

STUART HALL E PAUL DU GAY (EDS.)
QUESTIONS OF CULTURAL IDENTITY
 Londres/Thousand Oakes/Nova Deli, Sage
 Publications, 1997.

Numa era que parece caracterizar-se por uma crescente homogeneização, a questão da identidade cultural tem vindo a ganhar relevância, nomeadamente no âmbito dos estudos culturais. O presente volume reúne uma série de ensaios diversificados que constituem outras tantas pistas para uma reflexão alargada sobre o tema.

Marylin Strathern (“Enabling Identity? Biology, Choice and the New Reproductive Technologies”) reflecte sobre a articulação entre as identidades cultural e natural, problematizando uma dicotomia que a manipulação genética e os novos conceitos de parentesco vêm perturbar; Simon Frith (“Music and Identity”) analisa o modo como a música popular produz, mais do que reproduz, identidades individuais e colectivas; Kevin Robbins (“Interrupting Identities: Turkey/ Europe”) analisa os desafios lançados à identidade europeia por uma Turquia ocidentalizada que redescobre outras identidades próprias reprimidas desde os anos 20; Paul du Gay (“Organizing Identity: Entrepreneurial Governance and Public Management”) reflecte sobre o modo como o tema da “cultura”, que os estudos culturais haviam associado preferencialmente a espaços de marginalidade e de exclusão, se tornou um tópico central de um discurso que visa a defesa de valores “empresariais” como forma de legitimar novos modelos de identificação.

Se estes artigos analisam o problema da identidade cultural recorrendo a exemplos específicos, os restantes textos abordam o tema de um ponto de vista mais teórico e fundamental, como é o caso, sobretudo, das contribuições de Stuart Hall (“Introduction. Who Needs Identity?”), Homi K. Bhabha (“Cultures in Between”) e Lawrence Grossberg (“Identity and Cultural Studies”). Por sua vez, as contribuições de Nikolas Rose (“Identity, Genealogy, History”) e de James Donald (“The Citizen and the Man about Town”) propõem uma reflexão sobre a construção e a genealogia da subjectividade como elemento fundador de um conceito de identidade moderna que coincidem em contestar.

Mas tal contestação não invalida o reconhecimento dos limites das tentativas de des-

construção da identidade e da necessidade de se encontrar pontos de ancoragem num mundo crescentemente globalizado e fragmentado, mundo esse em que, segundo Zygmunt Bauman na sua comunicação assumidamente ensaística (“From Pilgrim to Tourist”), o *flâneur*, o vagabundo, o turista e o jogador – figuras esquizofrénicas características da pós-modernidade (Fredric Jameson, David Harvey) – vieram substituir a determinação paranóica do peregrino, figura emblemática da modernidade, na sua fixação teleológica e utópica.

Que essa realidade fragmentada é insatisfatória provam-no não só o modo como a identidade recrudescer na sua importância teórica e afectiva, bem como o seu correlato numa sociedade cada vez mais virada para a diferença. Ora o perigo da busca de certezas é o perigo do essencialismo, consensualmente recusado pelos autores, ao fixar-se numa hipostasiação da diferença de género e de raça, vício esse de que alguns estudos femininos e pós-coloniais não podem deixar de ser acusados, o mesmo sucedendo, nalguns casos, com os estudos culturais, crescentemente identificados com um número cada vez mais limitado de temas teóricos e culturais, que, na sua celebração da diferença, não escapam tão-pouco à acusação da unilateralidade ou de um certo masoquismo revanchista (Grossberg, p. 88).

Ora colocar a questão da identidade não equivale, não deve equivaler, a recuar de forma indiscriminada ao sujeito, mas antes a redefini-lo, como elemento constitutivo, a nível cultural, psíquico e social, de identidades construídas. Repensar a identidade não deve tão-pouco corresponder a elevar a diferença a fundamento acríptico daquela, mas a reequacionar esses elementos-chave do pensamento ocidental a uma luz que permita alargar a operacionalidade dos conceitos e as possibilidades de resistência num mundo cada vez mais complexo e uniforme, uma vez que os conceitos tradicionais, sujeitos que foram à crítica desconstrutiva, não deixaram por isso de ser inevitáveis. Mas, a serem utilizados, têm de o ser fora do paradigma em que surgiram, como escreve Stuart Hall (p. 1), propondo um conceito de identidade “estratégico e posicional”, capaz de pensar uma relação problemática e indefinida, a partir da qual vamos construindo, com maior ou menor sucesso, consoante os autores, relações de identificação em que podemos ou não fundar

outras tantas possibilidades de contestação do poder.

É nesta linha que Grossberg tanto sugere uma reflexão sobre a identidade dos próprios estudos culturais, associados como têm vindo a ser à teoria e política da identidade e da diferença (p. 87), como propõe que a relação entre os dois conceitos seja repensada, de forma a superar a lógica da modernidade em que estes ainda se inscrevem, salientando o modo como mesmo o pós-estruturalismo não escapa ao binarismo da modernidade, propondo, contra uma lógica da diferença, da individualidade e da temporalidade, uma lógica da alteridade, da produtividade e da espacialidade (p. 89).

Se Bauman vê na fragmentação e na pulverização a impossibilidade da pós-modernidade se fixar num projecto capaz de ir além dos prazeres individuais do consumidor, já Grossberg assinala o modo como a fragmentação e a hibridização, embora ainda excessivamente apegadas à lógica da modernidade, criam modos de contestação, formas de *agency* e propõe uma teoria da alteridade baseada numa “noção fraca de diferença”, definida não através de “termos transcendentais ou essenciais” mas antes na capacidade “particular (contextual) de afectar e ser afectada”, ou seja, “uma positividade não-especificada, mas especificável” (p. 94).

Por sua vez, Homi K. Bhabha refere a necessidade de se pensar a identidade com recurso a uma intersticialidade que recuse os binarismos tradicionais, as grandes construções distanciadas do liberalismo de um Charles Taylor, que mais não fazem que prolongar uma visão/narrativa, da qual o Outro, enquanto coevo, está ausente e que conduz à sua exclusão, apesar de todas as boas intenções tolerantes (Bhabha, pp. 54-55). Mas não se trata de propor a mera aceitação ou respeito por essa incomensurabilidade que a diferença suscita. O que está em jogo é a invenção da possibilidade de um espaço entre-culturas, em que o híbrido se assume como o habitante de um terceiro espaço, assimilando e devolvendo uma cultura que assim se transforma e é questionada (Bhabha, p. 54). Essa hibridização poderá ser uma alternativa possível a um mundo de fundamentalismos crescentes, ou como escreve Bhabha, em que a ideia de uma história que se repete como expressão do determinismo histórico possa ser substituída por uma memória

susceptível de “buscar os seus significados através um sentido de causalidade partilhado pela psicanálise, negociando a recorrência do passado, ao mesmo tempo que mantém em aberto a questão do futuro. A importância de tal retroacção reside na sua capacidade de reinscrever, reactivar, relocalizar, *ressignificar* o passado” (p. 59).

A leitura deste volume constitui pois um desafio a vários níveis: desafio a uma visão monótona de uns estudos culturais rigidamente pós-estruturalistas – *contradictio in adjecto*, contudo possível – e, porventura, um pouco “politicamente correctos” como o pressente Grossberg; desafio às visões estreitamente conformistas de uma diferença hipostasiada e celebrada de forma acrítica; desafio para aqueles que vêm na obsessão com a teoria o refúgio numa ininteligibilidade paralisadora. Saliente-se que os textos obrigam a uma leitura atenta e colaborante pelo modo como questionam as premissas mais vulgarizadas, não recusando – é o caso de Grossberg, de Bhabha, de Frith – temas tão polémicos como o de pertença, da autenticidade, só que pensados “no limite”, como o recorda Hall, citando Derrida, e, sobretudo, ensaiando formas de pensamento que permitam formas de contestação do poder. É por isso de lamentar que seja ausência permanente nesta reflexão teórica a dialéctica negativa da não-identidade de um Adorno, autor incómodo cuja recepção nos estudos culturais anglo-saxónicos tem sido quase exclusivamente limitada às suas diatribes, por vezes unilaterais, mas tanto mais inspiradoras, contra a “indústria da cultura”.

Manuela Ribeiro Sanches

Departamento de Estudos Germanísticos
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

ETHNOLOGIA

Lisboa, Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, nova série, nº 6-8, 1997.

Neste número temático dedicado ao trabalho de campo, somos confrontados com vários testemunhos e reflexões sobre esta metodologia que pretende compreender, em última análise, a “vida”,

na perspectiva do grupo social que é objecto do estudo, tentando ler, explícita e implicitamente, os traços que configuram uma identidade cultural específica.

Numa evidente marcação cronológica, o capítulo introdutório de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* de Bronislaw Malinowski é aqui incluído como marco incontornável de qualquer discussão sobre esta matéria. Na sua sequência, Jill Dias dedica a Malinowski uma reflexão que tenta relacionar a argumentação teórico-prática da sua obra máxima com outras correntes suas contemporâneas e com outro momento da sua própria produção bibliográfica – *O Diário* –, publicado em 1967. Não rejeitando o papel fundamental de Malinowski na divulgação da nova metodologia, Jill Dias destaca a herança de Boas e de Rivers, à qual Malinowski somou o seu valor acrescentado, por intermédio de uma sistematização metodológica bem apoiada num estilo literário emotivo e persuasivo.

Jill Dias dá-nos também uma cronologia da contestação metodológica de que Malinowski foi alvo no pós II Guerra Mundial, com a emergência de novas tendências, com destaque para a antropologia interpretativa de Clifford Geertz, que procurava evidenciar a interacção entre as categorias mentais do antropólogo e as do Outro, num diálogo que ultrapassava a recolha e a sistematização dos dados.

Nesse mesmo campo de reflexão sobre questões metodológicas que irrompem em contextos de mudança podemos situar George Marcus (“Some strategies for the design of contemporary fieldwork projects: advice to new students”), que nos propõe algumas regras básicas relativas ao modo como o trabalho de campo deve ser perspectivado nos dias de hoje. As propostas que apresenta são inspiradas em reflexões acerca dos ambientes multifacetados que determinam, na actualidade, uma percepção e uma realização do trabalho de campo com características diferentes das de há poucas décadas. O surgimento de novos objectos de análise antropológica (organizações, bairros, grupos sociais específicos) conduz, na sua opinião, à necessidade de uma contextualização desta “antropologia feita em casa”.

Dale Eickelman (“Reading and writing anthropology in the Middle East”) revela-nos a forma como o recente desenvolvimento do ensino universitário, aliado à tendência para o recurso às

línguas nacionais – árabe, persa, turco – como línguas oficiais das academias, teve importantes repercussões na investigação antropológica e histórica no Médio Oriente. Eickelman pretende salientar e compreender em que medida os contextos da escrita e da leitura antropológica nesta área geográfica precisa e, em particular, o modo como os autores aprendem aquilo que pode (e o que não pode) ser dito podem ajudar-nos a perspectivar uma antropologia determinada pelos lugares da sua produção, contextos e audiências.

Com o mesmo tipo de preocupações metodológicas, mas situados em contextos mais tradicionais, Susana Pereira Bastos e José Gabriel Pereira Bastos (“O Trabalho de terreno como crise-análise intercultural”) reflectem sobre o trabalho de campo conjunto realizado na Índia, em que tentaram primeiro abandonar as noções positivistas de “informante” e de “entrevista”, para depois pôr de parte o modelo de confissão etnográfica intimista do antropólogo pós-moderno e a tradicional transcrição de diálogos, pretendendo assim conferir uma dimensão interactiva e dinâmica às hipóteses que iam construindo, decorrentes da interacção cultural entre si e os “observados”.

Maria Cardeira da Silva (“Etnografia de Al-fândega”), a partir da sua experiência em Marrocos, debruça-se sobre a desterritorialização do trabalho de campo. Esta autora pretende estimular a imaginação antropológica no sentido da promoção de uma reciclagem dos registos que situam o antropólogo entre a academia e o terreno, de forma a produzir novas perspectivas e problemáticas e a encontrar pontos de intersecção entre o local e o “translocal”.

Optando pela análise de uma metodologia precisa, Adolfo Yáñez Casal (“Suportes teóricos e epistemológicos do método biográfico”) faz uma retrospectiva histórica sobre a evolução do método biográfico, desde a hermenêutica de Dilthey até à interacção simbólica da Escola de Chicago, passando pela fenomenologia de Garfinkel. Yáñez Casal explora também algumas bases teóricas e epistemológicas deste método hoje muito generalizado. Este constitui uma estratégia de pesquisa que, segundo o autor, assenta na intersubjectividade própria das experiências partilhadas e nos laços existentes entre uma história individual e uma história social, e é, potencialmente, a mais rica em informação para

posterior análise.

Antónia Pedroso de Lima (“Trabalho de campo com famílias da elite empresarial de Lisboa”) parte da sua experiência para uma reflexão sobre o “trabalho de campo em casa”, discutindo a falsa familiaridade que se pode atribuir às relações interpessoais estabelecidas entre a antropóloga e os seus sujeitos de análise. Antónia Lima realça, igualmente, a situação de *status* social invertido destes em relação ao investigador – ao contrário da tradicionalmente verificada – e as consequências deste tipo de relação no desenvolvimento da sua investigação.

Igualmente no plano dos novos contextos da antropologia, Filomena Silvano (“Vidas em trânsito”) relata a sua experiência como consultora científica e assistente de produção de um documentário de João Pedro Rodrigues (“Esta é a Minha Casa”, 1997), formulando algumas questões que divide em três blocos problemáticos: os efeitos da interacção entre a equipa de filmagem e os actores; o tipo de dados etnográficos recolhidos; e a relação entre a linguagem escrita do antropólogo e a linguagem visual do cineasta.

Susana Durão e Alexandra Leandro (“Itinerários sensíveis do campo”) traçam dois tipos de itinerários de “trabalho de campo em casa”, a partir da literatura antropológica recente sobre os mecanismos de produção do conhecimento antropológico que enfatiza a dimensão biográfica e social do antropólogo. Estas duas autoras tentam demonstrar como o antropólogo pode influenciar as situações que observa (participação), não se limitando o seu trabalho à mera recolha de dados (observação).

Num plano diferente, o das confissões autobiográficas, Augusto Mesquitela Lima (“Memórias do trabalho de campo”) conta-nos como se tornou etnólogo. Conduz-nos pelo seu passado, pelos seus primeiros fascínios, revela-nos o seu percurso académico, e relata-nos, a partir das suas experiências do terreno, os problemas que surgiram no início e no desenvolvimento da sua investigação. Ao mesmo tempo vai relacionando essas questões metodológicas com a sua produção bibliográfica.

Num registo diferente, pela sua forte nota intimista, Miguel Vale de Almeida (“Carta do terreno”) dá-nos conta de como se transformou “acidentalmente”, e com a “intervenção” indirecta de Margaret Mead, em antropólogo.

Numa perspectiva igualmente biográfica, Luc d’Heusch, entrevistado por Ana Afonso, conta-nos como se tornou antropólogo e fala-nos do seu percurso científico, da sua identificação teórica com o estruturalismo de Lévi-Strauss, da escolha do seu terreno de investigação privilegiado – o pensamento simbólico africano – e da sua incursão pelo cinema. Refere-nos ainda a sua posição perante a fragmentação disciplinar da antropologia contemporânea e a sua possível evolução.

Estes três testemunhos, se bem que num registo distinto dos anteriores, oferecem-nos uma percepção personalizada e íntima do que o trabalho de campo tem sido para cada um dos seus autores.

Por último, Luís Batista e Miguel Chaves informam-nos sobre a imagem dos antropólogos através do olhar dos sociólogos. Num cruzamento disciplinar fértil na construção de estereótipos, estes dois sociólogos oferecem-nos aquele que conseguiram apurar como o mais adequado à definição do antropólogo: o espião que, dependendo da informação para sobreviver, se infiltra e mistura com as suas fontes, num processo que designam por “espionagem empática”.

Este número da *Ethnologia*, organizado por Maria Cardeira da Silva (UNL) é inegavelmente de grande interesse para a reflexão metodológica sobre o trabalho de campo e a sua adequação a contextos em permanente mudança.

Emília Lopes

Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)

ROBERT DELIÈGE
ANTHROPOLOGIE DE LA PARENTÉ
Paris, Armand Colin, 1996.

“Force est de constater que la cousine croisée patrilatérale ne séduit plus grand monde aujourd’hui et il faut chercher loin pour trouver l’ethnologue encore passionné par la nature profonde des terminologies crow ou omaha” (p. 5). Face ao relativo desinteresse que os estudos sobre os sistemas de parentesco suscitam, Robert Deliège propõe-se demonstrar a sua pertinência e actualidade. A proposta – confessemos – não é fácil: não só, como o autor reconhece, por o tema

ter aparentemente perdido a sua projecção, como por esta obra concorrer com numerosas outras introduções à problemática do parentesco. O autor procura vincar a sua originalidade, tanto pelo inter-relacionamento constante entre as perspectivas clássicas e a sua discussão posterior, como pela organização da obra, dividida em grandes temas e com propósitos didáticos explícitos, que vão da apresentação gráfica (que isola pequenos excertos ou resumos de outras obras, ilustrativos dos temas abordados), à bibliografia seleccionada e ao estilo coloquial adoptado.

O livro inclui 11 capítulos, em que são sucessivamente tratados outros tantos temas: “Notions de base”, “Les terminologies de parenté”, “La prohibition de l’inceste”, “La théorie evolutionniste”, “Égalité des sexes chez les ‘chasseurs-cueilleurs’”, “Polygynie et matrifocalisation”, “La polyandrie”, “Mariage préférentiel et alliance”, “Sexualité et paternité aux trobriands”, “Complexe d’Édipe et psychanalyse”, “Culture et personnalité”. A proposta implícita prende-se com a apresentação dos estudos de parentesco segundo algumas das grandes problemáticas que estes levantaram, ignorando o desenvolvimento cronológico desta subdisciplina. Os três primeiros capítulos, que se pretendem introdutórios, são provavelmente os mais discutíveis, não tanto pelos temas abordados, como pelo jogo mal conseguido entre um tom coloquial e a simplificação exagerada com que são abordadas algumas questões complexas. Os capítulos seguintes, com temáticas bem definidas, são mais eficazes, passando pela história dos estudos de parentesco (a teoria evolucionista), pela explanação de grandes teorias, como a relativa à evolução dos sistemas de parentesco em resposta a determinadas condições materiais e integrados em sistemas de produção específicos (as sociedades recolectoras e a igualdade entre os sexos, a “civilização da enxada” e a matrilinearidade, a introdução do arado e da diferenciação social), ou ainda a teoria estruturalista da aliança, a poliandria e as discussões sobre a especificidade desta forma de casamento no subcontinente indiano, a influência de Freud nos trabalhos sobre a universalidade do complexo de Édipo, os estudos sobre cultura e personalidade.

A abordagem que Deliége faz de temas como a teoria estruturalista da aliança ou a poliandria é particularmente bem conseguida, inserindo os problemas no seu contexto de produção e refe-

rindo o debate crítico que provocaram. Assim, a apresentação de *Les Structures Elementaires de la Parenté*, a obra monumental de Claude Lévi-Strauss, é acompanhada pelas críticas tanto de Edmund Leach e de Rodney Needham como de Pierre Bourdieu. As questões sobre a definição de casamento, a propósito dos dados do subcontinente indiano, conduzem-nos dos toda aos nayar pela mão de Rivers, Leach e Dumont. São ainda de realçar a introdução à obra de Malinowski ou as referências à influência de Freud nos estudos de parentesco, ou ainda aos trabalhos de Margaret Mead sobre cultura e personalidade, problemáticas da história da antropologia que o autor procura inserir em contextos contemporâneos. Desta forma, vai relacioná-las com teorias actuais ou ainda com exemplos recentes que provam a vitalidade destas instituições e perspectivas de análise. Por outro lado, o autor procura sistematicamente relacionar as vicissitudes das regras de parentesco com os sentimentos associados a estas, humanizando a velha “álgebra” do parentesco, para retomar uma crítica clássica de Malinowski.

A obra revela-se particularmente feliz nestas introduções a problemas específicos, em que o autor tem a arte de motivar o leitor para temáticas nem sempre fáceis, seja pelo seu exotismo ou, sobretudo, por estarem hoje em dia remetidas para os debates relativos à história da disciplina. Contudo, trata-se de uma introdução aos estudos de parentesco que levanta alguns problemas. Desde já, porque é limitada no que concerne os objectivos que o autor se propõe abordar. Com efeito, Deliége pretende rever tanto as teorias clássicas como os debates contemporâneos sobre o tema. Mas se a lista dos autores clássicos apresentados (Morgan, Rivers, Malinowski, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss) é inquestionável – sendo apenas de lamentar o ostracismo a que Radcliffe-Brown se encontra votado –, o mesmo não se passa com os pensadores contemporâneos ou os temas abordados sob esta designação. Com efeito, o autor refere o casamento nayar, a igualdade dos sexos, o complexo de Édipo, a ignorância da paternidade ou a existência de “regras” como os principais debates actuais. No entanto, a lista limita-se a apontar para alguns problemas evocados originalmente pelos antropólogos “clássicos”, ignorando os debates em torno do género (e não da “igualdade dos sexos”), da noção de família,

das emoções, do conceito de linhagem, do grupo doméstico, das novas formas de reprodução e do seu impacto sobre as estruturas familiares, que de facto têm marcado os estudos sobre o tema.

Um segundo problema prende-se com a própria organização da obra, que hesita entre o manual temático (como os clássicos *Parentesco e Casamento* de Robin Fox ou *Os Domínios do Parentesco* editado por Marc Augé), a constituição de uma tipologia social de base materialista e a perspectiva do historiador da ciência. Algumas das opções implícitas são bastante discutíveis, como a referência constante à oposição entre sociedades “tradicionais” e “modernas”, ou aos sistemas produtivos e tecnológicos como determinantes dos sistemas sociais. Por outro lado, a obra tem pequenos problemas formais, o principal dos quais diz respeito à bibliografia. Respeitando os objectivos didáticos do autor, esta encontra-se dividida segundo os capítulos do livro, funcionando como uma lista bibliográfica de apoio às temáticas abordadas. Contudo, muitas das obras referidas nos capítulos respectivos não se encontram referenciadas, e a selecção nem sempre é óbvia.

Resumindo, esta *Anthropologie de la Parenté* é sobretudo uma história da antropologia do parentesco, que nos conduz rápida e agradavelmente ao coração das grandes discussões clássicas sobre o tema, no tom coloquial de um seminário.

Clara Carvalho

Departamento de Antropologia do ISCTE
Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)

RUY DUARTE DE CARVALHO

VOU LÁ VISITAR PASTORES: EXPLORAÇÃO EPISTOLAR DE UM PERCURSO ANGOLANO EM TERRITÓRIO KUVALE (1992-1997)

Lisboa, Livros Cotovia, 1999.

Em *Vou Lá Visitar Pastores: Exploração Epistolar de um Percurso Angolano em Território Kuvale (1992-1997)*, Ruy Duarte de Carvalho (n. 1941) propõe-nos não apenas uma etnografia em viagem, mas também uma etnografia da viagem.

Trata-se de um percurso epistolar pelos domínios dos pastores kuvale, “os mucubais do imaginário angolano” (p. 22) – espaço relativamente incólume aos rigores das guerras que se abatem,

hoje já rotineiramente, sobre Angola. Importa, e antes do mais, ir à génese do texto e justificar a sua injustificável dimensão lírica e epistolar:

Em Agosto de 1997 fiz mais uma ronda pela Província do Namibe, sudoeste de Angola, onde desde 1992 mantenho um contacto frequente com alguns pastores kuvale. Estava previsto acompanhar-me, para se inteirar da terra e das gentes, e olhar para Angola a partir dali, um amigo meu fixado em Londres e repórter da BBC. Acabei por fazer a viagem sem ele. Tardava e eu não podia adiar a partida. Admiti no entanto que talvez pudesse chegar ainda nos próximos dias, a tempo de alcançá-lo. Fui-lhe por isso deixando cassetes com a gravação do que contava dizer-lhe pelo caminho. Era a maneira de tentar ajudá-lo, mesmo assim, a alargar o contacto com o que buscava. Não chegou a aparecer e mais tarde transcrevi essas cassetes. Divulgo agora os salvados, são a viagem do texto (p. 11).

Dimensão lírica, porque se trata claramente de uma viagem sentimental onde o sentido de “auto-colocação” do autor se articula permanentemente com os sentidos de “colocação geográfica”, “colocação histórica” e “colocação étnica”, a usar uma terminologia que Ruy Duarte usa ao longo da sua narrativa. Dimensão epistolar, consagrada desde logo, e explicitamente, no título e nas intenções formuladas, que, em grande medida, serve como catalisador da narrativa.

Sujeitando a minha leitura a uma prerrogativa funcional, para que serve um *texto em viagem*, como este em grande medida o é, ou, antes, para que serve uma etnografia da viagem? Por certo, para conferir visibilidade *para outros* a um espaço invisível (pelo esquecimento, pelas sequelas da guerra, pela proverbial indiferença que parece cada vez mais afrontar um mundo sem viajantes), uma área escura (a glosar um título de V. S. Naipaul, autor em cuja linhagem Ruy Duarte não enjeitaria situar-se).

E o mundo sitiado (e sitiante) em que vivemos parece agora pulular destas áreas escuras, destas regiões ignotas, que, na sua urgência, trajectos raros como o deste viajante-escritor, vão, sem que o esperássemos, iluminando. Falei em Naipaul. Mais certo seria talvez referir o Michaux de *Je Vous Écris d'Un Pays Lointain*. O modo de enunciar, de interpelar, de “abrir” o texto, faz reverberar a afinidade que parece existir entre

Michaux e Ruy Duarte.

A generosidade interpelativa de *Vou Lá Visitar Pastores* reconhece-se também no seu argumento ficcional ou ficcionado (tanto faz) do amigo da BBC que ficou para trás. Seja como for, é cada um de nós este amigo que se atrasou, e que, persegue a voz do autor e o “teatro da [sua] aplicação”:

Hei-de mostrar-te depois um mapa dos terrenos que vais explorar. Corresponde a uma vista aérea que abrangeria todo o território kuvale. Desenhei-o assim porque foi essa a imagem que colhi um dia, ou retive, a voar a baixa altitude do Namibe para Luanda. Vinha distraído e quando espreitei pela janela do pequeno avião já se alcançava a Serra da Neve, a muhunda do Wambo. Olhei primeiro para a distância onde se recortava a serra da Chela com os promontórios que tem da Bibala ao Bruco, e ao Hoke cá de baixo e, já meio confundido com a bruma, o do Cahinde, e daí depois sempre a rodar para a direita e para trás até ver Moçâmedes e adivinhar o Kuroka e Porto Alexandre à retaguarda. Tinha aberto, à frente e exposto, o teatro da minha aplicação (p. 15).

Acresce que, através desta incursão ao país dos mucubais, Ruy Duarte dá-nos uma magnífica lição de humildade etnográfica. Revela-nos como, para lá de todas as nossas arrojadas pretensões hermenêuticas, as pessoas, onde quer que estejam, se encarregam de, ironicamente, ludibriar o que sobre elas tendemos perigosamente a generalizar.

O que poderíamos esperar de uma “exploração” (a usar a expressão do autor) etnográfica pelo sudoeste angolano? Na melhor das hipóteses (e a assumir que estamos perante domínios que, por razões óbvias, são hoje pouco cartografados), obteríamos uma narrativa elegíaca ou crepuscular (à maneira de *Tristes Tropiques*), em que o que interessaria, na sua previsibilidade, seria revelar a morte, a perda, a tragicidade da cultura por via da guerra e/ou das suas implicações. Mas o surpreendente Ruy Duarte dá-nos o inverso.

Ironicamente, e para lá de todas as privações, as pessoas celebram ali (também ali, no mais inclemente e insuspeito dos lugares) aquilo que, enquanto antropólogos, fomos convencionando por cultura. Não se trata pois de uma narrativa da perda, mas de uma narrativa sobre as possibilidades de regeneração simbólica de uma comunidade, potenciada por aquilo que Ruy Duarte denomina “flexibilidade operatória” que tem his-

toricamente caracterizado o “sistema kuvale”:

Flexibilidade operatória foi por exemplo estes homens terem ido, depois da guerra de 40-41, a do *Kokombola*, trabalhar diligentissimamente para os brancos, que era o que estes queriam, mas cortando-lhes as voltas, apenas trabalhando, sempre muito, para aplicar todos os salários na re aquisição de gado, de tal forma que, quando esses brancos deram conta, eles estavam cheios de bois outra vez e prontos para irem deixando paulatinamente de trabalhar, de vender a sua força de trabalho, quando afinal aquela monstruosa rusga tinha visado acabar com eles de uma vez por todas ou deixá-los sem bois de maneira a inserir os que restassem no sistema económico colonial, tão ávido de mão-de-obra (p. 346).

Ou, ao referir-se aos jovens mucubais que estiveram no exército e que regressaram ao grupo:

O que leva esses jovens, há-de perguntar-me agora, a reintegrarem-se numa sociedade tão desmunida dos atractivos do consumo moderno que eles experimentaram pelo resto da Angola fora e não só, houve-os até que estiveram a tirar especialidades guerreiras no estrangeiro? É o gado, meu caro. Mesmo pondo a questão em termos de racionalidade económica moderna, um salário comum, nomeadamente na Angola do presente em que ninguém vive do salário, vale sempre menos do que o rendimento dos bois a que vais ter acesso voltando a ser um pastor kuvale, integrado no sistema, vale sempre imediatamente menos em termos de valor de troca e nunca te permitirá chegar a ser um homem “rico”, o que aqui é sempre possível, através dos bois, com o que isso significa de prestígio, vantagens, privilégios e realização pessoal, aferida esta, afinal, aos valores culturais que para um homem kuvale lhe definem os termos e as bitolas, e eis-nos finalmente confrontados aos terrenos da cultura e do tal “ethos” (p. 347).

Assim, perante o repto mediático desse mundo em perda convocado pelos “livros de etnologia”, em que o “etnólogo” se limita a desenvolver “um trabalho de luto”, e a assumir o papel de “coveiro de culturas”, o nosso autor contrapõe os pastores kuvale deste sudoeste angolano e, traçando as suas linhas de continuidade e descontinuidade com os herero namibianos, assinala a exclusividade e “encapsulamento” dos kuvale, “votados obsessivamente à pastorícia e voltados sobre si mesmos, que é a única maneira de coexistir com o descalabro angolano” (p. 352).

Dir-se-ia que o lugar do antropólogo, ou etnólogo, como Ruy Duarte prefere apelidá-lo, não é tanto, e neste quadrante, o de um observador distanciado que descreve, de um modo mais ou menos apaixonado, o naufrágio de culturas supostamente em perda, mas, e de maneira implicada, aquele que poderá interrogar (interrogando-se) os voluntarismos reformadores e progressistas de alguns sectores da sociedade angolana:

[E]ntre as populações rurais de Angola, têm passado menos fome as que dependem menos do sistema mercantil, progresso não significa obrigatoriamente prosperidade, e se a ajuda e a intervenção continuam a ser obstinadamente impostas sempre que se forcem as condições para isso, apesar de quem as promove ter obrigação de saber que elas, a mais curto ou longo prazo, da maneira como são aplicadas, jogam no sentido da desestruturação económica e social das populações, então de que serve o conhecimento e que andamos, eu e outros, por aqui a fazer? (p. 353).

Talvez nada, acrescentaria eu. Mas, em última análise, pouco importa, porque este livro não pretende tão-só redimir os kuvale das encruzilhadas da sua história (e com eles uma parte da tragédia que, insanavelmente, parece perseguir a história angolana), como também jogar num outro plano literário em que o que conta é a redenção narrativa, e com ela existencial, do seu autor, e dos indícios e fulgurações da viagem: “Não é só a salvação dos kuvale que está em causa, é a minha também...” (p. 359).

Luís Quintais

Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra

*PIERRE CENTLIVRES, DANIEL FABRE
E FRANÇOISE ZONABEND (EDS.)*

LA FABRIQUE DES HÉROS

Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1998.

Este livro reúne textos provenientes de jornadas de reflexão com o tema “Usos Sociais da Etnologia”. Nessas jornadas três grandes questões foram abordadas: o património, os problemas sociais e os nacionalismos. O tema dos heróis nacionais terá

aparecido aos organizadores destas jornadas como um bom modo de abordar os valores que fundam a ideia de nação e constituem o seu património ideológico.

A obra que recenseio apresenta uma selecção das contribuições dos participantes nessas reuniões e, segundo Claudie Voisenat, que assina os “*avant-propos*”, deixa sem resposta a questão da importância, para as nossas sociedades, de personalidades mediáticas como Madona. Os contributos estão agrupados em quatro capítulos intitulados, “Heróis e nações”, “Atributos e paradoxos”, “O tempo dos heróis: emergências e declínios” e “A oficina dos heróis”. A minha recensão coloca-se necessariamente do ponto de vista do historiador e pretende apenas contribuir para o debate entre as áreas científicas da história e da antropologia.

A introdução, da autoria dos coordenadores da publicação, delimita o tema de uma forma que parte dos estudos felizmente não seguirá. “A fabricação e a promoção dos heróis estão em perfeito acordo com o ritmo da fundação nacional”, escreve-se nela. Parece-me ser esta afirmação tautológica se, por outro lado, se afirma serem só deste tipo os heróis estudados. A própria cronologia não podia ser outra quando se considera a nação como emergindo em conjunto com a cidadania nos finais do século XVIII. Um dos problemas que põe esta delimitação é que, para terem uma biografia reinventada, todos os heróis anteriores têm de ter tido um nascimento noutra contexto, mesmo tendo significado, características e objectivos diferentes.

Heróis são “os que se vão da lei da morte libertando”, como escreveu Camões. Ou, se nos referirmos à inevitável mitologia grega, os que escaparam ao inferno *órfico* do esquecimento. Nas tragédias gregas os heróis eram intermediários entre a sociedade e o sagrado. Punham em contacto a história profana e o tempo dos mitos e dos deuses. A sua vida tocava o absoluto e era vivida como um destino que se ligava à cidade mas do qual esta se distanciava. Desta forma os heróis estavam associados à legitimação do poder.

Assim – e sem pretender seguir a sua história no contexto dos diferentes poderes em circulação nas sociedades que precederam a emergência do nacionalismo – heróis são os que são guardados pela memória colectiva como tal, sendo um importante elemento da sua identidade e da legitimação do poder vigente.

Do passado não se faz tábua-rasa e a nação constrói-se com materiais preexistentes múltiplos,

que foram guardados devido a um conjunto complexo de factores, variável em cada caso. Parece-me pois pouco adequado escrever:

D'ailleurs tous les travaux ici présentés démontrent que les gestes héroïques anciennes que le récit national se plaît à ressusciter et à enchaîner proviennent d'un tout autre univers d'antagonismes (par exemple la lutte des chrétiens et des "infidèles", des vassaux et des suzerains, des autochtones et des conquérants étrangers...), furent longtemps la propriété symbolique d'une collectivité autrement définie (une dynastie, une lignée aristocratique, un groupe professionnel, une église, une cité...) ou, à la limite, ont été forgées de toutes pièces dans le mouvement moderne de la nationalisation de l'histoire (p. 6).

É que verdadeiramente novos e característicos deste período não são os heróis mas sim os grandes homens (cf. Fernando Catroga, "Ritualizações da História", *História da História em Portugal, Séculos XIX e XX*, Lisboa, 1996). A gesta dos grandes homens não assume o mesmo dramatismo que a dos heróis, mas a sua biografia salientará sempre o sacrifício em prol da comunidade. A comunidade envolvida depende da circulação dos poderes na sociedade, mas também de condições materiais objectivas, como os meios de produção e circulação de ideias e imagens, a capacidade de consumo e compreensão dos mesmos. Por isso um herói, ou um grande homem, será tanto mais nacional quanto mais alfabetizados forem os cidadãos. E não será por acaso que os heróis nacionais se associarão à escola. Alguns dos estudos mais interessantes deste volume referem-se às características da produção e difusão destas imagens ou à sua recepção.

O primeiro estudo presente no livro deve-se a J. P. Albert e intitula-se "Les métamorphoses des héros nationaux". Incide sobre o caso francês de uma forma geral, isto é, sem seguir o percurso, ou as características de nenhum herói ou período. Parte da constatação de que no pós-guerra os heróis nacionais franceses apareciam como heróis da resistência. J. P. Albert põe o problema dos contextos que determinam a selecção e favorecem o culto dos heróis de uma nação. Salienta que o panteão está em permanente redefinição e produz um esquema interpretativo que toma em linha de conta o campo de reconhecimento e o tipo de "grandeza" que caracteriza um herói. Conclui que os que promoveram uma causa nacional são mais

facilmente utilizáveis como heróis do que os que se associam a outro tipo de causas, como a ciência, a caridade ou a procura do belo. O quadro em que tenta visualizar esta abordagem situa no espaço cada personagem com maior ou menor proximidade em relação a diversos tipos ideais em que o herói nacional ocupa uma posição central. Como o autor refere, uma personagem periférica pode sempre ser trazida para o centro devido à manipulação da sua gesta. Salienta que as situações de crise e de antagonismo favorecem a afirmação e a produção da identidade nacional, através da sua dramatização como culto dos heróis. Os heróis nacionais são muitas vezes heróis contra, que se levantaram em defesa da comunidade ameaçada pelo inimigo exterior. A sua acção dramática é tanto mais heróica quanto o seu estatuto é pequeno à partida. Aproxima o sacrifício heróico do martírio religioso e escreve que o herói promove, pelo seu sacrifício, uma pedagogia da solidariedade.

Essa solidariedade seria geradora de comunidades imaginárias e em particular da solidariedade nacional. Neste caso, o herói seria promotor da homogeneidade e da similitude. Os heróis nacionais seriam necessariamente semelhantes. E no caso dos heróis antigos este factor seria substituído pela origem nacional.

Sem negar o carácter explicativo desta visão do papel dos heróis na formação da nação, convém salientar a especificidade da constituição dos mitos nacionais em França. A unidade foi, no caso francês, um tema dramático que se traduziu em rebeliões e condenações à morte. O povo unitário mítico foi constituído através da violência revolucionária, pela amputação da divergência e do federalismo. A revolução não usou um passado mítico mas criou um presente mítico. Foi esse contexto dramático ou mesmo trágico, como o descreveu Lyn Hunt, que propiciou a emergência de heróis como Bara (Lyn Hunt, *Class, Politics and Culture in the French Revolution*). O caso francês é assim um caso extremo.

J. P. Albert termina o seu estudo com uma citação de Luc de Heusch, segundo o qual a ciência política contemporânea deveria relevar da história religiosa comparada. A frase, mais que provocadora, parece-me propiciatória de alguma falta de rigor conceptual. Que o culto dos heróis tenha incorporado o modelo cultural do martírio e da hagiografia dos santos, que as biografias dos grandes homens tentem aproximá-los de heróis,

que se possam heroicizar tipos sociais, parece-me evidente; mas, ao misturar realidades com contextos diferentes, perdemos em capacidade de compreensão.

Parece-me por isso contestável que se assimile o culto do chefe ao culto do herói, ou que se inclua neste grupo as *stars*. Aliás o rigor está patente em muitos dos estudos publicados neste volume. D. Bryan põe esta objecção na página 34 do seu estudo, intitulado "En souvenir de Guillaume: les parades orangistes en Irlande du Nord". Também o estudo de Danielle Demélas-Bohy sobre a heroicização da história de Espanha, após a guerra civil, se aplica a distinguir entre o culto do herói e a imagem de Franco.

Já a abordagem que é feita da figura de Salazar, no estudo de Moisés Martins e Luis Cunha, intitulado "Salazar et Fátima entre politique et religion", parece bem menos interessante. Salazar não tem nenhum dos atributos de um herói. Tornou-se um chefe incontestado no meio de alguma violência mas a sua legitimidade alicerça-se na grande obra pacífica do Estado Novo. O discreto culto do chefe em que se apoiou, aproxima-o da figura do grande homem mas não assume qualquer dramatismo. Ao convocar o passado nacional e os seus heróis míticos, como apoios legitimadores, coloca-se em continuidade com o que o precede. As rupturas simbólicas não são assim tão fortes. A República conservou, como escudo nacional, o escudo de Afonso Henriques e as cinco chagas que nele simbolizam o aparecimento de Cristo. Há seguramente um triunfo religioso mas não devemos esquecer que o monumento ao marquês de Pombal foi construído em 1934. O ditador que sabe qual o verdadeiro sentido do progresso é um modelo também presente durante o Estado Novo.

O culto do chefe é analisado por Berthold Unfried no estudo intitulado "Montée et déclin des héros". Aqui Estaline não nos aparece como um herói mas mais como um deus cujos filhos semi-humanos são, seguindo o modelo clássico, heróis. Uma única dúvida parece pertinente. Unfried assimila heróis reais e heroicização de grupos sociais, como os operários que ultrapassam as normas de produção. Creio que estes intervenientes – presentes também no ocidente – são novos e se aproximam mais das antigas alegorias do que da figura do herói. Correspondem a uma democratização do espaço público, em que a

figura do soldado desconhecido teve, no ocidente, um grande papel. O reconhecimento da sua "honra" irá muitas vezes a par com a falta de recompensa material dos seus sacrifícios.

Anne Eriksen, que estuda o papel das mulheres neste processo, salienta o papel pedagógico dos actos heróicos na formação da identidade individual. Assim, o papel das mulheres na sociedade estaria em tensão com a existência de uma predominância de heróis masculinos. A personificação da pátria em alegorias femininas seria uma forma de a superar. Quanto às heroínas, baseando-se em três exemplos concretos, mostra como a sua imagem foi sendo construída, ou reconstruída (a autora usa o termo purificada) de forma a adequar-se à tradicional divisão de papéis entre os sexos.

Como conclusão poderia escrever que o conjunto dos estudos publicados neste volume é muito estimulante para um debate sobre o papel dos heróis na formação do nacionalismo. Acrescentaria talvez que, nalguns casos, se associam fenómenos que uma análise mais fina permite compreender de forma mais enriquecedora.

Magda Pinheiro

Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa (ISCTE)

PETER SAHLINS

FRONTERES I IDENTITATS: LA FORMACIÓ D'ESPANYA I FRANÇA A LA Cerdanya, S. XVII-XIX

Romanyà, Eumo Editorial, 1993.

A obra que aqui se recenseia incide sobre as circunstâncias históricas que rodeiam a formação de duas componentes estruturais do estado-nação na era moderna – a comunidade nacional e o seu território – num sector da fronteira franco-espanhola, mais precisamente na Cerdanya, no período compreendido entre 1659 e 1868.

Cruzando dois níveis de análise – o nível "macroscópico" da história política e diplomática de Espanha e de França e o nível "molecular" da história das suas comunidades raianas – Sahlins constrói uma história antropológicamente orientada sobre dois processos estreitamente associados: a evolução do traçado da fronteira política e

a construção das identidades nacionais por ela criadas.

O que aí fica demonstrado, antes de mais, é que esses processos resultam da conjugação de duas forças operantes, o “centro” e a “periferia”. Entretanto, importa notar que, de acordo com o autor, é a esta última, às comunidades de fronteira, que cabe o maior protagonismo na estruturação de tais processos, como já tinha defendido Pais de Brito num ensaio redigido a propósito do “muro” ibérico (J. Pais de Brito, 1988, “Frontière et village. Note sur l’assise locale de la frontière politique”, *Annales de Géographie*, 541, 330-343).

Empiricamente sustentada é também a ideia de que a identidade nacional emerge no seio de uma estrutura de contrastes, na medida em que é socialmente construída através do estabelecimento de um conjunto de diferenças entre o grupo próprio e o grupo alheio, entre um “nós” e um “eles”. Um dado adicional é que essas diferenças não são necessariamente objectivas, *de facto*, mas sim representacionais, fazendo parte da consciência local, ou da experiência de quem integra a comunidade.

De realçar é o facto de essas diferenças surgirem em situações de interacção entre membros de distintos grupos, tal como refere Barth – o percursor da antropologia de fronteiras no capítulo introdutório de uma colectânea de estudos sobre os grupos étnicos e os contornos que entre eles se estabelecem (Fredrik Barth, 1969, “Introduction”, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Londres, George Allen & Unwin, 9-38). Por outras palavras, no contexto estudado por Sahlins, é no quadro das redes de sociabilidade entre os povos situados em lados opostos da raia que se activam as suas práticas de reivindicação e outorga de identidade e de alteridade nacionais. Essas práticas são, por seu lado, enquadráveis num processo bidireccional, de nacionalização das diferenças locais e de localização das diferenças nacionais.

Um outro aspecto marcante da obra encontra-se na ideia de que a identidade nacional é, nas

comunidades de fronteira, construída de acordo com os princípios da segmentação, da oposição complementar e da relatividade estrutural, de que falam os textos antropológicos sobre as sociedades linhageiras, entre os quais o que Evans-Pritchard escreveu acerca dos Nuer (E. E. Evans-Pritchard, 1969 [1940], *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Nova Iorque/Oxford, Oxford University Press).

Igualmente merecedor de destaque é o argumento de que os processos de identificação prevaletentes nos contextos de fronteira não reproduzem o modelo tradicional (europeu) de identidade em círculos concêntricos. Em vez de haver uma ordem hierárquica que engloba sucessivamente a povoação, a paróquia, o concelho, o distrito, etc., em que o apego e o afecto se vão diluindo à medida que nos afastamos da terra natal, existe uma dialéctica em que a diminuição relativa da lealdade local corresponde ao aumento da lealdade nacional. Dito de outro modo, as populações raianas empenham-se essencialmente em (re)produzir a relação horizontal de um país que se opõe a outro, de uma comunidade que ocupa um espaço delimitado e reivindica uma nacionalidade face a outra em circunstâncias idênticas, o que, na óptica de Sahlins, decorre de uma justaposição entre os limites (territoriais, simbólicos...) das comunidades fronteiriças e os limites dos seus espaços nacionais de dependência.

Trata-se, portanto, de um livro de referência para a antropologia, especialmente para a antropologia de fronteiras, não só porque reitera alguns dos seus principais fundamentos, mas também, e sobretudo, porque foca um objecto de estudo de reconhecida importância na disciplina, como é o das modalidades de construção da identidade nacional. Infelizmente, não aborda os recursos utilizados nessa construção, os que entram na concepção da nação enquanto corpo social unificado e homogéneo, como faz, por exemplo, Handler em *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec* (1988, Madison, University of Wisconsin Press).

Luís Silva

Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)

