

Das identidades e contextos no espaço luso-brasileiro: uma abordagem psicológica

Maria Eduarda Duarte

Quando se pretende reflectir sobre “identidade/identidades” no espaço das relações luso-brasileiras, definido por um Património comum, é facto assente que a Língua Portuguesa – com os textos de poetas e de escritores, de filólogos e de linguistas, enfim de todos aqueles que elegem como seu objecto de estudo o falar, o escrever, o pensar e executar em Português – e a História – enquanto histórias de gentes, de países ou de modos de ser e de estar – ocorrem como factores determinantes do processo que conduziu à diferenciação dos povos irmãos descendentes de Camões. A unanimidade dos estudiosos em torno da importância da decisão do Marquês de Pombal em impor a língua portuguesa no Brasil, desenhando assim, definitivamente, os contornos do Brasil como o grande país que hoje é, será disso exemplo — exemplo esse onde poderemos ainda ouvir os ecos da inteligência do humanista espanhol, autor da primeira gramática de uma língua moderna, Elio Antonio de Nebrija (1444-1522), quando afirmava que “siempre la lengua fue compañera del imperio”¹ ...).

No entanto, não é por aí que eu vou: nada poderia acrescentar ao muito que já foi dito sobre o assunto. Mas poderei dar o meu contributo na perspectiva da Psicologia; e, enquanto investigadora do comportamento humano, tentando entender o que somos e como somos, o que é que procuramos,

¹ Citação completa: “Cuando bien conmigo pienso, mui esclarecida Reina, i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas, que para nuestra recordación y memoria quedaron escriptas, una cosa hállo y; sáco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio; y de tal manera lo siguió, que junta mente començaron, crecieron y florecieron, y después junta fue la caída de entrambos.” (Nebrija, 1492).

e onde nos encaixamos no contexto de permanentes transições que é esta panóplia a que chamamos “globalização”. E se, tal como Natália Correia², poeta portuguesa dos Açores, eu também *descobri que era europeia* quando me confrontei com aquilo que diferencia o novo do velho mundo, e que me afecta na maneira de ver e entender o mundo, de com ele me relacionar, de lhe dar respostas aos estímulos que me apresenta — onde irei eu procurar as âncoras de identidade que seguram as amarras que me ligam, enquanto portuguesa e europeia, ao Brasil?

Tendo por certeza que a linha do horizonte é sempre o pano de fundo do chão onde estamos, onde quer que se esteja, e situando o conceito de identidade numa perspectiva nomológica, procurarei identificar as teias que envolvem o conceito de identidade e que permitem enquadrar, nos termos da Psicologia, alguns dos aspectos identitários do povo brasileiro e do povo português, para o que recorrerei ao conceito de *âncora*³ enquanto metáfora para evocar a proeminência daquilo que, sendo estável por definição, está em constante evolução — porque continuamente adaptativo, num mar de mudanças —, isto é, o tal Património comum aos dois povos e cujo arquétipo deverá ser procurado nos primórdios da migração verificada entre Portugal e Brasil desde os tempos de Cabral, e que se foi transformando, ao sabor dos tempos, das outras migrações e de todo o tipo de assimilações, até se consubstanciar na miscelânea coesa que é o sincretismo cultural tão peculiar do Brasil de hoje.

E aqui entraria a linguagem dos afectos. Porque não existe identidade sem a linguagem dos afectos, expressão aqui utilizada em sentido psicológico e enquanto elemento fundamental da afectividade, na medida em que refere a base a partir da qual se constroem e desenvolvem as relações inter-pessoais e da pessoa com o meio. Este tipo de linguagem, que teoricamente é possível ser dissociada de outras linguagens — como, por exemplo, a cognição, que

² O livro de Natália Correia, *Descobri que era europeia. Impressões de uma viagem à América* (1951), narra-nos as impressões da autora sobre a viagem que efectuou aos Estados Unidos da América em 1949, e nele Natália formaliza a descoberta da sua identidade de europeia.

³ O conceito de ‘âncora’ foi desenvolvido pelo psicólogo Edgar Schein (1978, 1990), no contexto do desenvolvimento da carreira nas organizações. Uma âncora de carreira corresponde àquilo que o indivíduo considera como mais importante e não negociável na sua carreira. Uma âncora de carreira representa aquilo que o indivíduo não abandonará quando confrontado com alguma escolha, e é constituída por três tipos de percepção: os talentos e as capacidades, os motivos e as necessidades, as atitudes e os valores.

trata da selecção, armazenamento e tratamento de informação –, e porque implica uma escolha de objecto ou de situação (o objecto dos nossos afectos nunca é aleatório), pode ser observada através das manifestações de sentimentos do indivíduo em relação a um objecto ou a uma situação (Damásio, 1999, p. 388), ou seja, das emoções que, enquanto respostas afectivas intensas do indivíduo aos estímulos do meio envolvente, podem exercer influência sobre o processo de escolha dos novos objectos e situações que lhe exigirão novas respostas (Reuchlin, 1999, p. 244).

As relações entre emoções (*lato sensu*) e cognição não são, porém, nem lineares nem simples a ponto de se separarem no quotidiano das nossas vidas ou, melhor dizendo, das nossas vivências: Hoffman (1986) refere-se às modalidades de tratamento da informação que suscitam respostas afectivas a um estímulo, qualificando algumas delas como preparatórias, no sentido de que têm por objectivo configurar o estímulo numa forma – um poema, por exemplo – que permita aos tratamentos de informação subsequentes dar uma resposta afectiva: o estímulo pode provocar, acelerar, interromper ou terminar um tratamento de informação; pode organizar ligações de informações e influenciar a acessibilidade às categorias conceptuais; pode fornecer dados para a cognição social; e pode exercer uma influência sobre a tomada de decisão. Tomemos, para exemplo disso, o poema de Carlos Nejar, “Luiz Vaz de Camões” (1997), recentemente seleccionado como um dos cem melhores poemas brasileiros do século XX (Moriconi, 2001), que nos recorda, a portugueses e brasileiros, que, distinga-nos aquilo que nos distingue, somos afinal filhos de um mesmo e único pai, temos o mesmo arquétipo e, por isso, integramos o mesmo projecto de futuro, aqui simbolizado pela língua comum:

LUIZ VAZ DE CAMÕES

Não sou um tempo
ou uma cidade extinta.
Civilizei a língua
e foi reposta em cada verso.
E à fome, condenaram-me
os perversos e alguns
dos poderosos. Amei
a pátria injustamente

cega, como eu, num
 dos olhos. E não pôde
 ver-me enquanto vivo.
 Regressarei a ela
 com os ossos de meu sonho
 precavido? E o idioma
 não passa de um poema
 salvo da espuma
 e igual a mim, bebido
 pelo sol de um país
 que me desterra. E agora
 me ergue no Convento
 dos Jerónimos o túmulo,
 quando não morri.
 Não morrerei, não
 quero mais morrer.
 Não sou cativo ou mendigo
 de uma pátria. Mas da língua
 que me conhece e espera.
 E a razão que não me dais,
 eu crio. Jamais pensei
 Ser pai de tantos filhos.

(Carlos Nejar, 1997)

Interpretando a voz de Camões, poeta arquetípico cuja geração se perde no futuro, ultrapassando-o – *Jamais pensei / Ser pai de tantos filhos*, – Carlos Nejar oferece-nos, nesta sua reflexão, um estímulo que só poderá provocar, da nossa parte (nós que o lemos, mas que sobretudo o entendemos, porque o poeta afinal limitou-se a dar voz àquilo que todos nós, sem o saber, já o sentíamos), uma resposta afectiva cujo teor de resto adianta: apesar de tudo, valeu a pena o golpe de génio colectivo, de brasileiros e portugueses (e de todos em conjunto, mesmo tendo em conta aquilo em que mutuamente se desconhecem, ou se distanciam, ou se opõem), que permitiu transformar um património cujas raízes se perdem no tempo do passado – num projecto que se ramifica para o tempo do futuro. *Não sou um tempo / Ou uma cidade extinta*, diriam para eles próprios, na voz do poeta, os filhos de Camões, para

logo concluírem, como numa opção programática: *Não morrerei, não / quero mais morrer. / Não sou cativo ou mendigo / de uma pátria. Mas da língua / que me conhece e espera.*

Quem, de facto, melhor que os poetas para nos integrar nesta linguagem dos afectos, geradora de sentimentos que nos podem interligar num conjunto de acções que abordam o que podemos (brasileiros e portugueses) ter em comum e que, neste caso, ultrapassa a própria noção de língua, e que são razões de identidades afectivas, embebidas de sentimentos e de relações de pertença? É por isto que se pode falar em âncoras de identidade entre as nossas duas margens do oceano Atlântico, na medida em que a identidade se constrói em torno de um conteúdo, aqui afectivo, que nos transporta para um sentimento que, de antemão, sabemos comum a qualquer leitor brasileiro ou português: a herança enquanto projecto de identidade.

Contornos de identidade

Objecto de estudo filosófico, sociológico, antropológico e de outras ciências sociais, é com o psicólogo analista Erik Erikson (Erikson, 1968) que o conceito de identidade adquire contornos de aparato metodológico e de rigor científico na esfera da análise psicológica, na medida em que atribui a cada indivíduo a responsabilidade de adquirir uma consciência histórica que lhe permita a avaliação contextualizada do seu próprio desenvolvimento pessoal, ou seja, a transitoriedade da própria identidade.

O conjunto dos novos movimentos sociais iniciados na década de oitenta do século XX, designadamente os movimentos ecologistas, anti-nucleares e outros, juntamente com o pensamento pós-moderno, fizeram saltar os contornos de identidade dos livros para a praça pública. O pensamento que advoga o fim das verdades absolutas, numa linha que pretende abrir novos caminhos à pluralidade de pensamento através de uma negação do positivismo lógico e de assunção de ecletismo epistemológico – por exemplo, o interpretativismo –, permite começar a contextualizar a identidade.

Portanto, os contornos da identidade individual.

Contornos de identidade, também, enquanto traços da história cultural de um povo vista ao mesmo tempo como um *património* de herança e como um *projecto* para o futuro: identidade já não quer dizer adequação a um figurino, nem tão pouco versões oficiais que tentam arrumar num discurso úni-

co as dimensões e os conteúdos plurais que constroem a história de um povo. A identidade vai assim deixando de ser prescritiva para se transformar num conceito exploratório e em construção, agregando modernidades que exprimem processos de mudança social, política, económica e cultural, processos de procura de implementação de valores de uma liberdade “que só conhece como limites a liberdade dos outros e o respeito pela Vida em todas as suas formas; a segurança, própria e dos outros, e o ditame da participação da sociedade civil na sua salvaguarda” (Miranda, *no prelo*), o que pressupõe valores de democracia.

Portanto, os contornos da identidade colectiva.

Em termos globais, estes contornos de identidade poderão ser aplicados a qualquer relação entre países ou entre povos. Mas, e no que respeita a Brasil e Portugal, o contexto pode tornar-se mais restritivo e também mais complexo: ou se aceita o radicalismo de Oswaldo de Andrade, quando afirma no seu *Manifesto Antropófago* (1928) que “antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade” (Andrade, 1972, p. 18)⁴, e então renega-se quaisquer contornos de identidade definidos pelo processo histórico, mesmo aqueles que a evidência apresenta – apetece perguntar, por exemplo, que Brasil seria o Brasil de hoje, fosse ele Brasil, se não tivesse sido achado pelos portugueses e deles herdado, que mais não fosse, a língua –, ou se partilha antes da opinião de alguns historiadores brasileiros actuais, nomeadamente Fernando Novais (Novais, 2002, p.139), quando afirma que “a cultura brasileira é uma procura que se debate na procura de uma identidade difícil de caracterizar” – ou seja, um projecto de futuro que interroga o património que herdou mas que ainda não conseguiu inventariar. Arrumando a frase de Oswaldo de Andrade na galeria do seu momento histórico, mas pegando na de Fernando Novais pelas interessantes perspectivas que esboça, arribamos a uma boa definição do tipo de relação que ao longo dos últimos séculos tem existido entre as nossas duas margens do Atlântico: ela é de Eduardo Lourenço, quando escreve que “o povo brasileiro é um povo demasiadamente grande para a memória que tem... e os portugueses são um povo pequeno demais para a memória imensa que ao longo dos séculos refluíu

⁴ Oswaldo de Andrade. Em Piratininga, Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha. *Revista de Antropofagia*, Ano 1, N.º 1, Maio de 1928 (Utilizo aqui o título original, *Manifesto Antropófago*, frequentemente corrompido para *Manifesto Antropofágico*. Citação a partir da edição das Obras Completas do Autor, de 1972).

para o coração e o sufoca” (Lourenço, 1999, p.143) – sendo que o Brasil, acrescentarei eu, é parte integrante de tal memória...

Da(s) identidade(s) e dos contextos de desenvolvimento

A transitoriedade referida por Erikson poderá, em parte, ser (re)visitada nos próprios contextos de desenvolvimento: transitoriedade da identidade, naquilo que ela comporta de aceleração de mudanças sociais, políticas, económicas e culturais; contextos de desenvolvimento, naquilo que a expressão significa de adaptabilidade e de capacidade de resposta adequada às solicitações que o meio nos coloca. Contextos de desenvolvimento será, assim, tudo aquilo que enquadra e que exige atitudes exploratórias, individuais ou colectivas.

Da(s) identidade(s)

A identidade é um processo social de construção (Larraín, 2001, p. 25). Como qualquer tipo de construção, precisa de materiais diferentes. E, no seu caso concreto, precisa de três tipos de materiais: primeiro precisa de *peessoas*, depois essas pessoas precisam de *reconhecimento*, e depois elas precisam de outras pessoas para que se possa verificar a *construção* de grupos humanos.

Primeiro, as pessoas. As pessoas, cada um de nós, para formarem a sua própria identidade, precisam de afinidades que já estão culturalmente no terreno, e que portanto são determinadas: a afinidade religiosa, a afinidade profissional, ou a afinidade linguística, entre outras. Quer isto dizer que a cultura, sobretudo o tipo de cultura que se manifesta através de afinidades, gostos ou crenças, ou de gestos, comportamentos ou rituais já dotados de uma tradição, ou seja, já herdados de gerações anteriores e destinados a serem transmitidos às gerações seguintes, é um dos factores determinantes da identidade de cada indivíduo, sendo por isso muito frequente que uma colectividade, sempre que se desloca para se fixar em outro território e em outro contexto cultural, os leve consigo – se não todos, pelo menos aqueles que nessa geração são avaliados pela colectividade como mais significativos da identidade do grupo. Fizeram-no os Gregos, e criaram o mundo helénico; fizeram-no os Romanos, e definiram a România; fizeram-no os Portugueses, e alimentaram a lusofonia.

Segundo, o reconhecimento. As pessoas precisam de objectos e de auto-conceitos, ou seja, daquilo que vêem como pertença de si próprias, o que inclui a família, os costumes, e as características físicas e psicológicas (e temos as *gens* dos Romanos, os clãs ou as tribos de tantos outros povos, e temos os clubes, e as sociedades, e as lojas maçónicas); em finais do século XIX, William James referindo-se ao auto-conceito, afirmava que o Homem é a soma total de tudo o que pode chamar de seu, desde o seu corpo, as suas roupas, a sua família, os seus amigos, o seu cavalo (hoje diríamos o seu automóvel), a sua reputação (James, 1890, p.291). Até à década de cinquenta do século XX, consequência das teorias comportamentalistas radicais, o percurso teórico sobre o auto-conceito foi inexistente, e só com o aparecimento das teorias humanistas e fenomenológicas o auto-conceito foi ganhando consistência teórica, embora com poucas evidências. Para o psicólogo americano Donald Super, a noção de auto-conceito, isto é, “o quadro que o indivíduo tem dele próprio, o ‘eu’ percebido como um significado recorrente”, consiste, em termos práticos, em o indivíduo ter o mesmo quadro de referências quando desempenha o mesmo papel, quando está em situações idênticas, ou quando está a desempenhar um conjunto de funções (Super, 1963, p. 18). É através destes aspectos que se pode considerar a construção da identidade como um “processo inter-subjectivo de reconhecimento mútuo” (Larraín, 2001, p. 29); por outras palavras, a identidade pode relacionar-se com os costumes, os hábitos de consumo e a satisfação de um conjunto de necessidades.

Terceiro, a construção. Os outros, a existência da comunidade, a interacção em que a identidade do sujeito se constrói não só como uma expressão de reconhecimento, mas também como resultado de uma luta para se ser reconhecido pelos outros. Esta busca de reconhecimento pessoal pode transformar-se num movimento colectivo, de perfil construtivo: afirmar, pela positiva, as características identitárias de um grupo face a um outro que coexista no mesmo espaço, ou em espaço contíguo, com o objectivo de cultivar a igualdade na diferença (os movimentos anti-segregação racial nos estados americanos do Sul, conduzidos por Martin Luther King e inspirados na filosofia da não-violência do *Mahatma Gandhi*, foram disso excelentes exemplos); mas também se pode revelar como negativo: se bem que a diferenciação seja um processo indispensável para a construção da identidade e para aquilo que se considera próprio, exagerar nas diferenças pode ser uma mani-

festação de hostilidade relativamente às comunidades mais ou menos próximas mas dotadas de uma outra história identitária também com necessidades de reconhecimento e de afirmação (e temos os conflitos sociais, mesmo a nível do bairro, entre subgrupos diferenciados).

Abordar questões relacionadas com a identidade nos contextos de desenvolvimento dessa mesma identidade é assumir que a identidade individual (as afinidades, os auto-conceitos e os objectos, e o reconhecimento) é em parte determinada pelo colectivo, e que esse mesmo colectivo (a identidade colectiva) só existe e se renova, de um modo adaptativo, se culturalmente instigado a reconhecer cada indivíduo como um legítimo representante do todo colectivo. E permito-me comparar o ponto de partida da construção da identidade ao caos enquanto princípio universal indiferenciado, anterior a tudo e do qual tudo veio: a construção permanente de significados, a coerência interna e os significados da relação com o mundo pessoal, social e cultural determinam a individualidade e a possibilidade de inserção na sociedade (Duarte, 2001, p. 13). Daí poder considerar-se que a identidade pessoal é, também, formada por identidades colectivas, mas que estas não existem separadamente dos indivíduos; esta relação quase umbilical não deve, porém, ocultar as diferenças entre estas duas formas de identidade, ou seja, não se pode confundir os elementos psicológicos da identidade pessoal com os elementos da identidade colectiva ou cultural (Giddens, 1984).

Por que não se pode dizer, por exemplo, que os brasileiros têm uma estrutura de carácter “brasileiro”, ou que os portugueses têm uma estrutura de carácter “português”? A psicologia geral, e muito em particular a psicologia diferencial, que estuda as diferenças inter e intra-individuais, ajuda-nos a clarificar o problema e a muita confusão que gira em torno da(s) identidade(s). Um dos contributos da psicologia diferencial para a psicologia geral consiste na definição do nível em que as “leis universais” do comportamento devem ser procuradas para salientar a finalidade adaptativa desse comportamento (Reuchlin, 1999, p.19). Ora, as diferenças estatisticamente significativas ao nível dos traços psicológicos – dimensões psicológicas portanto – entre indivíduos, e sabemos-lo por evidência empírica, não se apresentam de tal maneira diferenciados entre a população brasileira, portuguesa ou chinesa, ou qualquer outra. Assim, a transposição errada e indevida de factores de ordem psicológica para factores de ordem colectiva enforma e enferma de estereotípias, e conduz a sobre-generalizações erradas de transformação de

traços psicológicos individuais em traços colectivos. Existem, com certeza, diferenças culturais entre o povo brasileiro e o povo português, mas não existem, com certeza também, diferenças ao nível das dimensões psicológicas, variáveis latentes do comportamento.

Evidentemente que quanto mais importante for o papel da identidade colectiva para a construção da identidade pessoal, maior será a atracção dos significados e narrativas que se criam para interpelar os indivíduos a identificarem-se com eles. A força da identidade colectiva está na raiz cultural (o falar, a gastronomia, os símbolos, as paisagens, os rituais), mas por vezes também nas tradições inventadas, supostamente muito antigas (como seja o folclore), e que mais não são do que uma maneira simbólica de dar continuidade a um passado inventado e re-inventado que nos enche, a nós nação, de orgulho — mas que pode também resultar de uma intenção política (como sabemos, muito bem explorada por regimes totalitários) destinada a anular e a moldar, de acordo com um modelo supostamente colectivo, as diferenças individuais.

A identidade é também um projecto. Um projecto sustentado na herança cultural, nos significados e nas tradições decantadas na vida do quotidiano; é um processo histórico permanente de construção e reconstrução da comunidade imaginada que constitui a “nossa nação”, o que significa a aceitação de alterações, de mudanças que vão ocorrendo: é a história contada ao vivo, sem implicar qualquer alienação ou traição. A força da identidade colectiva está, portanto, na capacidade adaptativa de um povo, na sua capacidade de evoluir culturalmente e de formalizar juízos críticos. E o povo sabe-o bem, como acontece, por exemplo, com os duos caipiras que cantam as canções tradicionais sertanejas adaptando-lhes as letras às novas circunstâncias: o cavalo e a comitiva do tropeiro foram substituídos pelo “caminhão” de transporte de gado.

Do(s) contexto(s) de desenvolvimento

Tomemos um outro exemplo: “A Festa do Divino”, em São Luiz do Paraitinga, no interior do estado de São Paulo, herdada dos colonizadores portugueses, que por sua vez a tinham herdado, no século XIII, por intermédio da Rainha Santa Isabel, mulher de D. Diniz, como uma forma cristianizada de um antigo ritual pagão para comemoração de boas colheitas.

Esta festa foi ganhando, ao longo dos anos, o tempero da cultura caipira, tal como, nas comunidades portuguesas espalhadas pela América do Norte e que também a transportaram consigo (tal como os Romanos transportaram os seus deuses para onde quer que se fossem instalar), foi sendo absorvida pela instituição do “fast food”. Mas as diferenças que existem, por exemplo, entre as festas do Espírito Santo no Brasil e as que encontramos na América do Norte, marcam as próprias diferenças de identidade: enquanto no Brasil os participantes nas festas do Divino Espírito Santo nem se interrogam sobre a origem delas, na medida em que já foram assimiladas e assumidas como elementos da tradição cultural local, as mesmas festas na América do Norte carregam com elas uma conotação diferente: são festas que só dizem respeito a quem nelas participa, e, porque são celebradas em terra estrangeira e numa língua que não a do país de acolhimento, são portadoras do estigma de “cultura étnica”, de minoridade, de subalternidade, sendo por isso desvalorizadas no contexto da cultura dominante – configurando-se assim numa verdadeira situação de *gueto* (Duarte, 2002).

É a velha e sempre recontada história – tantas vezes quantas existirem migrações de povos ou de grupos sociais –, que Darcy Ribeiro recordou a propósito do caso brasileiro:

naquela busca de sua própria identidade, [o brasileiro] talvez até se desgostasse da ideia de não ser europeu, por considerar, ele também, como subalterno tudo o que era nativo ou negro. Mesmo o filho de pais brancos nascido no Brasil, mazombo, ocupando em sua própria sociedade uma posição inferior com respeito aos que vinham da metrópole, se vexava muito da sua condição de filho da terra, recusando o tratamento de nativo e discriminando o Brasilíndio mameluco ao considerá-lo como índio. [...] Através [...] de um persistente esforço de elaboração de sua própria imagem e consciência como correspondentes a uma entidade étnico-cultural nova, é que surge, pouco a pouco, e ganha corpo a brasilianidade (Ribeiro, 1995, p.127-8).

É mais uma vez a identidade se encontra na explicitação da própria diferença: enquanto que na América do Norte estes aspectos têm que ser olhados com alguma preocupação, duvido que no Brasil a questão se ponha sequer. E será fácil ter uma ideia do porquê: a presença dos portugueses nos Estados

Unidos processou-se através da imigração por razões económicas e, por isso, numa relação de inferioridade perante a cultura do país de acolhimento, baseada numa realidade linguística diferente e de abrangência planetária (o inglês), e suportada por um sistema económico muito mais rico e forte (o capitalismo americano); nesta situação tão adversa para uma cultura de pobres e desambientados, a única solução para a preservação da cultura de origem, suportada por uma língua com muito menor peso internacional (apesar de ser a quinta língua mais falada no mundo, o Português é-o apenas em países pequenos, ou pobres, ou sub-desenvolvidos, ou ainda em fase de desenvolvimento), a única solução não podia ser outra que não a do isolamento (“ilhamento”), a do *gueto*, perigosamente conducente à cristalização e, a longo prazo, à extinção (basta que morram todos aqueles que tiveram contacto directo com a terra de origem, ou com os emigrantes de primeira geração, e aquilo que hoje encontramos em algumas zonas dos Estados Unidos como sendo a herança da cultura portuguesa ali imigrada terá desaparecido sem deixar grandes marcas...). A situação no Brasil é bastante diferente: os elementos estruturantes da cultura portuguesa que para lá foram levados, foram-no durante o período colonial, portanto integrados na cultura do “colonizador”, e por isso, e sobretudo por razões de prestígio, facilmente assimilados pelos “colonizados”; e depois, tais elementos construíram a sua própria tradição no novo contexto, tendo sempre por suporte uma mesma língua, comum à terra de origem e à terra de acolhimento; e tal situação conservou-se mesmo depois da independência do Brasil porque aqueles que declararam a independência e criaram o novo país eram, do ponto de vista cultural, religioso e linguístico, de origem ou de cultura portuguesas. Daí que no início da imigração portuguesa no Brasil, os nossos imigrantes não tenham tido grande necessidade de se impor no novo contexto geo-cultural: na verdade, eles deverão ter-se sentido como indo de visita a casa de uns parentes muito próximos...

Conclusões

Falar na rota de Cabral naquilo que comporta de identidade e de contextos de desenvolvimento é falar de migração, desde os pioneiros, que apesar de todas as violências acontecidas, contribuíram decisivamente para o alargamento da terra brasileira na direcção da América Espanhola, passando pela

emigração de açorianos, sobretudo a partir do século XVIII, até ao estabelecimento hoje de empresários portugueses no Brasil (evidentemente que não abordo a versão contrária, da vinda de brasileiros para Portugal, por não ser o lugar para tal). Mas, que me desculpe o leitor, não resisto a dizer que da famosa mas já esquecida “guerra dos dentistas”, em Portugal, à obrigatoriedade do visto temporário para um português entrar no Brasil, nos idos anos 80-90 do século passado, fomos todos nós que ficámos a perder: Portugal não pode esquecer a sua vocação Atlântica, não pode esquecer que o Brasil nos acolheu sempre nos momentos difíceis da nossa história, e o Brasil não pode renegar a colonização portuguesa: o Brasil, segundo Fernando Novais, é um produto de Portugal, mas a independência significou negar a colonização e ao mesmo tempo reivindicá-la (2002, p. 139), ou seja, o Brasil, para se constituir como país, teve que se separar e negar Portugal.

Contudo, creio que actualmente já se pode falar em âncoras de identidade. Âncoras, algumas delas deitadas ao mar, outras, colocadas em patrimónios associativos (os gabinetes de leitura, os liceus, os hospitais das beneficências, as Casas de Portugal). Sem contar com a língua, as heranças da colonização, as instituições, a religião (não nos esqueçamos do culto mariano – e a Senhora de Aparecida), os acervos artísticos, ou seja, elementos da própria identidade brasileira – aquilo que o Brasil tem ainda de português, deve-se, fundamentalmente à migração que levou as tradições, os valores, os sonhos, que faziam parte da vida anterior à diáspora.

E que levou topónimos, tipos de profissão, manifestações culturais: o núcleo inicial de Belém do Pará começou por se chamar Feliz Lusitânia; a actual São Luís do Maranhão foi antecedida de uma pequena Alcântara; o município mineiro de Coimbra chama-se assim por causa de um imigrante português de nome Manuel Coimbra... E depois, o “povão” brasileiro, em algumas regiões, tende a identificar, metonimicamente, o cidadão português com uma determinada profissão – enquanto “português”, no Rio de Janeiro, pode estar fatalmente relacionado com “açougue”, em São Paulo outra coisa não poderá ser senão, fatalmente, “padeiro”... E como não registar aquilo que acontece no estado de Santa Catarina, onde coexistem fortes comunidades, geralmente prósperas e rivais entre si, oriundas dos Açores e da Alemanha, cada uma delas se socorrendo de manifestações culturais trazidas da nação de origem para afirmarem, uma perante a outra, a respectiva identidade

cultural? – pois bem, genericamente, enquanto os de origem açoriana fazem gala nas festas do Espírito Santo, os de origem alemã socorrem-se da Festa da Cerveja. E mais as manifestações da Festa do Divino já referidas...

São a(s) identidade(s), quaisquer que sejam, que só existam em contextos de desenvolvimento, que permitem o ser português ou o ser brasileiro, mesmo que se opte pela mensagem socrática de ser cidadão do mundo. O ser da euforia no penta-campeonato mundial de futebol, o ser mineiro e comer feijão tropeiro, ou bahiano e acreditar na mãe de santo – ou ser português andarilho e gostar de fado. Assinalo, novamente, a diferença entre as características individuais e o todo colectivo: nem todos os bahianos acreditam e vão à mãe de santo, e nem todos os portugueses gostam de fado, mas também ninguém deixa de ser brasileiro ou português por não aceitar a mãe de santo ou o fado!

Afinal, existem tantas mais âncoras de identidade, quanto mais não seja na vontade individual de cada um se assumir com as suas marcas de identidade, e não ter vergonha de as transportar consigo. Os políticos chegam, fazem discursos, prestam e recebem homenagens, tentando manter, às vezes, uma relação que diria quase delirante, entre duas nações irmãs que no fundo se desconhecem – e depois partem. Os escritores, os poetas, os artistas, vão deixando algumas marcas de identidade.

Mas o grande mérito pelo facto de Portugal não se ter perdido por esse imenso país adentro que é o Brasil cabe aos cidadãos da diáspora, àqueles que partiram e não regressaram não porque se tenham perdido no caminho mas porque optaram por ficar no destino, e àqueles que tentam não perder – ou então, reencontrar ou rejuvenescer – a(s) suas identidade(s) em novos contextos para cuja criação eles, de algum modo, também contribuíram.

Bibliografia

- ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. *Obras completas*, vol. VI. *Do Pau Brasil à Antropofagia e às Utopias*, p.11-19. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- CORREIA, Natália. *Descobri que era europeia. Impressões de uma viagem à América*. Lisboa: Portugalia, 1951 (2.^a ed., Lisboa: Editorial Notícias, 2002).

- DAMÁSIO, António. *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Lisboa: Europa-América, 1999.
- DUARTE, M. Eduarda. As “rotas da seda” do desenvolvimento da carreira: cambiantes do ser e do saber, 2001. <http://anaisIIcongressonorte/nordestepsicologia.com.br>
- DUARTE, M. Eduarda. Entre margem e margem: âncoras de identidade. Comunicação apresentada no Curso “250 anos depois: ao encontro das raízes açorianas”. Angra do Heroísmo: Direcção Regional das Comunidades, Setembro de 2002.
- ERIKSON, Erik. *Identity, youth and crisis*. London: Farber & Farber, 1968 (trad. brasileira de Álvaro Cabral. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976).
- GIDDENS, Anthony. *The constitution of society*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- HOFFMAN, Martin. Affect, cognition and motivation. In R. M. Sorrentino e E.T. Higgins (Eds.). *Handbook of motivation and cognition. Foundations of social behavior*, p. 244-280. New York: Guilford, 1986.
- JAMES, William. *The principles of psychology* (vol. 1). London: Macmillan, 1890.
- LARRAÍN, Jorge. *Identidad chilena*. Buenos Aires: Lom, 2001.
- LOURENÇO, Eduardo. *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e miragem da lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 1999.
- MIRANDA, M. José. Por *quê* os sinos dobram. *Interfaces. Revista de Psicologia*. Universidade Federal da Bahia. Número temático: A Violência (no prelo).
- MORICONI, Italo (Org.). *Os cem melhores poemas brasileiros do século*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- NEBRIJA, Elio Antonio de. Prólogo. *Gramática de la lengua castellana*. Salamanca: 1492.
- NEJAR, Carlos. Luiz Vaz de Camões. *Melhores poemas* (Org. Léo Gilson Ribeiro). São Paulo: Global, 1997. In Moriconi, 2001, p.143-144.
- NOVAIS, Fernando. In J. G. Vinci de Moraes e J. M. Rego (Orgs). *Conversas com historiadores brasileiros*, p.119-144. São Paulo: Editora 34, 2002.
- REUCHLIN, Maurice. *Évolution de la psychologie différentielle*. Paris: PUF, 1999 (trad. portuguesa de M. José Miranda e M. J. Afonso. *Evolução da psicologia diferencial*. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2002).
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. (2.^a ed.). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SCHEIN, Edgar. *Career dynamics: matching individual and organisational needs*. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978.
- SCHEIN, Edgar. *Career anchors: discovering your real values*. San Diego, Cal.: Pfeiffer & Company, 1990.
- SUPER, Donald. Self-concepts in vocational development. In D. Super, R. Starishevsky, N. Matlin & J. Jordaan (Eds.). *Career development: self-concept theory. Essays in vocational development*, p.17-31. New York: Teachers College, Columbia University, 1963.