

# FENÓMENOS MIGRATÓRIOS E PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA<sup>1</sup>

## Uma leitura antropológico-filosófica

por

Ana Paula Fitas<sup>2</sup>

*Ao Professor Doutor Armindo dos Santos*

**Resumo:** Este artigo incide sobre a construção dos processos identitários em contextos marcados por fenómenos migratórios. Considerando que os processos de mobilidade humana implicam mecanismos de adaptação e resistência cultural inerentes aos processos de mudança social, pretende-se, com esta reflexão, evidenciar a relação destes processos com o estado de anomia que os sustenta socialmente e que concorre para a emergência das representações e afirmações identitárias dos seus protagonistas, desde a saída dos respetivos países de origem, ao percurso migratório e ao processo de instalação nas sociedades de acolhimento.

**Palavras-chave:** migrações, identidades, anomia, aculturação e integração social.

**Abstract:** This article focuses on the construction of identity processes in contexts marked by migratory phenomena. Considering that the processes of human mobility imply adaptation mechanisms and cultural resistance inherent to the processes of social change, it is intended, with this reflection, to highlight the relationship of these processes with the state of anomie that sustains them socially with repercussions in the emergence of representations and identity affirmations of its protagonists, from the departure of their countries of origin, to the migratory journey and to the process of establishment in the host societies.

**Keywords:** migrations, identities, anomie, acculturation and social integration.

Em 2013, no panorama intelectual e editorial português, surgiu uma obra notável, da autoria de Armindo dos Santos, intitulada: *Identidades Incertas – uma Perspetiva Antropológica da Anomia Identitária*<sup>3</sup> onde se pode ler: “(...) a cultura

---

<sup>1</sup> Este artigo serviu de base à conferência da autora, intitulada “Fenómenos Migratórios e Processos de Construção Identitária”, realizada no Porto, a convite da SPAE – Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, na Fundação António de Almeida, no dia 11 de março de 2017.

<sup>2</sup> Antropóloga, Investigadora Coordenadora do Centro de Estudos do Endovélico.

<sup>3</sup> Santos, A. dos (2013) *Identidades Incertas – uma Perspetiva Antropológica da Anomia Identitária*, Edições Colibri, Lisboa.

*não é toda, nem sempre, absolutamente inconsciente. (...)*<sup>4</sup>. Para evidenciar o fundamento desta constatação, o antropólogo recorreu ao conceito de “*indicadores identitários*”, explicitando-os enquanto aspectos culturais que, por um lado, se denotam na cristalização de certos usos em “*costumes*” e/ou que, por outro lado, outros destacam, concorrendo para o que se chama o despertar da “*consciência cultural do grupo*”.

Considerando que é nesta consciência cultural que a sociedade encontra acesso à elaboração da “*norma identitária*”<sup>5</sup>, o autor refere que a sua emergência, enquanto reflexo da “*complexidade identitária*” resulta, em última análise “*da relação entre representações e sistema social*”<sup>6</sup>, a qual se deixa evidenciar em práticas, representações e interpretações que conferem aos processos de construção identitária, o carácter de “*ambiguidade*”<sup>7</sup>.

Considerando a natureza consciente dos “*indicadores identitários*” (como é o caso da língua, da gastronomia, da música ou, se assim podemos dizer, do que, de alguma forma, se associa ao despertar dos sentidos no âmbito do seu processo de adaptação ao condicionamento societário – no contexto do “*grupo de pertença*”) enquanto “*norma identitária*” elementar (necessariamente, consciente), o autor explicita a natureza desta “*norma*” enquanto decorrente da representação emergente da configuração interpretativa com que os agentes sociais encaram a maioria das práticas culturais (de carácter inconsciente). Relevante, esta reflexão permite inferir que a identidade se deixa pensar enquanto resultante da interacção entre uma dimensão substantiva (cultural ou seja, inconsciente) e uma dimensão formal (isto é, normativa e consciente).

Focado no conceito de “*ambiguidade*”, Armindo dos Santos explora-o em termos que designa por “*incerteza identitária*”, afirmando ser relevante “*tentar reconhecer os sinais ou as manifestações da indecisão susceptíveis de intervir nas representações sociais*”<sup>8</sup>, na medida em que: “*(...) a incerteza identitária reflecte a quebra de solidariedade entre os indivíduos e o conseqüente enfraquecimento da sua relativa coesão enquanto grupo, em resultado da desordem ou da imprecisão dos termos culturais de referência que permitem desenvolver um sentimento de pertença e dar sentido identitário a um determinado grupo ou categoria social (...)*”<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> In ob. cit., pg. 23.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> In ob. cit., pg. 24.

<sup>9</sup> Idem, pgs. 24/25.

Constatando o contexto de emergência da referida “*incerteza identitária*”, Armindo dos Santos recorre ao conceito de “*anomia social*” que Durkheim utilizara como referência a “(...) *um estado de desordem social devido a momentos de ausência de regras sociais para fixar o tipo de relações entre os membros de uma sociedade*.(...)”<sup>10</sup> com o objectivo de, a partir de tal definição, afirmar que a ausência de identificação dos atores sociais com um ou mais factores do que designou por “*cota cultural de referência*”: “(...) *dificulta a emergência de um sentimento unívoco de pertença partilhada a uma dada comunidade* (...)”<sup>11</sup>.

Na sequência desta abordagem, faz todo o sentido a pergunta formulada pelo autor relativamente ao processo de insinuação dos designados “*factores de incerteza*” nas representações do grupo, bem como a resposta que, conseqüentemente, propõe: “(...) *Não certamente pela via exclusiva da ausência de regras sociais ou de indicadores culturais claros, de uma crença em si ou de auto-estima* (...) [porque] *É possível ocorrerem ainda outras causas: como, por exemplo, a cedência a estereótipos negativos produzidos, desta vez, pela influência do olhar etnocêntrico do outro, reforçando assim o quadro de incerteza, por via da aculturação.* (...)”<sup>12</sup>.

A terminar esta introdução, registre-se a significativa formulação interrogativa da teoria identitária proposta por Armindo dos Santos, para cuja reflexão se pretende, neste artigo, contribuir, a propósito da problemática dos fenómenos migratórios: “(...) *qual será a exata parte da responsabilidade da anomia social no processo de aculturação e na incerteza identitária?* (...)”<sup>13</sup>

.....

Quase todas as histórias começam de forma semelhante, mais ou menos assim: “*Era uma vez, num local distante...*”... e traçam, a partir de um estado sedentário que tendemos a tomar por habitual, um conjunto de eventos que assinala rupturas e mudanças, numa catadupa de surpresas que nos é oferecida como um quadro de aventuras, quase sempre acentuadas pela transmissão de sentimentos e sensações que, vivenciadas pelo(s) personagem(ns) central (is), conduzem a um final que raramente coincide com o ponto de partida da narrativa, designadamente, em termos de coordenadas espaço-temporais.

Não raramente e até em significativa parte das vezes, o quadro da narrativa envolve, integra ou desenvolve-se no âmbito de uma viagem e o final, qualquer

---

<sup>10</sup> Idem, pg. 25.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ib.

<sup>13</sup> Idem, pg. 26.

que seja (mais ou menos idílico), apresenta-se sempre como uma lição extraída da avaliação do percurso narrado.

Conclusão, moral da história, resultado, ensinamento, o facto é que o final é sempre o fruto da mudança e a mudança o cerne da narrativa que se constitui, simultaneamente, como objecto de vivências, produto e produtor de reflexões.

De outro modo dito, todo o discurso narrativo é, afinal, a descrição de uma viagem, real, física ou simbólica, cujo resultado promove a reflexão/avaliação enquanto amadurecimento/crescimento decorrente do enfrentar de dificuldades, da superação de obstáculos e do confronto com imprevistos, dúvidas, impasses, medos, desconfianças, suspeições e decisões.

Falo-vos de histórias porque serão estas narrativas as que, como arquétipos da acção humana, se denotam paradigmas ancestrais da construção do conhecimento, da aprendizagem, do reconhecimento do outro e da construção e consolidação identitárias, reflectidas na tradição oral das sociedades sem escrita e vertidas para a literatura com a sua passagem a sociedades com escrita. Falo-vos de histórias por serem estes os relatos mais universais da transmissão do saber, cujo objectivo é, em última análise, contribuir para a construção dos indivíduos no plano da integração social, fora do qual os seres vivos se vêem como excepção, podendo, aliás, evocar-se, no contexto das sociedades com escrita, o papel da Literatura de Viagens como reflexo desta ancoragem de experiências, ditadas pelo atravessar de contextos diversos no que respeita à conduta humana, com o objectivo de permitir a sua transmissão.

Não sendo objecto deste trabalho prospectivo, a elaboração de uma qualquer discursividade sobre a construção das narrativas, certo é que a construção identitária só através delas se sistematiza, de forma explicativa, quer na sua dimensão de objecto de representação social e de reflexão, quer enquanto mecanismo de análise dos factores que interferem, interagem e determinam a emergência das identidades.

A mobilidade humana é, como em outras espécies, uma característica da correlação entre existência, subsistência e sobrevivência. Das origens da Humanidade aos nossos dias. Deslocamo-nos para procurar recursos: água, alimentos, abrigos. Outrora como Hoje. Só a propriedade privada, tal como a explicou Friedrich Engels<sup>14</sup>, convertida no reconhecimento de direitos territoriais progressivamente legitimadores da reivindicação, entre vencedores de conflitos clânicos, étnicos ou políticos, de países e fronteiras, condicionou tal prática, pelo efeito da privatização e controle dos meios e dos modos de produção.

---

<sup>14</sup> In *A Origem da Família, da Propriedade e do Estado*, 4ªed., ed. Centauro, 2012.

Assim, resulta que a percepção e a representação do fenómeno migratório é, apenas, a resultante do distanciamento com que o olhar etnocêntrico avalia o *outro* e os *contextos* que considera *estranhos* ao seu “espaço de conforto”, cuja segurança precária resulta da adaptação ao condicionamento de uma sedentarização que, séculos de exercício na aceitação, do que, recorrendo à terminologia medieval, classificaremos como relações de dependência e vassalagem, tornaram inteligível como “*naturalmente adequada*”.

No fundo, somos todos “*nómadas sedentarizados*” (na feliz expressão de Flausino Torres<sup>15</sup>, pai de Cláudio Torres) por um “*processo histórico*” que narra, regista e explica a construção da rede de relações humanas, enquanto fruto das dinâmicas das relações de poder.

Da memória colectiva da diversidade experimental que a mobilidade arrastou para o conhecimento e para, decorrente e recorrentemente, o desenvolvimento das competências sociais e culturais provocadas pelo confronto com a diferença contextual, ficou a tradição oral e a literatura, em contraponto à continuada fixação territorial que se foi, colectivamente, “*enculturando*” como valor.

Desta forma, lendo a sistematização dos registos físicos e demográficos, por um lado, e, por outro, as expressões simbólicas manifestas na literatura oral e escrita, enquanto manifestação do pensamento simbólico, aproximamo-nos da objectivação possível à realidade dos fenómenos migratórios contemporâneos e à incontornável construção identitária que lhe está e reconhecemos como tal, associada.

Registe-se a pertinência de evocar, a este propósito, a abordagem fenomenológica que muito contribui para a reflexão em termos de Antropologia Filosófica, através de uma expressão notavelmente significativa, da autoria de Jean Paul Sartre e que, desde os 18 anos, enquanto estudante de Filosofia do Conhecimento, recorrentemente me ocorre numa vertigem de constante actualidade: “*Conhecer é Realizar*”<sup>16</sup>.

Na perspectiva sartriana, em termos de ontologia fenomenológica, as expressões “*em si*”, “*para-si*” e “*por-si*”, na medida em que expressam a dialéctica da dinâmica do Ser (entendido como agente do estar em movimento ou sujeito do/em devir), concretizado no Conhecer, denotam a síntese maior da ultrapassagem dicotómica do sujeito e do objecto, na sua afirmação como acto, cuja realização funde

---

<sup>15</sup> Flausino Torres e Antonino de Sousa *in* Civilizações de Nómadas Sedentarizados, ed. Empresa Contemporânea de Edições, 1ª ed., Série I, nº3, Lisboa, 1946.

<sup>16</sup> *In* L'Être et Le Néant, ed. Gallimard, Paris, 1943.

e dilui o próprio binómio do processo cognitivo. Registe-se que, nesta perspectiva, se amplia a complexidade da natureza deste binómio (sujeito/objecto), cujos termos mais não são do que instâncias indissociáveis da manifestação do Ser, para quem a realidade ontológica da alteridade se manifesta na mesma tridimensionalidade, a saber: o “*Outro em si*”, o “*Outro para-si*” e o “*o Outro por-si*”), consumando o real e permitindo a mudança. Uma expressão tridimensional, aliás, da síntese que Aristóteles<sup>17</sup> significou ao definir, analiticamente, os conceitos de “*potência*” e “*acto*” (afirmando a condição “*em acto*” como anterior à de “*potência*” e a todo o estado de mudança) e que Descartes<sup>18</sup> tentou perceber e evidenciar ao formular a expressão: “*Cogito ergo Sum*” ou seja, *Penso, logo existo*”; porém, face a ambas as formulações, “*Conhecer é Realizar*” ultrapassa a dimensão dual dos termos porque os equivale. Conhecer é Realizar porque saber é poder avançar, é estar em condições de avançar e avançar é uma condição sem retorno, uma vez que, depois de se conhecer/saber, não se pode retroceder ao não-conhecido/não-aprendido.

Mudando as fontes, evoco agora uma frase que a memória me trouxe, lida algures nas redes sociais: “*A melhor maneira de combater o fascismo é viajar*”... o que podemos interpretar como uma outra forma de dizer: conhecer é realizar... realizar a mudança, adquirir e concretizar a competência de a operar/operacionalizar, ao invés de persistir na previsibilidade garantida pela inércia – enquanto sinónimo da resistência à mudança.

Realizar a mudança, partindo do acto cognoscente, é aceder a interiorizar a consciência da efemeridade do etnocentrismo, a condição necessária e suficiente para o conhecimento da relatividade e para a abertura, irreversível, do acesso à alteridade. Se conheço, sei... e se sei, não posso ignorar a minha consciência de o saber.

Ficamos assim, por isso, depois de conhecer, no limiar da ética que nos impede, se atendermos a uma análise honesta da consciência, a persistência dogmática. Poderemos, “*a posteriori*”, ser objecto de condicionalismos vários, designadamente, por estratégia relativamente a essa condição de abertura e de não legitimação do que poderíamos designar por “*área de conforto*” da nossa persistência auto-centrada. Mas, fica ferida de morte a nossa hipervalorização do “*conhecido*”, do “*dominado*”, do “*enculturado*” e, em última análise, do etnocentrismo.

Nesta perspectiva, todo o fenómeno migratório representa e evidencia um esforço de crescimento, um passo à frente do que somos enquanto estamos e o avançar no sentido de experimentar o risco da mudança. Por necessidade, por

---

<sup>17</sup> *In Metafísica*, Livro IX, 1045b-1052<sup>a</sup>, VIII in Patricio de Azcárate Obras de Aristóteles, tomo X, Madrid, 1875, pgs. 262-266.

<sup>18</sup> *In Discurso do Método*, ed. Guimarães, col. Filosofia e Ensaios.

determinação, por decisão externa... qualquer que seja a motivação, o avançar é um acto transfigurador que, simultaneamente, promove a alteração de que decorre a mudança.

O fenómeno migratório decorre da inevitabilidade da reacção às dinâmicas locais. É, por isso, uma constante na História da Humanidade, das civilizações, dos povos e das nações. Ontologicamente, está patente no nosso ADN, receptáculo último onde se confirmam os cruzamentos genéticos, herdeiros da mobilidade histórica de que somos produto e pelos quais se arrastam as competências de adaptação de que damos prova, na forma como vivemos e assimilamos e/ou integramos a diferença, seja estrutural, conjuntural ou pontualmente.

Por tudo isto, se torna obviamente indissociável a relação entre migrações e identidades; de facto, falar de identidade cultural significa falar do sincretismo resultante da cumulatividade processada pela adaptação e pela resistência, enquanto expressões individuais e do grupo de pertença em que se integra cada pessoa, no âmbito dos contextos sociais, económicos, culturais e políticos que, geracionalmente, cada indivíduo e cada grupo foram atravessando, influenciados ainda pela memória colectiva de cada um desses contextos.

A identidade ou, melhor dizendo, os processos de construção identitária são fenómenos “*situados*”, isto é, não se manteriam idênticos em condições espaço-temporais diferenciadas. Cada contexto determina a especificidade resultante de factores que influenciam a personalidade e a definição da atitude individual, bem como o grau de possibilidades que cada interacção permite – o qual sendo de tal forma vasto, justifica e fundamenta a diversidade sem, contudo, se distanciar radicalmente da correlação factorial de base que a viabiliza.

Logo, é a correlação factorial das interacções que se mantém como constante, na emergência e na definição dos processos identitários; e se esta correlação de factores não é indissociável do tempo que configura, em última análise, a competência de sobrevivência que preside à mobilidade e ao exercício do livre-arbítrio, é o espaço que, nas suas formas de expressão, mais a manifesta como evidência.

O que queremos dizer com isto? Queremos dizer que são as práticas sociais, culturais e religiosas mais vivenciadas espacialmente que, acumuladas temporalmente, configuram as representações sociais identitárias que marcam e assinalam os grupos considerados “*de pertença*” pelos indivíduos. Na realidade, as pessoas, antes, durante e após a condição migratória, no caso desta se verificar, definem e vão elaborando adaptações a um quadro de representações sociais que, radicando em práticas culturais e religiosas, associam à expressão da sua identidade.

Contudo, o que nessa auto-representação identitária concorre para a sua configuração e reconhecimento não são os factores identitários que, histórica e temporalmente, participam na composição da memória colectiva e do património cultural imaterial do espaço físico em que o seu grupo de pertença se auto-representa em termos de identificação; essa auto-representação resulta, isso sim, da imagem territorial das memórias vividas e das narrativas sobre a *zona de conforto* e de segurança associadas às dimensões de pertença interiorizadas nos processos de enculturação e de socialização, a saber: família, costumes, tradições e religião ou nacionalidade.

Dito de outro modo, há na auto-reivindicação identitária, o apelo à dimensão territorial de *sentimento de pertença* como instância fundadora (que pode ascender ao papel do que se pode designar por: “*mito de fundação*”) do reconhecimento do que cada indivíduo reconhece fonte inspiradora e legitimadora das suas atitudes, valores, crenças e práticas – apesar de o que lhe subjaz, de facto, ser o sentimento “*de pertença*” afectiva.

Por outro lado, atendendo a que a identidade parte da identificação ou melhor, da classificação resultante de um juízo de alteridade, tal juízo, na medida em que lhe é interdito um acesso objectivo à dimensão afectiva do sentimento “*de pertença*” do outro, resulta, quase sempre – podemos dizer, tendencialmente! – de uma representação “*de pertença*” do outro a uma dimensão territorial a que se associam práticas e crenças presumidas e generalizadas que não podem, por si só, alcançar a dimensão global, singular e específica dessa alteridade.

Resulta assim que a formação dinâmica dos processos identitários, indissociáveis da percepção, adaptação, assimilação e resistência ao que se vai vivendo, designadamente, quando pensamos nas realidades mutantes que enformam os percursos migratórios, tem no reconhecimento do papel dessa interacção com o presente, um forte condicionalismo de dupla fonte: por um lado, a assertividade de um passado e de uma experiência territorial e afectiva que só o indivíduo reconhece e, por outro lado, a visão classificatória da percepção do outro, enquanto persistência quase estanque das representações de uns sobre os outros – o que limita, sobremaneira, a própria forma de interiorização do que, com as realidades migratórias, se coloca como “*novo*” a quem as vive.

Na realidade, mais do que identidades diferentes em confronto, no caso dos que circulam e dos que permanecem ou seja, migrantes e residentes fixos, estamos perante relações de poder entre quem chega e quem está, uns pretendendo afirmar o direito à sua especificidade ainda que num contexto espacial diverso e outros insistindo no primado do direito da ocupação que lhes configura a sua auto-representação como dominante.

É assim, nesta dimensão de reflexos, que o uso da língua se torna pretexto para a incompreensão e o silêncio desconfiado já que, poder comunicar recorrendo a uma língua estrangeira não confere competências de interpretação e uso alegórico da dita língua, mantendo-se e reforçando-se a “*décalage*” entre o “*dito*” e o “*não-dito*”.

Das interacções entre migrantes e residentes e do seu diferencial não apenas linguístico mas, social e cultural, no que se refere às percepções das áreas de conflito político-económico (materializadas por exemplo, em realidades tais como: impostos, empregos, apoios sociais), podem emergir condições para a manifestação de expressões etnocêntricas, susceptíveis de agravar processos quer de integração e/ou inclusão social, por parte dos migrantes, quer de exclusão destes cidadãos, por parte dos residentes nacionais.

A emergência do etnocentrismo é um fenómeno suscitado pelo confronto com a diferença, sempre que situações concretas, ou a sua hipotética ocorrência, coloca em confronto, valores, práticas e crenças, cuja índole cultural, caracterizando-se por uma atitude promotora dos valores do sujeito em detrimento dos que dele diferem (podendo implicar acções no sentido da exigência deste reconhecimento), a qual pode, por outro lado, por parte dos outros, provocar, em termos consequentes, reacções capazes de incitar à violência, à xenofobia e/ou ao racismo.

Entre dimensões subjectivas desta natureza (a diversidade de contextos que sustenta a auto representação e as representações de alteridade; a correlação factorial inerente às dinâmicas socio-económicas em contextos de mudança; os sentimentos de pertença afectiva e territorial; a adaptação, a resistência e a assimilação; o etnocentrismo ou a integração e a exclusão sociais), a Identidade funciona como evocação de uma estrutura anterior, um sedimento de ancestralidade, uma espécie de raiz ou âncora que sustenta a auto-convicção da segurança, quer na legitimação de direitos, quer na sua reivindicação ou refutação.

De outro modo dito, a reivindicação identitária confere auto-estima a quem a evoca e reforça o sentimento de pertença e coesão da comunidade que serve de referencial (territorial e/ou afectivo) a essa reivindicação – apesar de uma espécie de “*fragilidade*” ontológica em que assenta e que decorre dessa, se assim podemos dizer, vulnerabilidade que é, mais que isso, a natureza própria e inerente à sua permeabilidade à adaptação estratégica, requerida pelo ambiente em que se evidencia e que se constitui, afinal, como pretexto epistemológico da percepção relacional da alteridade.

Se à liberdade de circulação estivesse associada, necessariamente, a ausência da dimensão psicológica e cultural da diferença como ameaça, a reivindicação identitária não seria pertinente porque o Ser confundir-se-ia com o Estar e o Pensar com a Existência.

Numa perspectiva antropológico-filosófica, poderíamos dizer que a reivindicação identitária é o último reduto de um cartesianismo dicotómico, a fronteira de um holismo pressentido mas não interiorizado mas, também, a caução de uma diversidade que se valoriza e se pretende preservar.

Poderíamos dizer que, de certo modo, a identidade é, numa perspectiva ontológica, um processo de construção elaborado pelo conjunto de vivências, materiais e imateriais, que cada personalidade interioriza, de forma perceptiva aderente ou resistente, resultando, gnoseologicamente, na auto-representação de si própria em termos de reconhecimento da sua adesão/integração (a / n)um determinado grupo e conjunto de práticas e na representação da alteridade como “*outro*”, como “*objecto*”, ou seja, um “*fora de si*” que, na abordagem sartriana, diríamos existir “*em si*”, “*para si*” e “*por si*”.

Neste sentido e na medida em que, na fenomenologia de Sartre, o “*ser em si*” corresponde ao que não tem consciência (ou seja, em termos antropológicos, à dimensão estrutural da cultura perceptível, designadamente, através dos já referidos “*indicadores culturais*”) e que, o “*para-si*” é a própria consciência (que se define, pela negação ou seja, por se afirmar como diferenciação, reconhecendo-se distinta do que a rodeia<sup>19</sup>) à qual o filósofo reconhece uma natureza vazia (que designa por “*nada*”<sup>20</sup>) enquanto espaço da possibilidade de ocorrência da experiência efectiva (ou seja, uma dimensão formal de possibilidade para a ocorrência de uma potencial construção da consciência), podemos, claramente, estabelecer o paralelo com os termos da teoria identitária apresentada pelo antropólogo Armino dos Santos.

Cabe, neste contexto, explicitar o que Sartre designa por “*transcendência do eu*”, uma vez que a considera estrutura constitutiva da consciência - consideração de que resulta, a afirmação de que o próprio “*eu*” não tem uma natureza imanente a essa consciência, sendo, isso sim, um objecto produzido na sequência do processo de negação da consciência – ou seja, um objecto que deve ser considerado “*fora de mim*”.

De facto, a adequação desta perspectiva fenomenológica ao conceito antropológico referido como “*sentimento de pertença*” reitera, relativamente à problemática da identidade, o reconhecimento dos indicadores culturais referidos no início deste trabalho.

---

<sup>19</sup> Registe-se a célebre frase de Sartre ao dar como exemplo a seguinte afirmação identitária: “Eu não sou essa cadeira” in ob. cit., 1943.

<sup>20</sup> idem.

Vale a pena percorrer um pouco mais esta aproximação fenomenológica, considerando que, no caso da reflexão sartriana, a “*intencionalidade*”<sup>21</sup>, enquanto resultante da dependência entre o Ser e o Mundo ou seja, entre o Formal e a Pertença, conduz à constatação de que tudo está fora da consciência; desta forma, o próprio conceito de “*relação*” passa a significar uma transcendência que supõe e permite o esvaziamento da consciência de tal modo que, não podendo considerar que o sujeito dá conta do mundo, afirma o mundo como estando dado, dele havendo apreensão pela consciência resultante da experiência.

Aparentemente diferente mas, efectivamente, de forma complementar no que a esta reflexão se refere, a fenomenologia da percepção elaborada por Maurice Merleau-Ponty<sup>22</sup> pode e deve ser aqui evocada, uma vez que fez equivaler a consciência (ou seja, o “*sujeito*”) já não ao “*para si*” de Sartre mas, à própria percepção corporal, elo de comprometimento do homem com o mundo. Para Merleau-Ponty a percepção é o fundo sobre o qual todos os actos se destacam e que todos pressupõem, designadamente, porque a percepção antecede a consciência e só depois se torna “*fenómeno*”. Dito de outro modo, na medida em que o ser intui e só depois percebe e descreve, o conhecimento do fenómeno decorre e é gerado a partir do próprio fenómeno. No pensamento de Merleau-Ponty, exactamente por se considerar que o conhecimento nasce na corporeidade, a intencionalidade é, ela própria, um atributo do corpo.

Tal como, aliás, o próprio sujeito, enquanto cognoscente, não ultrapassa o condicionalismo da incomunicabilidade emergente da dúvida sobre o processo de “*pertença sentimental/afetiva*” e “*territorial*” do outro, que, não sendo reconhecida em termos de “*pulsão*” motivacional, causa apreensão e estranheza ou seja, medo de invasão do seu próprio espaço considerado “*área segura*”/“*zona de conforto*”.

É, portanto, do ponto de vista epistemológico que a identidade se denota como fator decisivo para que uns falem dos outros e de cada um em relação a si próprio. Porque a identidade reconhecida e reconhecível é o sincretismo que resulta do conjunto de traços culturais que, como já dissemos, foram, simultânea e cumulativamente, interiorizados pelos processos de enculturação, socialização, adaptação e assimilação, ao longo da vivência, sedentária, nómada e/ou migratória.

E se a sua natureza é, por si mesma, dinâmica, evocá-la e/ou reivindicá-la é afirmar um determinado momento desse processo, resultante das condições de conhecimento da natureza, papel e influência das vivências e dos traços culturais que delas importámos.

---

<sup>21</sup> A noção de “*intencionalidade*” na obra quer de J.P. Sartre, quer de M. Merleau Ponty, entendida como “*consciência*” decorre da noção husserliana que diz da própria consciência ter que ser, sempre, “*consciência de alguma coisa*”.

<sup>22</sup> In Fenomenologia da Percepção, ed. Martins Fontes, Lxa, 2006.

Porque a Identidade não dita limites que a consciência individual não possa ultrapassar; pelo contrário, a consciência individual, enquanto competência para reflectir e avaliar os contextos culturais em que se integra, pode sempre revitalizá-los e/ou valorizá-los, em função da necessidade dessa evocação, enquanto recurso estratégico de integração societária. Ainda que redutor, dada a clara referência geo-histórica e espacial, o velho dizer: “*Em Roma, sê romano*”, sintetiza a natureza, necessária e suficiente (sublinhe-se!) do que aqui estamos a tentar trazer ao debate.

Recurso estratégico de integração social, a identidade é, designadamente em contextos migratórios (quer de viagem, quer de estadia transitória), de uma natureza que podemos qualificar como “*plástica*”, isto é, como plural, na medida em que serve, por um lado, para reforçar os laços com a comunidade de origem (com quem se partilha a herança patrimonial cultural que confere sentido de pertença, união e integração pela prática de rituais e a evocação de crenças e memórias comuns) e, por outro lado, para afirmar a vontade de se manter diferente da comunidade envolvente (não apenas para reforçar o empenho solidário junto da comunidade de origem mas, também, para se reivindicar, no contexto da afirmação dessa diferença, a eventual discriminação que sempre se associa ao que “é de fora” e que muito se evidencia no que se refere ao uso e domínio da língua).

Finalmente, atendendo a que, nos espaços percorridos durante o itinerário migratório e nos territórios de acolhimento, a interacção e a aquisição de novas competências é incontornável, registre-se que, por um lado, a adopção de práticas próprias à sociedade de acolhimento (modos de vestir, formas de saudação, atitudes públicas) que, quando o número de migrantes era menor, justificava até à simulação da conversão religiosa (o caso dos turcos, na Alemanha – como se descrevia na obra do jornalista Gunter Wallraff<sup>23</sup>) ou o esforço pela frequência escolar – a que, actualmente se somam outras formas de afirmação identitária, tais como o acesso às redes sociais e multimédia, em detrimento de tais estratégias consideradas já desajustadas e inúteis por parte das 2ª e 3ª gerações de filhos de imigrantes que deixaram de se identificar com esta condição, nados e/ou enculturados que foram no país de acolhimento... ainda que a sua construção identitária decorra sempre em tensão, dado o confronto familiar persistente com a cultura tradicional e a reivindicação ou memória das designadas “*origens*”, ou seja, a “*identidade histórica*” da memória colectiva quer familiar, quer do grupo cultural de pertença.

Nestes contextos, a identidade, por funcionar para os próprios indivíduos enquanto condição dupla, isto é, com uma face pública (quer dizer, adaptada à cultura de acolhimento) e doméstica (resultante da vivência e da memória fami-

---

<sup>23</sup> In Tête de Turc, RFA, 1985.

liar), remete sempre para o binómio cultural que intervém na configuração social da capacidade integradora da sociedade, a saber, o produto das suas competências socio-económicas e, por outro lado, o que resulta das interações interpessoais no âmbito da dinâmica familiar.

Faz sentido, neste momento da presente reflexão, retomar, a partir dos considerando fenomenológicos invocados, o conceito de “*intencionalidade*”, entendida na qualidade de dimensão subjacente à “*identidade formal*” e na medida em que nela se reflecte o esforço de adaptação (mais ou menos forçada e como tal, estratégica) às sociedades de acolhimento, em particular no contexto migratório, onde persiste, latente, o “*sentimento de pertença*” que sustenta e justifica a emergência da identidade cultural do grupo.

De facto, atendendo a que, fenomenologicamente, a emergência da intencionalidade surge associada à consciência, quer enquanto dependência entre o Ser e o Mundo (Sartre), quer enquanto atributo do corpo (Merleau-Ponty), a intencionalidade articula-se com o problema da “*liberdade*” (que, em Sartre, se perspectiva como poder de escolha, cuja autonomia se encontra condicionada em função das limitações físicas do ser) e da “*situação actual*” que, em Merleau-Ponty, determina as alternativas de decisão e condiciona todo o acto voluntário – ou, se quisermos, a possibilidade da liberdade.

De outro modo dito, o binómio “*público/doméstico*” que se revê na dimensão identitária de carácter *formal* ou de *pertença*, coloca-nos perante uma terceira dimensão interveniente neste processo de configurações cuja influência é, de facto, incontornável e que reside exactamente na dimensão educacional (conteúdos e procedimentos) e educativa (agentes e métodos) cujos rostos são, eles próprios, duplos (uma vez que se processam e reflectem em termos formais e não-formais).

Os fenómenos migratórios continuarão o seu fluxo imparável, cuja raiz radica nas competências humanas de auto-preservação e cujo futuro está garantido pela prevalência e persistência de economias desiguais, assentes no fosso entre ricos e pobres, desenvolvidos ou, se assim poderemos dizer, estagnados ou bloqueados por factores que decorrem de guerras, secas, catástrofes naturais, ditaduras (militares e/ou políticas), etc...

Legal ou ilegalmente, de forma ordenada ou caótica e clandestina, no caso da imigração ou da emigração, a mobilidade humana vai continuar a ser uma realidade global. A sua configuração continuará em moldes que conhecemos como conflituosos, pela falta de condições de integração e inclusão sociais que acentuam os potenciais de pobreza, violência e práticas paralelas de organização económica ou encontrará razões endógenas para se atenuar e até dissipar – se os modelos económicos de gestão política dos povos e dos territórios se alterarem radicalmente. Retomando

os termos da nossa introdução, diremos que os fenómenos migratórios implicam e conduzem a estados de anomia social, os protagonistas dos fluxos migratórios e que essa é uma realidade a que é necessário dar resposta.

Temos os meios financeiros e tecnológicos para que a mudança ocorra... Falta a determinação política para a concretizar... Parafraseando Marx, as frases para mudar o mundo estão escritas e só falta transformá-lo – referência que vem muito a propósito porque de toda esta análise se infere e deduz, como bem assinalou e explicou Friedrich Engels, que o problema decorre da forma de se encarar e gerir a propriedade. De facto, hoje, mais do que nunca, como o atestam os modelos de uniões políticas (seja norte-americana, indiana ou europeia), as fronteiras não passam de convenções que o tempo vai, progressivamente, apresentando como obsoletas – ainda que a defesa da dimensão do privado ou do nacionalismo oscile entre a sua consagração e a mudança.

Quanto à construção dos processos identitários, a problemática continuará a resultar da interacção entre sentimentos de pertença territorial e afectiva, configurados de acordo com o resultado das conjunturas ditadas pelos processos históricos de que as pessoas e os povos são agentes, protagonistas e/ou vítimas... razão pela qual, da problemática da identidade continuaremos a elaborar perfis resultantes das variáveis espaço-temporais em que se movem, designadamente, dos traços culturais dos contextos em que são enculturados e em que se socializam.

Mas, porque a identidade é sempre uma percepção e uma representação obtida em termos de escala (local, regional, nacional ou seja, territorial e, simultaneamente, afectiva), dependente de tantos factores quer externos, quer internos (personalidade e quadros mentais), dela continuaremos a falar, provavelmente, no esforço de objectivação, enquanto “*perfis identitários*” porque, como bem afirmou Armindo dos Santos, a sua essência é de natureza “*incerta*”, dada a interacção entre o estado de anomia a que é conduzido quem parte e a aculturação de que é objecto quando chega e se instala no território de acolhimento.

O problema passa, por isso, a residir na problemática da integração social que requer o enfrentar desta espécie de “*jogo de espelhos*” uma vez que, tanto as auto-representações como as alter-representações do foro psico-cultural, conduzem, de uma forma simultaneamente condicionadora e condicionante, os indivíduos a um grau de incerteza identitária que pode encontrar respostas numa oferta de modelos educativos capaz de ter em consideração esta perspectiva científica, no que se refere às questões identitárias. Dito de outro modo, enquanto a questão dos “*perfis identitários*” não for compreendida e assumida na

qualidade de “*marcador*” da diversidade no quadro de uma cultura de valorização dessa diversidade, integradora e inclusiva, haverá espaço para a exclusão e a xenofobia que, em função do que foi dito, facilmente se percebe, constituírem o maior inimigo e o maior perigo para o desenvolvimento de uma coexistência pacífica indispensável à construção de um futuro menos conflituoso, mais coerente e menos violento.

Porque o problema com que a contemporaneidade se confronta hoje não é o dos fenómenos migratórios em si mas, o da integração social dos migrantes e este é, sempre, um problema de representações ao nível do sentimento de pertença, problema cuja resposta requer a construção coerente de uma arquitectura de inclusão social estruturada em redes que atendam à multidimensionalidade dos factores socio-culturais que intervêm nos processos de construção identitária.

Neste sentido, o desafio para as sociedades “*de acolhimento*” onde se realojam as populações migrantes, decorre da criação (ou não) de condições que respeitem o requisito prévio da capacidade de articulação da já referida “*cota cultural de referência*” com o estado de anomia que caracteriza, de forma geral, a condição migratória, de modo a que o despertar da consciência cultural e consequentemente, da afirmação identitária, possa(m) emergir de forma suficientemente sustentada, ao ponto de evitar a opção, por parte de recém-chegados de residentes de longa duração, de formas de resistência assentes na promoção de valores e práticas violentas que, de uma ou de outra forma, são promovidas, mais ou menos conscientemente, em contextos caracterizados pelo conjunto de manifestações dos fenómenos associados à exclusão social (xenofobia, racismo, discriminação, isolamento, etc.), facilmente emergentes em ambientes hostis à percepção e integração da diversidade.

De um e de outro lado, ou seja, para migrantes, tal como para sedentarizados fixados num determinado território, o problema da construção e da afirmação identitárias é ainda o do etnocentrismo – até que o despertar de uma consciência cultural colectiva o elimine, mitigue ou possa, pelo menos, fazer progredir na senda da sua relativização, também, colectiva.

Entretanto, a dualidade de termos para equacionar epistemologicamente o que poderíamos designar por “fenomenologia identitária”, continuará a recorrer, para efeitos de narrativa, a classificações dicotómicas cuja natureza se não pretende de efetivo significado ontológico mas, apenas, metodológico.

## **BIBLIOGRAFIA**

Aristóteles (1875). *Metafísica*, Livro IX, 1045b-1052<sup>a</sup>, VIII in Patricio de Azcárate Obras de Aristóteles, tomo X, Madrid, pgs. 262-266.

Descartes, René *Discurso do Método*, ed. Guimarães, col. Filosofia e Ensaios.

Engels, Friedrich (2012). *A Origem da Família, da Propriedade e do Estado*, 4<sup>a</sup> ed., ed. Centauro.

Merleau-Ponty, Maurice (2006) *Fenomenologia da Percepção*, ed. Martins Fontes, Lisboa.

Santos, A. dos (2013). *Identidades Incertas – uma Perspetiva Antropológica da Anomia Identitária*, Edições Colibri, Lisboa.

Sartre, Jean Paul (1943). *L'Être et Le Néant*, ed. Gallimard, Paris.

Torres, Flausino e Sousa, Antonino de (1946). *Civilizações de Nómadas Sedentarizados*, ed. Empresa Contemporânea de Edições, 1<sup>a</sup> ed., Série I, n<sup>o</sup> 3, Lisboa.

Wallraff, Gunter (1986). *Tête de Turc*, ed. La Découverte, Paris.