - só é possível através dessa mesma linguagem fundamentalmente desonesta.

Ricoeur recusa igualmente a alternativa nietzschiana de sujeito quebrado. De acordo com o autor, se é ruim a imagem cartesiana do sujeito soberano com sua razão infalível, também desagrade o sujeito rebaixado e desprovido de qualquer característica que o permita ser visto como tal. Outro revés da posição de Nietzsche, ainda segundo nosso autor, seria a possibilidade de suas ponderações tornarem-se vítimas de sua própria argumentação: o que, afinal, sustentaria a fiabilidade de qualquer consideração filosófica se toda verdade é uma ilusão esquecida?

Ricoeur desenvolve e refina suas meditações a respeito do sujeito ao longo de todo seu extenso legado bibliográfico. Uma vez que o propósito aqui é discutir principalmente a maneira como o filósofo concebe a identidade pessoal, nossa

discussão ficará circunscrita a três momentos nos quais essa conceituação se faz mais presente, as obras *Tempo e Narrativa* (2010 [1988]), *O si-mesmo como outro* (2014 [1990]) e *Narrative Identity* (1991). Composta por três volumes, a primeira obra apresenta e defende a proposição de que só experimentamos o tempo por intermédio da narrativização da experiência. Depois de uma minuciosa discussão sobre as narrativas de ficção e histórica, no terceiro volume da obra o autor conclui que somente a noção de identidade narrativa poderia incorporar elementos dessas duas classes de narrativa. Cerca de dois anos depois, o autor dá a essa noção um exaustivo detalhamento, refutando críticas a seu cabimento e estudando suas potencialidades. Finalmente, no artigo publicado um ano mais tarde, o autor centraliza a noção de identidade narrativa retomando principalmente ideias defendidas nas duas obras anteriores. Como veremos, Ricoeur desenvolve suas meditações acerca do tema em algum ponto entre os extremos de René Descartes e Friedrich Nietzsche.

Entre o sujeito exaltado e humilhado, nosso autor opta pela multiplicidade do sujeito ferido e partido¹⁹. Já não importa definir o sujeito enquanto um “o quê?”, mas cabe encontrá-lo no campo das ações procurando responder à pergunta “quem?”. Assim temos o primeiro indicativo da abordagem ricoeuriana do sujeito: ele é tão somente o sujeito da ação sofrida ou desempenhada. Por sua vez, as ações a que indagamos “quem?” frequentemente se dão no nível da narrativa, na enunciação da ação, no discurso. Daí emergem as considerações realizadas pelo filósofo acerca dos estudos no campo da pragmática. Segundo ele, ao olhar para a enunciação em detrimento do enunciado, a pragmática de Austin e Searle incorporam à visão de identidade em tela a noção de alteridade. Explico. A enunciação tomada como um agir no mundo não pode prescindir de um autor-enunciador e um interlocutor; quem fala o faz para algo ou alguém. Logo, quando buscamos a identidade na pergunta “quem (fez)?”, estamos indiretamente trazendo à tona o alvo da ação: “quem fez (a quem ou a quê)?”. Sobre essa afinidade entre os estudos pragmáticos e a teoria da ação com que Ricoeur desenvolve seu conceito de identidade pessoal, o autor nos diz que “todo avanço em direção à ipseidade do

¹⁹ Não há consenso entre os comentadores de Ricoeur se há, de fato, diferenças entre o sujeito partido e o sujeito ferido. Aqui, por ser outro o centro da discussão desta tese, opto por adotar os termos como sinônimos.

locutor ou do agente tem como contrapartida um avanço comparável na alteridade do parceiro” (2014, p. 24, grifo meu).

Reitero que, nesse quadro, a identidade é sempre uma multiplicidade de respostas possíveis para a pergunta contingente “quem?”. De modo análogo a o que defenderam os autores anteriormente discutidos, Ricoeur não concebe uma identidade *a priori* e substitui o “eu” pelo “si” que, inclusive sintaticamente, constitui um objeto projetado sobre o qual se pode lançar um olhar analítico. Enquanto no momento mesmo de sua enunciação o “eu” já não é o que fora até ali; o “si”, objeto externo e resiliente, comportaria a mudança e a imputação de responsabilidades inclusive retrospectivamente. Problematizando a permanência no tempo da identidade pessoal, o filósofo encontra terreno para apresentar seu conceito de identidade baseando-o essencialmente em seu aspecto histórico. Dito de outra maneira, Ricoeur formula seu conceito de identidade narrativa inserindo a identidade pessoal no tempo.

A narrativa é justamente o caminho encontrado pelo autor para realizar tal empreendimento. Entendida como uma sucessão de ações encadeadas pelo enredo, a narrativa possibilita o deslocamento do sujeito no tempo através de suas ações dispostas historicamente. Ora, se a identidade está na resposta à pergunta “quem?”, esta identidade, porque agora historicizada, será outra a cada vez que respondermos a essa pergunta. Um problema se impõe. Já não basta sabermos que Bruno é quem escreveu aquela dissertação e quem hoje escreve esta tese. O que garante a coesão identitária entre aquele e este agente, tão apartados no tempo? Afinal, identidade é igualdade ou diferença? O filósofo acredita que perturbações como essas são fruto do apagamento do duplo sentido da noção de identidade, *ipse* e *idem*. Vejamos:

O problema da identidade pessoal, constitui, a meu ver, uma oportunidade privilegiada para a confrontação entre os dois principais usos do conceito de identidade (...). Lembro os termos da confrontação: de um lado a identidade como *mesmidade* (latim: *idem*; inglês: *sameness*; alemão: *Gleichheit*); do outro, a identidade como ipseidade (latim: *ipse*; inglês: *selfhood*; alemão: *Selbstheit*. Ipeidade (...) não é mesmidade. (Ricoeur, 2014, p. 114, grifos do autor)

Façamos uma breve discussão a respeito dessas diferenças para que finalmente possamos chegar ao *lugar* que nos interessa.

As afinidades e diferenças dessas duas concepções de identidade se dão sobre o terreno da permanência no tempo. A identidade *idem* (mesmidade) diz respeito ao caráter permanente e singular da identidade. Nesse sentido, ela é o que nos diferencia na multidão, é o que permite identificar um dentre vários, o que permitiria afirmar, por exemplo, que duas ocorrências de algo que designamos pelo mesmo nome denota uma só existência identificada em momentos distintos no tempo. Nessa perspectiva, cabe ainda a noção de identidade como substância/essência, o que garantiria sua continuidade ao longo da história. Contrariamente, a identidade *ipse* (ipseidade) corresponderia àquilo que torna o sujeito plural e identificado somente consigo mesmo. Estamos agora pensando um sujeito consciente de sua condição corpórea, capaz de assumir a responsabilidade de suas ações porque, ancorando-se na memória, entende-se e anuncia-se como continuidade do que outrora fora. Aquele sujeito já não é o mesmo, mas consegue entender-se como um si contínuo graças à sua capacidade de autorreflexão. Assim, nosso autor diz haver dois modelos de permanência no tempo: o caráter, em que a identidade adquire um valor de substância permanente; e a palavra dada, em que a subjetividade se reconhece a si mesma e, ainda que mude sua vontade ou opinião, garante sua promessa e a manutenção desse “si” mantendo-se fiel à palavra empenhada.

É essa a arena encontrada por Ricoeur (2010; 2014) para desenvolver sua reflexão sobre identidade narrativa. Cito o filósofo:

Essa maneira nova de opor a mesmidade do caráter à manutenção de si mesmo na promessa abre um *intervalo de sentido* que precisa ser preenchido. Esse intervalo é aberto pela polaridade, em termos temporais, entre dois modelos de permanência no tempo, a persistência de caráter e a manutenção de si na promessa. Portanto, é na ordem da temporalidade que se deve buscar a mediação. Ora, é esse “ambiente” que, em minha opinião, vem a ser ocupado pela identidade narrativa. Depois de colocá-la nesse intervalo, não ficaremos espantados se virmos a identidade narrativa oscilar entre dois limites, um limite inferior, em que a permanência no tempo expressa a confusão entre *idem* e *ipse*, em um limite superior, em que o *ipse* propõe a questão de sua identidade sem o socorro e o apoio do *idem*. (idem, 2014, p. 126, grifos do autor)

Em sua forma narrativa, a questão da identidade pessoal põe em foco as ações do sujeito. Dispostas em uma linha temporal e enredadas pela intriga, essas ações tendem a tornar patente o aspecto da mudança na identidade do sujeito ao longo do

tempo e também garante a manutenção do caráter no que concerne ao aspecto de similitude e unicidade da identidade idem. Finalmente, estabelecendo a identidade narrativa como uma identidade pessoal duplamente afetada, tanto pela mudança quanto pela permanência do caráter, Ricoeur (2010; 2014) oferece uma resposta à celeuma e aparente paradoxo da identidade pessoal. A esse último aspecto retornaremos mais explicitamente ao final deste capítulo.

Neste ponto, é de grande importância lembrar ao leitor que a primeira menção à identidade narrativa ocorre em *Tempo e Narrativa III* (2010) na forma de solução à busca por um centro em que ficção e história se coadunassem. À época, o autor afirmara que a narrativização de uma vida conta com elementos *historiográficos* e também *ficcionais* para tornar inteligível a história da vida narrada. Essa discussão reaparece e ganha profundidade em obras posteriores, notadamente em *O si-mesmo como outro* (2014), quando o autor sublinha diferenças entre a ficção literária comum e a tecnológica. Segundo ele, ao contrário dessa última, a primeira, constrangida pela condição corpórea e terrestre, sempre guardará identificação com as formas de vida e experiências que conhecemos, constituindo variações sobre o si e sua ipseidade (2014, p. 157-158). Dito de outro modo, a identidade do sujeito narrado torna-se compreensível e passível de nossa imediata empatia porque traz consigo elementos da realidade previamente conhecida e/ou experimentada por seu interlocutor-leitor.

A discussão que faço neste trabalho acerca da noção de lugar e suas implicações para a identidade encontra terreno fértil no conceito ricoeuriano de identidade narrativa. Ora, afirmando que a imaginação da ficção literária na criação de suas personagens reconhece seus limites na “inegável condição terrestre”, o filósofo aponta maneira e local exatos como lugar e identidade pessoal necessariamente se associam no processo de narrativização da identidade. Poderíamos pensar no clássico de Aloísio de Azevedo, *O cortiço* (1890), em que a vida das personagens narradas é senão a vida possível em um cortiço carioca do final do século dezenove – contar sobre aquelas personagens é contar sobre aquela cidade. E se o caráter naturalista da obra a faz parecer um exemplo menos adequado à argumentação, cito ainda *Pride and Prejudice* (1813) de Jane Austin. Nessa obra, a forma como a personagem Elizabeth Bennet lida com aspectos da cultura aristocrática da Londres oitocentista torna esses mesmos aspectos, quase sempre

repudiados pela personagem, mais visíveis aos olhos do leitor. Ou, mais simplesmente, quando peço aos participantes desta pesquisa que narrem o primeiro dia de aula de um aluno da escola onde eles estudam, estou inserindo a identidade dessa personagem em um tempo e espaço definidos pelo lugar-escola em que os autores estudam. Com isso, pretendo dizer que pensamentos e ações das personagens, ficcionais ou históricas, constroem uma espécie de desenho do contexto em que elas se dão sempre que esse contexto se impõe – direta ou indiretamente – como limite a essas ações e pensamentos. A cada ação narrada da personagem, vão se desenhando as fronteiras do terreno (discursivo) onde elas se dão. Tais fronteiras, penso, mais que circunscrever, *mapeiam* o lugar onde se desenvolvem essas identidades narrativas.

A esta altura, quero ponderar que a proposta ricoeuriana tem repercussões internas e externas a este capítulo, nesse último caso com repercussões em outras discussões teóricas realizadas neste trabalho. Introduzindo a narrativa e o tempo no debate acerca da identidade pessoal, a noção de identidade narrativa apazigua inquietações expostas e se insere dialogicamente nas discussões desenvolvidas ao longo desta seção. O caráter ético das ações narrativizadas na identidade narrativa articula em si não só matérias concernentes a poder e resistência previstas em Foucault (2004 [1982]) mas também a problemática de face em Goffman (1980)²⁰. Além disso, o sujeito que compreende e dá sentido a si mesmo por meio da narrativização de sua vida pode e necessariamente será fluido e contraditório, como aponta Bauman (2005). A identidade narrativa amaina, incorpora e dá coesão ao que afirmei serem os atributos principais da ideia de identidade pessoal com a qual escolhi proceder as análises e discussões realizadas nesse trabalho.

Conforme anunciei algumas vezes, a contribuição ricoeuriana também repercute no debate que travamos acerca na noção de lugar. Quando discutimos esse conceito na seção anterior, vimos uma ideia de lugar que transcende a materialidade rudimentar de um entrecruzamento entre coordenadas latitudinal e longitudinal. À

²⁰ Explico essa relação considerando que a identidade narrativa implica interlocução no ato de narrar-se a si mesmo e interagência dos envolvidos nas ações narradas. Entendo que interlocução e interagência enquadram-se nos encontros sociais a que Goffman faz referência em sua discussão sobre o trabalho de face. Assim, penso que a identidade narrativa seja afetada por questões de face tanto como enunciação, quando o sujeito narra a si mesmo, quanto como ação narrada, quando estão implicados os interagentes relacionados às ações descritas.

noção de lugar-espaco-físico foram somadas as variáveis de tempo, relações e identidades. Desse modo, defendi não ser possível pensar a lugar sem que se pense sua inserção no tempo e, por conseguinte, a descrição de ações que possibilitam tal inserção, pois haveria uma relação de continente e conteúdo entre esses elementos. Agora, após termos nos debruçado sobre o conceito e identidade narrativa, parece possível dizer que não se pode também pensar identidade sem que se considere o tempo e/ou lugar por onde transitam os sujeitos dessas identidades. O que mais nos importa nessa discussão é a clareza da ligação que mais uma vez se estabelece entre lugar e identidade. A identidade narrativa reivindica o lugar (antropológico) para dentro da identidade pessoal.

Por fim, lembro que o conceito de identidade apresentado aqui guarda semelhanças com discussões acerca de identidade no âmbito dos estudos da linguagem em geral. Nos estudos socioconstrucionistas da narrativa, por exemplo, identidade pessoal é senão aquela construída na trama das histórias contadas por aquele que narra a si mesmo. A esse respeito, Bamberg e Georgakopoulou (2007) nos ensinam que o enunciador constrói e se relaciona com o mundo de modo que essa construção reflita a maneira como ele gostaria de ser visto. Outro exemplo familiar a nosso campo de estudo que também relaciona lugar e identidade vem da Análise da Conversa, em que a identidade é entendida como um processo que “ocorre em ocasiões interacionais completas e específicas²¹” (De Fina, Schiffirin, Bamberg, 2006, p.2, minha tradução). Ou seja, de modo análogo ao que vimos na conceituação de lugar, a identidade assume *status* de discurso – construção sociodiscursiva. Lugar antropológicamente definido e identidade pessoal tomada por seu viés narrativo contêm um ao outro porque se igualam como produto de uma construção discursiva necessariamente subjetiva. Acredito estarmos diante de um caso de espelhos refletindo-se mutuamente: a identidade contém o lugar que contém a identidade que contém... Minha aposta no que tange à relação identidade e lugar é simples: não se pode olhar para um sem que se enxergue, com maior ou menor clareza, o outro.

²¹ “takes place in complete and specific interactional occasions” (De Fina, Schiffirin, Bamberg, 2006, p.2)