

A busca de uma mulher em trânsito: identidade da protagonista de *Outros cantos*, de Maria Valéria Rezende

In Search of a Woman in Transit: The Protagonist's Identity in Outros Cantos, by Maria Valéria Rezende

37

Andrea Cristina Martins Pereira*
Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes

Juliana Silveira Paiva*
Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes

RESUMO: O objetivo deste trabalho é analisar a negociação da narradora-protagonista Maria, do romance *Outros cantos* (2016), de Maria Valéria Rezende, com sua(s) identidade(s). Em uma viagem de ônibus ao sertão, ela rememora, recria e ressignifica experiências do passado e confronta suas memórias com o presente, num cenário pós-moderno de pressa, consumismo e caos. Esse exercício corrobora para seu auto(re)conhecimento e reconstituição identitária. A análise da obra será confrontada com vieses teóricos que perpassam a questão da identidade, principalmente com base nas considerações de Stuart Hall (2005; 2014) e Zygmunt Bauman (2001; 2005; 2008). Maria, “sujeito movente”, oferece ainda a oportunidade para o diálogo fecundo na contemporaneidade entre literatura e movências, a exemplo do que promove Sandra Almeida (2015). O sentido de pertencimento a um sertão que não é necessariamente

* Doutora em Estudos de Linguagem pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

* Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes).

um espaço físico, mas afetivo, é uma das chaves para entender o processo de reconstituição identitária de Maria.

PALAVRAS-CHAVE: Maria Valéria Rezende. *Outros cantos*. Identidade. Movências. Pertencimento.

ABSTRACT: This paper aims to analyze the negotiation of the narrator-protagonist Maria, in the novel *Outros Cantos* (2016), by Maria Valéria Rezende, with her identity (identities). During a bus journey to the Sertão, she recalls, recreates and gives new meanings to past experiences, as she confronts her memories with the present, in a postmodern scenario of haste, consumerism and chaos. This exercise corroborates for her self-knowledge and recognition, as well as for the reconstitution of her identity. The analysis of the novel will be confronted with theoretical views which pervade the question of identity, mainly based on the considerations of Stuart Hall (2005; 2014) and Zygmunt Bauman (2001; 2005; 2008). Maria, a moving subject, also offers the opportunity for fruitful dialogue between literature and movements in the contemporaneity, as it is promoted by Sandra Almeida (2015). The sense of belonging to the Sertão, which is not necessarily a physical, but affective space, is one of the key points to understand Maria's identity reconstitution process.

KEYWORDS: Maria Valéria Rezende. *Outros cantos*. Identity. Movings. Belonging.

Introdução

Um sujeito fragmentado, dividido entre múltiplas e possíveis identidades, conforme a aposta dos teóricos da pós-modernidade? Ou apenas um sujeito que se vê diante da árdua tarefa de construir sua identidade baseada em uma história de vida com um mínimo de unidade e coerência, num cenário fragmentado e complexo? Independentemente da forma como se define a situação de Maria, narradora-protagonista do premiado romance *Outros cantos*, de Maria Valéria Rezende, frente a esse dilema, o fato é que a identidade é uma questão com que ela precisa negociar naquele momento de sua vida.

O momento da Maria-narradora é o de uma mulher de 70 anos que viaja de ônibus ao sertão nordestino para levar a experiência de educadora popular a um sindicato de trabalhadores rurais. Mas a “viagem” mais importante é a que ela faz por meio da memória de sua primeira passagem pelo sertão, 40 anos antes, durante a ditadura militar. Militante de resistência ao regime, ela chegava, sozinha, para viver junto aos sertanejos no povoado fictício de Olho

d'Água. A justificativa oficial de sua presença lá era atuar no Mobral, programa de alfabetização de jovens e adultos. Mas Maria tinha uma missão maior, de preparar o terreno para a chegada dos companheiros que, com ela, lutariam contra a opressão. Sua permanência ali durou apenas alguns meses: ela teve que fugir quando soube que o Exército rondava os arredores em busca de “gente estranha”. Entram também na composição de suas memórias, experiências anteriores, da adolescência e juventude, incluindo passagens do seu exílio no exterior.

Maria rememora, recria e ressignifica essas experiências e contrasta-as com o momento presente da narrativa, um cenário pós-moderno cheio de pressa e consumismo, “caótico, incompreensível, enleado de correntes contraditórias e extremadas emitindo sons de ódio e guerra” (REZENDE, 2016, p. 51). Tudo isso corrobora para seu auto (re)conhecimento e reconstituição de “porções” identitárias significativas para a protagonista. São esses aspectos da identidade de Maria que pretendemos analisar neste trabalho, tomando como contraponto outras personagens do romance.

Fragmentação, autodeterminação e narrativa ficcional

A identidade é uma das discussões mais complexas e acaloradas da contemporaneidade, tanto no cenário acadêmico quanto fora dele. E, no cerne da discussão, está a ideia de fragmentação, como nos lembra Stuart Hall (2005). Gênero, sexualidade, raça, etnia, língua, religião e nacionalidade são apenas alguns dos constituintes em que se fragmentaram as identidades na modernidade tardia, fazendo frente às antigas identidades, as quais, por muito tempo, conferiram estabilidade ao mundo social. Essa fragmentação é produto do que Hall chama de duplo descentramento do sujeito moderno - de seu lugar social/cultural (identidade cultural) e em relação a si mesmo (identidade pessoal) - e consequente “crise de identidade”. Crise que integra “um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais

das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, 2005, p. 7).

Segundo o teórico, não há mais um “eu” unificado e coerente ao longo de toda a vida; não há identidades “singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos” (HALL, 2014, p. 108). À medida que o sujeito pós-moderno vai sendo representado e interpelado pelos diferentes sistemas culturais à sua volta, surgem novas possibilidades de que ele assuma diferentes identidades, e esse processo torna-se uma verdadeira “celebração móvel”.

A identidade é uma das questões discutidas também pelo sociólogo Zygmunt Bauman (2001) quando analisa as configurações da sociedade no século XXI, configurando o que ele batizou de “modernidade líquida”, em oposição à fase anterior, a “modernidade sólida”. Para cunhar os termos modernidade líquida e derivados, Bauman baseou-se na metáfora da fluidez. Característica dos líquidos, a fluidez não permite que se fixe a forma, o espaço, que se prenda o tempo, por isso é tão apropriada para qualificar a contemporaneidade, sempre propensa a mudanças. Para o sociólogo, códigos e regras com os quais o homem podia, antes, confrontar-se, estão em falta e não restaram pontos estáveis de orientação. Neste momento da modernidade fluida, assistimos, diz ele, ao “derretimento dos sólidos” da era moderna anterior, dos “elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas” (BAUMAN, 2001, p. 13).

Os reflexos são diretamente sentidos no campo das identidades. Vive-se uma era individualizada e privatizada. Individualização, neste caso, implica a ideia de emancipação do sujeito em relação ao que herdou ou que a ele foi atribuído, em função de seu caráter social. Resumidamente, segundo Bauman, a individualização neste estágio atual “consiste em transformar a ‘identidade’ humana de um ‘dado’ em uma ‘tarefa’ e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das consequências (assim como dos efeitos colaterais) de sua realização” (BAUMAN, 2001, p. 44). E, nesse exercício

de autoconstrução, os indivíduos ainda têm que encarar uma contradição inerente às identidades em tempos líquidos: elas “devem ser suficientemente sólidas para serem reconhecidas como tais e ao mesmo tempo flexíveis o suficiente para não impedir a liberdade de movimentos futuros em circunstâncias constantemente cambiantes e voláteis” (BAUMAN, 2001, p. 66).

A autodeterminação da identidade é um fenômeno altamente fluido e segue, segundo o sociólogo, a lógica do consumidor, extensível a todas as esferas da organização da vida, mesmo às imateriais. É possível, pois, “‘ir às compras’ no supermercado das identidades” (BAUMAN, 2001, p. 107) - lembramos que Hall (2005) também atribui ao consumismo, difundido em nível global como realidade ou como aspiração, parte da responsabilidade pelo efeito de “supermercado cultural” associado ao terreno das identidades. Continuando com Bauman, temos que a infelicidade do consumidor está associada ao universo de escolhas e não à falta delas. Diante de infinitas possibilidades e riscos associados a cada uma, o indivíduo sofre com a ansiedade e a dúvida sobre já ter experimentado todos os recursos, das melhores formas possíveis.

Nesse contexto, de vastas possibilidades e liberdade de escolha, o indivíduo vive o dilema da busca da identidade como uma “busca incessante de deter ou tornar mais lento o fluxo, de solidificar o fluido, de dar forma ao disforme” (BAUMAN, 2001, p. 106). Mas, de modo similar a Hall (2005), para quem a existência de um “eu” unificado e coerente ao longo da vida é apenas uma narrativa cômoda que cada indivíduo constrói a respeito de si, Bauman também considera que essa busca não passa de fantasia:

A identidade experimentada, vivida, só pode se manter unida com o adesivo da fantasia, talvez o sonhar acordado. Mas, dada a teimosa evidência da experiência biográfica, qualquer adesivo mais forte - uma substância com maior poder de fixação que a fantasia fácil de dissolver e limpar - pareceria uma perspectiva tão repugnante quanto a ausência do sonhar acordado (BAUMAN, 2001, p. 107).

Assim, manifesta-se a ambivalência dos tempos líquidos. Os indivíduos vivem na dúvida entre o desejo de segurança, manifesto no anseio pela identidade, e o receio de não poder mais flutuar livremente, de não ter mais alternativas e liberdade de escolha (BAUMAN, 2005). Diante desse quadro de instabilidade, o sociólogo sugere que, em vez de falarmos em identidades, herdadas ou adquiridas, talvez devêssemos falar em identificação. Ele considera que o termo pode ser mais adequado para dizer de uma atividade interminável, que nunca está completa e que conta com o engajamento de todos os indivíduos, seja por escolha ou mesmo por necessidade (BAUMAN, 2008).

Identidade individual, uma polêmica

Apesar de muito difundida, a noção disseminada pelos teóricos da pós-modernidade a respeito do sujeito como constituído de identidades múltiplas, o que vem “abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados” ou, ainda, provocando a “perda de um ‘sentido de si’ estável” (HALL, 2005, p. 9), não é unânime. Quem nos aponta um dos vieses dessa divergência é Mara Coelho de Souza Lago (1999).

Mesmo reconhecendo que identidade não é um conceito propriamente psicanalítico¹, Lago acredita que o recurso à psicanálise pode ajudar na compreensão da identidade do sujeito particular (identidade individual), que ela diz ser “tão nebuloso” para os cientistas sociais. Em linhas gerais, assim define a constituição da identidade do sujeito:

A identidade vai sendo, assim, construída - construção imaginária - como a representação consciente do eu, nas relações contrastivas e de identificação aos outros. Identidade, nesta concepção, é a ficção do Imaginário² através do qual o sujeito se representa como “eu” (a

¹“Pelo peso constituinte do inconsciente na estruturação do psiquismo, a psicanálise tem se ocupado tradicionalmente de teorizar, a partir da clínica, os processos (relacionais) de identificação.” (LAGO, 1999, p. 122).

² Um dos registros do psíquico, segundo Lacan, juntamente com o Real e o Simbólico. “O

parte consciente do ego), procurando dar unidade e coerência a esta representação. A identidade como representação ficcional do eu, elaboração do registro do imaginário, procura justamente dar conta das contradições do sujeito, organizando-as numa história coerente, unitária, através da qual ele se referencia como portador de um passado, relacionado ao presente e às suas expectativas de futuro. Identidade não é algo acabado, com peso constituinte, mas, enfatizamos, uma construção imaginária, em permanente processo de significação, de reelaboração, de investimento em novas identificações e novas significações (LAGO, 1999, p. 123).

É essa concepção de identidade que esbarra nas teorias da pós-modernidade. Segundo a autora, se este período da história é marcado pelo desmoronamento de projetos unitários de sociedade, pela fragmentação e recrudescimento das identidades dos grupos sociais que lutam por causas comuns e competem entre si, “constitui-se em simplificação homogeneizante falar na fragmentação do sujeito particular em múltiplas identidades” (LAGO, 1999, p. 123). Para ela, o que se pode supor, diante desse cenário de fragmentações e em que é necessário lidar com múltiplas significações e com a complexificação das sociedades, é que a construção de identidade realizada por sujeitos particulares, conservando uma unidade mínima, seja uma missão mais difícil do que foi a dos sujeitos que viveram em sociedades menos complexas, em outros tempos.

Outros cantos: Maria e a negociação com a identidade

“Por mim, enquanto eu puder *refazer o sertão das minhas lembranças* e belos assombros revividos esta noite, os motoristas podem discutir pelo resto da vida. Eu não tenho pressa. Ou melhor, resta-me pouco tempo para *passar a limpo meu velho sertão*”. (REZENDE, 2016, p. 73, grifos nossos). O excerto anterior aponta para o duplo esforço da narradora-protagonista do romance *Outros*

Simbólico remete à estrutura do inconsciente. De sua leitura, especialmente dos textos sobre [...], formações do inconsciente, ele [Lacan] irá afirmar ‘O inconsciente é estruturado como uma linguagem’. O Imaginário refere-se à relação dual, especular, da construção do Ego. O Real aponta ao que está fora do significado, portanto, fora do campo da linguagem. Remete à pulsão e seu objeto faltante” (MASCARELO, apud LAGO, 1999, p. 127).

cantos, de resgate e ressignificação, como parte do processo de construção biográfica de que nos falava Lago (1999) e que, segundo José Manuel Oliveira Mendes, é uma constante na vida de todos nós:

As contradições e dissonâncias da vivência experiencial requerem, para a manutenção de um sentimento de identidade contínuo, um trabalho biográfico constante. O sentido de continuidade individual articula-se, expressa-se, na construção e reelaboração contínua de uma identidade narrativa (2002, p. 505).

Nesse processo de narrativização ou ficcionalização de si mesma, Maria negocia com alguns constituintes de sua identidade - ou identidades - pessoal e cultural e com a fluidez que a(s) caracteriza, no sentido do auto(re)conhecimento. É o que acontece, por exemplo, com sua “porção” identitária que, na ausência de termo mais apropriado, nominaremos pela tríade militante de esquerda/revolucionária/idealista. Ao longo da trajetória da protagonista, essa identidade foi posta à prova, sofreu abalos e necessidade de ajustes. Os motivos foram vários: esperanças e sonhos abalados, “utopias esfarrapadas”, perda da crença em ídolos, mudanças no cenário social e político nacional e mundial, além do amadurecimento. Maria faz um apanhado de tudo isso:

As esperanças levadas por mim naquela primeira viagem eram muito maiores e mais curtas do que as de agora, cujo sopro me fez embarcar neste ônibus. Para falar de esperanças me chamaram de novo ao sertão e vou pensando que as minhas mudaram e se tornaram muito mais modestas e pacientes do que antes, talvez envelhecidas como eu. Começaram a mudar naquele dia, quando, pela primeira vez, me meti nesta paisagem áspera e espinhosa (REZENDE, 2016, p. 12).

No mundo pós-moderno em que vive a Maria-narradora, assim como os ídolos, líderes já não existem mais, foram substituídos por exemplos de sucesso a serem imitados, como lembra Bauman (2001). Nesse cenário, o engajamento em causas comuns, como as que levaram a jovem Maria à militância política, está comprometido. As aflições dos indivíduos, afirma o teórico, são compartilhadas em vários canais, mas não somadas numa causa comum, fundidas. Podem ser apenas justapostas - não geram ação conjunta.

Maria também negocia com sua(s) identidade(s) cultural(is) que, como define Hall, são “aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais” (2005, p. 8). Mais especificamente, ela negocia - ou procura ressignificar - a “porção” identitária que a posiciona diante do sertão e dos sertanejos. Uma identidade feita na mescla entre cultura compartilhada, referenciais simbólicos, espaço e pertencimento (ALMEIDA, 1998). É a essa questão que iremos nos deter mais minuciosamente neste trabalho.

Na narrativa de *Outros cantos*, um dos primeiros aspectos que chama a atenção, mesmo a uma leitura despretensiosa, é a preocupação da narradora com o reconhecimento e a marcação da alteridade. Do título até a última página do romance, isso é reiteradamente marcado pela ocorrência dos pronomes outro(s)/outra(s), como que pontuando a narrativa e marcando a alteridade e a diferença, quer defronte aos sertanejos do passado e do presente, quer diante dos outros povos com que Maria conviveu em outros cantos do planeta, durante o exílio, com os quais sempre confronta o povo de Olho d’Água: “Outra língua, outra música, outras caras, outros trajés e instrumentos muito mais ricos do que os dos pobres sertanejos” (REZENDE, 2016, p. 137).

Partindo-se do princípio de que a identidade é relacional (BAUMAN, 2005; MENDES, 2002; WOODWARD, 2014), consideramos que essa marcação da alteridade é altamente significativa para o esforço biográfico que a protagonista empreende, ao lembrar e ressignificar sua trajetória de vida até aquele momento, marcada por encontros com tantas culturas em oportunidades diversas. Pode-se dizer que Maria promove uma espécie de “diálogo com os outros”, que, segundo Mendes, “é essencial na construção da consciência de cada indivíduo, diálogo que é multivocal e que se produz na intersecção de forças centrípetas (necessidade de se ligar ao outro) e de forças centrífugas (necessidade de diferenciação do outro)” (2002, p. 505). É esse movimento de

identificação/aproximação e diferenciação/afastamento que ela faz em sua narrativa.

Hall enfatiza que a marcação da diferença e, ainda, da exclusão é muito mais significativa no processo de constituição da identidade do que a ideia de “unidade idêntica”, que marcaria um significado mais tradicional de identidade, como sinônimo de “mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna” (HALL, 2014, p. 110). Endossado por outros teóricos, ele afirma que, ao contrário do que normalmente é invocado em relação ao tema,

as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado “positivo” de qualquer termo - e, assim, sua “identidade” - pode ser construído (DERRIDA, 1981; LACLAU, 1990; BUTLER, 1993) (HALL, 2014, p. 110).

Foi esse defrontamento com o “outro” e com a diferença que Maria vivenciou de perto, durante o exílio, cujas referências mais significativas na obra são as experiências na Argélia e no México. Ela faz referências rápidas também a passagens, em diferentes momentos da vida, por outros países, como França, Portugal, Itália e Paraguai. Mas o seu retorno ao Brasil, depois do exílio no exterior, mostrou que se defrontar com a diferença cultural (além de social, econômica, física) não era prerrogativa do cruzamento de fronteiras para fora do país. Ao cruzar novamente a fronteira para dentro, desta vez para viver no sertão de Olho d’Água, essa realidade desenhava-se claramente para Maria. Daí veio o estranhamento: “Eu havia escolhido voltar à *minha terra*, pensava, e ela me respondia com uma *estranheza tão maior que todas as outras terras* que eu havia percorrido” (REZENDE, 2016, p. 13, grifos nossos). O sentimento de identidade nacional, naquele momento, parecia não fazer muito sentido para Maria, ou, ao menos, revelava sua face incoerente ou inconsistente para garantir que ela reconhecesse o sertão e os sertanejos como sua terra e sua

gente. Assim, Maria continuou a considerar-se em situação de exílio, mesmo estando dentro do próprio país.

O primeiro encontro de Maria com “aquele povo” revelou que o estranhamento foi recíproco, como mostram as lembranças do primeiro despertar na comunidade, quando ela encontrou na porta de casa vários moleques a espreitá-la: “Riam à minha volta, com a alegria de quem descobre pela primeira vez o hipopótamo no zoológico.” Maria reconheceu aquela sensação: “Eu sabia como eles se sentiam, eu também tinha rido assim, bobamente, quando me deparei, havia pouco tempo ainda, com meu primeiro camelo solto, bamboleando livre num palmeiral da Argélia” (REZENDE, 2016, p. 15). E numa tentativa de familiarizar-se com a estranha, as crianças começaram, uma a uma, a repetir o nome dela e a cumprimentá-la - “Bom dia, Maria” - repetidas vezes.

No primeiro encontro com os pequenos sertanejos, Maria deu início a um jogo de identidade e diferença, de inclusão e exclusão em relação aos sertanejos, que segue até o final do romance, como acompanharemos ao longo desta análise. Naquela ocasião, eram “eu” (Maria) e “eles” (ou “os outros”, os sertanejos): “Olhá-vamos curiosos, *aquelas crianças* e *eu*, não sabia mais o que lhes dizer, nem eles, intimidados *eles e eu*” (REZENDE, 2016, p. 16, grifos nossos). A marcação dos pares de opostos destacados no trecho anterior remete-nos às considerações de Tomaz Tadeu da Silva, quando diz que

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e excluir. [...] dizer “o que somos” significa também dizer “o que não somos”. A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles” (SILVA, 2014, p. 82).

Uma vez entre os sertanejos, Maria começou a procurar formas de misturar-se a eles, de aprender seu modo de vida, quer por questão de sobrevivência (afinal, precisava comer, beber e conseguir algum dinheiro enquanto esperava

o contrato de professora), quer para “desaparecer como o ‘fermento na massa’” (REZENDE, 2016, p. 106) e garantir a própria segurança e o sucesso de sua missão de militante em Olho d’Água. Mas todo esforço era pouco para apagar sua diferença em relação aos sertanejos, de forma geral, e, principalmente, às mulheres do lugar, como sua amiga Fátima.

Uma das diferenças mais marcantes dizia respeito à bagagem cultural que Maria levava, tanto por ter tido acesso a uma educação refinada - falava francês e tinha estudado canto - e à literatura, quanto pela experiência de conhecer outros lugares, povos e culturas. Os sertanejos, ao contrário, eram analfabetos e, “quase todos, a bem dizer inexperientes de outra vida” (REZENDE, 2016, p. 104). Nesse sentido, a oposição entre as duas principais personagens é bem marcada pelas referências a Maria como mulher “solta no mundo” e a Fátima em sua condição de “agrilhada àquele lugar”.

Para Maria, que já tinha viajado por três continentes, o mundo e a diversidade eram mais familiares, mas para os sertanejos era um “vasto mundo” a ser desbravado. Ela passou, então, a servir de ponte entre eles e esse mundo, por meio das histórias que contava nos serões da noite, quando todos reuniam-se à luz das estrelas:

Que eu pusesse a funcionar meu tear de palavras, desenrolasse e refizesse as meadas de histórias do vasto mundo, foi o que eles passaram a me pedir, todas as noites, revelação ou designação de meu ofício próprio, minha parte naquela vida, meu direito de ficar, contar-lhes sobre outros mundos, à toa, só por saber, gratuitamente (REZENDE, 2016, p. 31).

As histórias de Maria entremeavam-se às dos sertanejos, inclusive às dos poucos que haviam tentado a vida na cidade grande e voltaram em busca das raízes. Eram histórias “duramente realistas ou risonhamente fabulosas” que se misturavam “compondo novo xadrez de mundos diferentes” (REZENDE, 2016, p. 32).

O quadro sugere-nos que o mundo sem fronteiras ou, pelo menos, o mundo de fronteiras mais facilmente transponíveis, tão marcante da condição pós-moderna, já começava a se desenhar como uma realidade para Maria. Mostramos, ainda, como alertam Bauman (2001) e Hall (2005), que essa condição tão exacerbadamente propagada não é vivida igualmente por todos, o que implica reflexos bem distintos para o campo das identidades, principalmente devido à diversificada interpelação cultural a que estão sujeitos os “cidadãos do mundo”, cuja identidade configura-se mais complexa e fluida.

É importante abrir um parêntese para comentar sobre a importância que a transposição de fronteiras e o movimento implicado nesse processo - tão presentes em *Outros cantos* - têm para a discussão sobre a identidade, manifestando-se, segundo Silva (2014), por meio de metáforas que também fazem referência a viagem, deslocamento, diáspora. O autor explica que, no campo dos estudos culturais, a ideia do movimento é aplicada para dizer dos processos de subversão de identidades tradicionais e para contrastar com os processos que tendem a fixá-las ou essencializá-las. “De acordo com essas perspectivas, esses processos não são simplesmente teóricos; eles são parte integral da dinâmica da produção da identidade e da diferença” (SILVA, 2014, p. 86-87).

Para além das metáforas, as movências que se refletem no campo das identidades são, ainda, literais. E a elas também vêm se dedicando os estudos culturais e pós-coloniais, além da literatura, como aponta Sandra Regina Goulart Almeida em *Cartografias contemporâneas: espaço, corpo, escrita* (2015). No livro, ela trata mais propriamente da produção literária de escritoras de língua inglesa originárias de, ou com ascendência em diversos países (como Haiti, Índia, Jamaica, Trindade e Tobago) que abordam os movimentos de trânsito internacional e as diásporas na contemporaneidade, numa perspectiva que imbrica a análise de espaço e gênero.

Apesar de a situação da autoria e das personagens não ser exatamente a mesma que estudamos aqui, as abordagens de Almeida sobre os trânsitos ajudam a pensar a situação de Maria enquanto “sujeito movente” e a questão da identidade em *Outros cantos*. Assim como as personagens estudadas pela pesquisadora, Maria é representada em “constantes deslocamentos geográficos e culturais” (ALMEIDA, 2015, p. 66), colocando o espaço como elemento significativo no processo de constituição da identidade. O próprio lugar, ou situação, em que a narradora está quando dá vazão a suas memórias é muito significativo a esse respeito: a estrada que ela percorre de ônibus é, ao mesmo tempo, espaço de trânsito real e simbólico.

Almeida tece considerações sobre o espaço que serão devidamente retomadas ao longo desta discussão. Citando Doreen Massey, Alison Blunt e Gillian Rose, ela afirma:

Como Massey, Blunt e Rose demonstram, o espaço tradicionalmente constitutivo pode ser desestabilizado por meio das múltiplas posicionalidades do sujeito contemporâneo, de uma política do espaço questionadora e de uma teorização sobre as várias localidades do conhecimento atual. Essa visão inovada do espaço abarca não somente a múltipla e complexa construção da identidade e subjetividade dos sujeitos, mas principalmente a reconfiguração e construção de espaços mais fluidos e variáveis, resignificando as questões de gênero em um contexto marcadamente transnacional, uma vez que espaço, identidades e subjetividades estão intimamente interconectados (ALMEIDA, 2015, p. 37).

Por hora, retornemos a Olho d’Água, onde Maria tentava acostumar-se à vida em meio a um ambiente inóspito, com suas duras rotinas. A amiga sertaneja Fátima foi sua porta de entrada naquele sertão: “abriu um espaço para mim entre aquela gente que não me havia chamado, não precisava de mim” (REZENDE, 2016, p. 24). Foi por intermédio dela que a protagonista encontrou “ofício e família naquele canto escondido” (REZENDE, 2016, p. 24) e aprendeu “todo o necessário para ao menos sobreviver” (REZENDE, 2016, p. 25). Apropriando-nos novamente da terminologia empregada na análise da literatura diaspórica, e considerando “que um território se constrói através do uso, da ocupação, da apropriação do mesmo” (SCHNEIDER, 2007, p. 229), podemos

afirmar que Fátima fez a ponte para a reterritorialização da protagonista, que, no sertão nordestino, sentia-se forasteira. “Pelas mãos de Fátima cheguei ali de verdade” (REZENDE, 2016, p. 24).

Muito antes de Maria sentir-se parte daquela comunidade, no entanto, os sertanejos já a haviam incluído. Nas palavras de Fátima, ela era “aquela moça valente e alegre que tinha chegado ali um dia e logo já parecia que era gente da gente” (REZENDE, 2016, p. 122). Ao fim da festa da padroeira, ela foi “informada de que a banda de pífanos, padre e vaqueiros, mais os eventuais devotos vindos de outras paragens haviam partido e ali restavam ‘só mesmo nós, o povinho daqui de Olho d’ Água, evidentemente já me incluindo” (REZENDE, 2016, p. 77). Quando tudo indicava que as aulas do Mobral não passariam de promessa política, Maria começou a temer que os poderosos do lugar desconfiassem do pretexto de sua presença ali, mas sabia que isso “não parecia ser um problema para o povo, eu já parte deles, quase natural” (REZENDE, 2016, p. 104).

Ainda, por ocasião da novena em honra a São José, tradição à qual os sertanejos creditavam a garantia das chuvas e o sucesso dos roçados, eles deram outra prova de que já a haviam assimilado: sem consultá-la a respeito, fizeram-lhe um bastão com ponta de ferro para ajudar na subida íngreme à colina do cruzeiro, ritual que se repetiria durante os nove dias, arrastando todos os moradores de Olho d’Água que não tinham impedimentos. Deram-lhe instruções, como o calçado que deveria usar, e ensinaram-lhe os cantos da novena: “Ninguém supôs que eu não quisesse ir” (REZENDE, 2016, p. 134). É como se, para ter o direito de viver ali, Maria, que já partilhava o espaço, os modos de vida e as rotinas deles, precisasse também partilhar da dimensão simbólica daquela identidade. A esse respeito, são pertinentes as considerações de Woodward:

O social e o simbólico referem-se a dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e a manutenção das identidades. A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido

a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído (WOODWARD, 2014, p. 14).

No final da primeira subida, apesar do sacrifício físico, Maria foi tomada de grande euforia e teve a certeza de que voltaria nos próximos oito dias: “Eu começava a compreender vagamente alguma coisa” (REZENDE, 2016, p. 135). E, assim, pouco a pouco, a protagonista foi tomando lições de pertencimento, aprendendo “o que era pertencer, de fato, a um povo” (REZENDE, 2016, p. 32) e sentia que estava se tornando “cada vez mais uma legítima filha do povo de Olho d’Água” (REZENDE, 2016, p. 99).

O episódio da novena de São José, apesar de ter marcado a caminhada de Maria rumo ao pertencimento, é, ao mesmo tempo, emblemático para dizer de outra diferença da protagonista em relação ao povo de Olho d’Água: a fé e a vivência religiosa. Ela não compreendia por que, para eles, não bastava rezar, “havia que sofrer” com a subida diária à colina do cruzeiro. Maria professava o mesmo credo que eles, cristão católico, como revelam as lembranças que guarda das tradições familiares, as orações a que recorria nos momentos difíceis, a participação ativa e entusiasta na novena de Nossa Senhora do Ó e nos festejos de Natal e Páscoa. Entretanto, sua fé era de outra natureza, uma fé libertadora, que ela evocava para questionar as mazelas às quais aquele povo estava condenado e não para justificá-las ou resignar-se diante delas, como faziam os sertanejos. Ela sabia que a missão que compartilhava com seus companheiros militantes revolucionários, “infiltrados” no meio do povo, era a de “manter e tornar libertadora a fé até então manipulada e distorcida para transferir a outra vida qualquer esperança, recompensa para quem aceitasse as dores deste mundo” (REZENDE, 2016, p. 106). Mas diante da realidade que encontrou em Olho d’Água, Maria questionava-se:

Poderia eu manter o que me trouxera para ali, despertar-lhes ainda esperanças terrenas quando o vivido só lhes permitia situá-las no céu e assim já se haviam consolado por séculos? Não os ouvira tantas vezes dizer que a vida era plantar na terra para colher no céu? (REZENDE, 2016, p. 62).

A fé e a vivência religiosa de Maria chocavam-se com as demonstrações tradicionais da devoção sertaneja, que implicavam até mesmo sacrifícios físicos, como o da subida sacrificante à colina do cruzeiro; e produziam “cenas medievais”, como o autoflagelo dos penitentes durante a quaresma. Apavorada com a cena que avistou durante suas andanças pelos arredores da comunidade, Maria novamente encontrou em Fátima a suposta “explicação”: os penitentes feriam-se para “sentir um pouco da dor de Nosso Senhor Jesus Cristo, abrandar a alma e não deixar mancha de pecado nenhum do ano que passou. É o costume, desde o tempo antigo, quando surraram e mataram Nosso Senhor” (REZENDE, 2016, p. 131).

Cabem aqui as considerações de Sylvie Debs (2007), em estudo sobre as representações do sertão na literatura e no cinema, quando trata do choque entre tradição e modernidade, aspectos que “recobrem as tensões entre o mundo rural e o mundo urbano”. Ela lembra que o Brasil foi um país predominantemente rural até a década de 1970 e que, nesse cenário, o isolamento do sertão, cujas estruturas de poder “repousam ainda sobre um sistema latifundiário e feudal”, contribuiu “para a manutenção das tradições antigas que vão da prática religiosa ao folclore” (DEBS, 2007, p. 234).

Tradições que, para Maria, escapavam ao entendimento, mas que, de alguma forma, provocavam-na a ressignificar sua própria fé e religiosidade. É o que ela mesma conta, ao lembrar-se do dia seguinte ao assombro vivido pelo encontro com os penitentes:

acordei refeita, não se falou mais no acontecido e retomei as atividades normais, mas alguma coisa me inquietava e fez com que me juntasse, a cada boca de noite, às mulheres que enchiam a igrejinha para a meditação da Via Sacra durante o resto da quaresma, a paixão de Cristo então retomando novo sentido a partir daquele chão que me acolhia (REZENDE, 2016, p. 132).

Assim, entre avanços, tropeços e recuos, Maria caminhava rumo à identidade sertaneja. Confrontada tanto pela beleza quanto pela dureza que compunham

a dicotômica realidade da vida em Olho d'Água, e por seus dilemas idealistas, ilusões e desesperança, ela oscilava entre o pertencimento e o estranhamento. Entre ter nos sertanejos a “família escolhida”, tratando-os por “meu povo”, e conceber o sertão como “mundo estranho”, “cafundó”, “deserto”, “aquele lugar”, assim impessoal, onde vivia “aquela gente”. O jogo de identidade e diferença continua: “eu” (Maria) e “eles” (ou “os outros”, os sertanejos), às vezes, fundem-se em “nós”, para depois voltar a ser “eu” e “eles”.

Pertencimento e tensão: global versus local

Quarenta anos depois, quando embarca no ônibus rumo a algum outro lugar do sertão nordestino, a narradora-protagonista de *Outros cantos* retoma sua negociação com o sertão e a identidade sertaneja. Antes de seguir com a análise da obra, porém, julgamos pertinente introduzir uma discussão diretamente implicada na questão da identidade no cenário pós-moderno, e que se articula a elementos já abordados neste trabalho, a saber, interpelação cultural, pertencimento, espaço e trânsitos. Trata-se da tensão travada entre tendências globais homogeneizantes promovidas pelo mercado mundial e tendências locais, com consequentes reflexos para a configuração das identidades culturais.

No livro *A identidade cultural na pós-modernidade* (2005), Hall preocupa-se em analisar como as identidades culturais estão sendo afetadas ou deslocadas pela globalização. Apesar de o enfoque ser principalmente sobre as identidades nacionais, suas reflexões ajudam-nos a pensar sobre as influências também para as demais identidades culturais. Segundo Hall, mesmo não sendo a globalização um fenômeno recente, a partir da década de 1970, “tanto o alcance quanto o ritmo da integração global aumentaram enormemente, acelerando os fluxos e os laços entre as nações” (2005, p. 68-69), e aumentando os impactos culturais e seus reflexos sobre as identidades.

De acordo com Hall, são muito diversas as posições e os argumentos dos teóricos a respeito das consequências da globalização para as identidades nacionais. A primeira tendência apontada por ele é a de reconhecer o poder homogeneizador da globalização. Alguns teóricos defendem que a globalização tende a agir contra as formas nacionais de identidade cultural, provocando “um reforçamento de outros laços e lealdades culturais, ‘acima’ e ‘abaixo’ do nível do estado-nação” e nesse contexto “as identidades locais, regionais e comunitárias têm se tornado mais importantes” (HALL, 2005, p. 73).

Para alguns teóricos culturais, continua Hall, o caminho da interdependência global é responsável pelo “colapso de *todas* as identidades culturais fortes” (2005, p. 73). Os fluxos culturais internacionais e o consumismo geram a possibilidade de “identidades partilhadas” por pessoas que estão distantes entre si, identidades baseadas na posição consumidoras de produtos, serviços, mensagens e imagens globais. Segundo Hall,

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas - desalojadas - de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem ‘flutuar livremente’. [...] No interior do discurso do consumismo global, as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a *identidade*, ficam reduzidas a uma espécie de *lingua franca* internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas (HALL, 2005, p. 75-76).

A segunda tendência teórica apontada por Hall é a de considerar que as identidades nacionais e outras identidades “locais” ou “particularistas” estão ganhando reforço, como forma de se resistir à ação globalizadora. É o que se observa, por exemplo, no fortalecimento de identidades locais como reação defensiva por parte de grupos étnicos que são dominantes e veem a presença de outras culturas como ameaça.

A terceira e última tendência de se encarar os efeitos da globalização é a crença de que novas identidades estejam surgindo. Como exemplo, Hall cita as novas

identidades que surgiram na década de 1970 congregadas em torno do *black* e que, no contexto britânico analisado por ele, congregaram pessoas de culturas, etnias, línguas e aparência física diversas, mas que tinham como elemento de unificação o fato de serem não-brancas como “o outro” da cultura dominante.

Segundo Hall, a todo momento e em todos os lugares desse mundo globalizado afloram “identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas” (2005, p. 88). Diante desse quadro, ele aconselha a fugir da tentação de enquadrar a identidade “como estando destinada a acabar num lugar ou noutro: ou retornando a suas ‘raízes’ ou desaparecendo através da assimilação e da homogeneização”, pois “esse pode ser um falso dilema” (HALL, 2005, p. 88).

O sociólogo Manuel Castells (1999) também se debruça sobre a tarefa de compreender como o mundo e a vida estão sendo modelados pelos conflitos entre globalização e identidade. Para ele, o processo de globalização tecnoeconômica vem sendo contestado e será transformado. Como forma de desafiar o impulso globalizador e cosmopolita, o mundo assiste, desde o último quarto do século XX, ao impulso de manifestações poderosas de identidade coletiva que visam a singularizar suas culturas e defender o direito das pessoas a controlarem suas vidas e seus ambientes. Essas tendências são, segundo Castells, múltiplas e bastante diversificadas, de acordo com cada cultura e com a história de constituição de cada identidade. Algumas dessas expressões encerram “movimentos de tendência ativa voltados à transformação das relações humanas em seu nível mais básico, como, por exemplo, o feminismo e o ambientalismo” (CASTELLS, 1999, p. 18). Mas também estão inclusas nessas expressões de identidade defensiva, organizadas em torno de “princípios comunais”, movimentos de reação “em defesa de Deus, da nação, da etnia, da família, da religião, enfim, das categorias fundamentais da existência humana milenar ora ameaçadas pelo ataque combinado e contraditório das formas

tecnoeconômicas e movimentos sociais transformacionais” (CASTELLS, 1999, p. 18). Exemplos são o acirramento do fundamentalismo religioso e as lutas em torno de identidades nacionais e territoriais.

Para Castells, essas comunas culturais parecem dar abrigo a atores sociais excluídos da sociedade em rede ou que tenham resistido ao processo de individualização da identidade imposta por ela, oferecendo as principais fontes alternativas para construir significados autônomos, além de refúgios e solidariedade como proteção frente às hostilidades do mundo exterior. Segundo ele:

Quando o mundo se torna grande demais para ser controlado, os atores sociais passam a ter como objetivo fazê-lo retornar ao tamanho compatível com o que podem conceber. Quando as redes dissolvem o tempo e o espaço, as pessoas se agarram a espaços físicos, recorrendo à sua memória histórica (CASTELLS, 1999, p. 85).

Diante da complexidade das realidades humanas na contemporaneidade, o economista Hassan Zaoual (2003) também aposta numa mudança de paradigma em relação à globalização como modelo de desenvolvimento baseado em parâmetros ocidentais e seu consequente esforço de uniformização em escala planetária. Segundo o teórico, a imposição desse modelo, que não respeita a diversidade cultural, é responsável pelas disparidades no desenvolvimento, principalmente, entre o norte e o sul do globo, gerando tensões que têm como resultado a “afirmação das identidades e dos territórios. Em todos os lugares, cada vez mais, as pessoas sentem a necessidade de crer e de se inserir em locais de pertencimento. Assim, à medida que cresce o global, também amplia-se o sentimento do local” (ZAOUAL, 2003, p. 21). Dessa forma, vêm à tona todas as dimensões que o modelo ocidental de desenvolvimento insiste em ignorar, incluindo culturas, ecologia, religiões, espiritualidades, redes, grupos e proximidade.

A aposta teórica de Zaoual é, portanto, nos “sítios simbólicos de pertencimento”, entidades imateriais que são “lugar de encontro”, de

“ancoragem” e “vínculo social”, nos quais o homem pode encontrar o sentido de que precisa para suas vivências e ações. A noção de sítio pode se aplicar a várias escalas e organizações, como bairros, cidades, regiões, localidades, tribos, etnias, comunidades, culturas, ofícios, empresas, organizações de natureza diversa. Segundo Zaoual, como “pátria imaginária”, o sítio

Impregna de modo subjacente os comportamentos individuais e coletivos e todas as manifestações materiais de um dado lugar (paisagem, *habitat*, arquitetura, saber fazer, técnicas, ferramentas etc.). Desse ponto de vista, o sítio é um espaço, um patrimônio coletivo que estabelece sua consistência no espaço vivido dos atores. Sua “caixa preta” contém os mitos fundadores, as crenças, os sofrimentos, as provações duras, as revelações, as revoluções atravessadas, as influências recebidas ou adotadas por um grupo humano. Tudo isso se concentra na identidade do sítio [...] (ZAOUAL, 2003, p. 112).

Voltando a *Outros cantos*, percebemos que, em meio ao conflito entre as tendências globais homogeneizantes e o apelo local, a protagonista parece estar em busca de seu sítio simbólico de pertencimento, mas numa perspectiva que imbrica espaço e tempo. No momento presente da narrativa, diante dos sinais de que o “desenvolvimento” e a globalização chegaram até ali, modificando o ambiente e as pessoas, Maria reage: o sertão de Olho d’Água e sua gente passam a ser confrontados com aquele outro sertão que ela vê pela janela do ônibus e nas paradas. O do passado é agora designado por pronomes possessivos de primeira pessoa, que reforçam a ideia de pertencimento e afetividade, “meu velho sertão”, “meu antigo sertão”. O lugar que ela atravessa de ônibus é designado por artigo e pronome indefinidos: “um sertão, qualquer sertão”.

Quem desperta suas memórias e, ao mesmo tempo, sua consciência reativa é o vaqueiro que viaja na poltrona do outro lado do corredor. Mas ela reconhece que aquele não é igual aos de Olho d’Água, aparenta mais ser um “caubói de rodeio”, talvez seja um “daqueles agora a tanger o gado apenas com o rugido de uma motocicleta” (REZENDE, 2016, p. 13) e nem saiba aboiar.

E não foi apenas o vaqueiro que sucumbiu à tecnologia e ao estilo globalizado. Numa das paradas, entram no ônibus três adolescentes que poderiam ser encontrados em qualquer outro lugar do mundo, “bonés enfiados até as sobrancelhas, com pares de fios descendo das orelhas até os bolsos das jaquetas ou das mochilas às suas costas, os três com os mesmos olhos mortiços, os beijos moles pendentes, as cabeças balançando” (REZENDE, 2016, p. 78-79). São vítimas do “autismo digital” que deixou de ser prerrogativa dos meios urbanos e “Invadiu este sertão” (REZENDE, 2016, p. 79). Versões mais atualizadas dos jovens identificados por Kathryn Woodward como caricaturas das novas identidades globalizadas, “jovens que comem hambúrgueres do McDonald's e que andam pela rua de Walkman, formam um grupo de ‘consumidores globais’ que podem ser encontrados em qualquer lugar do mundo e que mal se distinguem entre si” (WOODWARD, 2014, p. 21).

Eles são motivo de incômodo para Maria, assim como

dois meninos vestidos em suas calças jeans, seus tênis e camisetas com uma besteira qualquer escrita em inglês e figuras de desenhos animados japoneses. Suas caras não enganam, são sertanejos como eram aqueles, mas já não têm a barriga inchada, a pele encardida e arranhada como os de quarenta anos atrás. Minha razão me diz que estes de agora vivem melhor e devo alegrar-me por isso, mas meu coração já não se entenece tanto como daquela vez, diante dos outros que eu acreditava precisarem de mim (REZENDE, 2016, p. 17).

Voltando ao jogo da identidade e da diferença, parece que as peças reorganizam-se no tabuleiro: agora são “nós”, unindo Maria aos sertanejos de seu passado, e “eles” (“os outros”), desta vez encarnados pelos sertanejos do presente da narradora. Esse é um indício de que a distância temporal, as vivências acumuladas desde então e a realidade presente fizeram com que Maria ressignificasse sua experiência em Olho d'Água, num exercício de autoatribuição identitária - que é “alterada conforme o contexto de interação” (PENNA, 1992, p. 74).

Também a paisagem que ela vê pela janela do ônibus é motivo para estranheza. Maria não reconhece como seu aquele sertão “semeado de antenas e torres fazendo parecer miniaturas as casas, já não apenas brancas ou cor de terra, seus raros coqueiros” (REZENDE, 2016, p. 18). As casas agora têm muita iluminação, aparelhos de som e TV, além de serem recheadas de “bugigangas”, às vezes insólitas para a realidade sertaneja, como quadros com “paisagens de neve, do Arco do Triunfo, de uma choupana nórdica à beira de um riacho com roda-d’água, daqueles que se vendem de porta em porta em nome de uma beleza melhor e mais rica, estrangeira” (REZENDE, 2016, p. 22).

Considerações finais

Diante de tudo o que vê em sua viagem de ônibus, a narradora-protagonista constata: “O sertão não é mais sertão e ainda não virou mar. Fecho os olhos e minha memória recupera e estiliza a beleza despojada daquele meu outro sertão” (REZENDE, 2016, p. 22). Mas seu esforço não é simplesmente para recuperar as memórias de uma experiência marcante de sua vida, mas também sua identidade em relação ao sertão e a sua gente. Maria precisa reconstituir uma parte de si mesma. É como se ela tentasse construir, por meio da memória, seu sítio simbólico de pertencimento, “lugar de encontro”, pois, segundo Zaoual, num mundo de apelos globais, “O homem moderno precisa de sentido, de ancoragem e de vínculo social” (2003, p. 92). Fica claro, no entanto, que esse sítio não é um lugar físico, como já fora um dia. Trata-se de um espaço de memória e afeto, fluido, também integrado pelo tempo. Não coincide com o sertão que a narradora atravessa de ônibus, apesar de ser aquele “chão já fora do tempo e este chão de hoje, quase o mesmo no mapa” (REZENDE, 2016, p. 18).

Essa constatação coaduna com a observação de Liane Schneider sobre a relevância de debruçar-se sobre as novas representações do espaço na cena literária neste milênio, “quando tantas identidades vêm se reconstruindo e

reinscrevendo dentro de referências de pertencimento muito menos fixas do que anteriormente” (SCHNEIDER, 2007, p. 227). Condiz, ainda, com as considerações de Almeida sobre o espaço na contemporaneidade, caracterizado como “inerentemente dicotômico e contraditório” (2015, p. 33). Segundo Almeida, em vez da concepção cartesiana de espaço, enquanto “uma extensão objetiva e homogênea, distinta do sujeito, e também da visão de Kant sobre o espaço como um recipiente vazio no qual a atividade humana se desenvolve”, as concepções atuais sobre o espaço tomam-no como “uma categoria necessariamente relacional, interacional e, sobretudo, plural” (SANTOS, apud ALMEIDA, 2015, p. 32).

Nessa nova concepção, enquadram-se os novos “espaços de adesão afetiva” identificados por Almeida nos textos de literatura diaspórica, de trânsito e deslocamentos, que representam “novas geografias identitárias” (FRIEDMAN, apud ALMEIDA, 2015, p. 193). Entre eles também se encaixa o sertão reconstituído pela narrativa de Maria, sujeito movente em busca de seu lugar no mundo.

Ao final, da narrativa e da viagem de ônibus, quando clareia - o horizonte e a consciência -, tudo indica que ela conseguiu encontrar esse lugar, reconciliando duas de suas “porções” identitárias tão significativas:

Clareia a madrugada. Volto finalmente, de vez, a este presente no qual ainda creio ter uma missão, infundável mas impossível de abandonar, alicerçada na paciência e na esperança a resistir, há bem mais de quarenta anos, aos percalços, aos avanços, às decepções, aos eternos desafios, o legado mais precioso do povo de Olho d’Água. Pela janela do ônibus já se veem, ao longe, as luzes ainda acesas da cidade onde outros me esperam para abanar com minhas palavras as brasas de suas esperanças, razão de mais esta viagem, ainda movida a sonhos (REZENDE, 2016, p. 145-146).

Como Maria conseguiu isso? Recorrendo à memória, que, como aponta Maura Penna, tem papel fundamental “enquanto suporte da identidade: quer em nível individual quer coletivo, ela seleciona informações, conhecimentos e experiências, articulando de forma inteligível (dando-lhes significado e valor)

os aspectos multiformes do vivido” (PENNA, 1992, p. 72). Mas isso já é assunto para outro trabalho.

Referências:

- ALMEIDA, Maria Geralda de Almeida. Em busca do poético do sertão. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 33-43, jul./dez. 1998. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3581>>. Acesso em: 23 abr. 2018.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. *Cartografias contemporâneas: espaço, corpo, escrita*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.
- BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Tradução de José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- DEBS, Sylvie. *Cinema e literatura no Brasil: os mitos do sertão, emergência de uma identidade nacional*. Tradução de Sylvia Nemer. Fortaleza: Interarte, 2007.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 103-133.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- LAGO, Mara Coelho de Souza. Identidade: a fragmentação do conceito. In: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Org.). *Falas de gênero: teorias, análises, leituras*. Florianópolis: Mulheres, 1999. p. 119-129.
- MENDES, José Manuel Oliveira. O desafio das identidades. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *A globalização e as ciências sociais*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002. p. 503-540.
- PENNA, Maura. *O que faz ser nordestino: identidades sociais, interesses e o “escândalo” Erundina*. São Paulo: Cortez, 1992.
- REZENDE, Maria Valéria. *Outros cantos*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.
- SCHNEIDER, Liane. Gênero e as relações entre espaço e território na contemporaneidade. In: WOLFF, Cristina Scheibe; FÁVERI, Marlene de; RAMOS,

Tânia Regina Oliveira (Org.). *Leituras em rede: gênero e preconceito*. Florianópolis: Mulheres, 2007. p. 227-237.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____ (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 73-102.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 7-72.

ZAOUAL, Hassan. *Globalização e diversidade cultural*. Tradução de Michel Thiollent. São Paulo: Cortez, 2003.

Recebido em: 31 de julho de 2018.
Aprovado em: 17 de outubro de 2018.