

Luís QUINTAIS

**AS GUERRAS COLONIAIS PORTUGUESAS  
E A INVENÇÃO DA HISTÓRIA**

Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2000

O texto de Luís Quintais apresenta um percurso etnográfico que se desdobra nas sessões de psicoterapia de grupo levadas a cabo num hospital psiquiátrico de Lisboa e numa associação, a APOIAR, em cuja origem e actividade marcam uma presença central ex-combatentes da guerra colonial. O sentido do trânsito das primeiras para a última encontra-se no facto de numas e na outra se encontrarem homens aos quais foi diagnosticada uma “desordem de *stress* pós-traumático” (*post-traumatic stress disorder*, PTSD). Embebidas neste trânsito, as conversas e entrevistas realizadas a terapeutas com os quais o autor veio a trabalhar.

Como entender o sofrimento de homens que experienciaram os horrores de uma guerra na qual participaram e, em simultâneo, a sua presença em sessões de terapia que têm como principal operador uma patologia que se define, em grande medida, a partir dessa participação? Tendo a memória, ou melhor, a memória traumática como objecto – que faz com que, nestas pessoas, o “horizonte de expectativa” seja dolorosa e dramaticamente colonizado pelo “campo de experiência” (Koselleck, *Le Futur Passé: Contribution à la Sémantique des Temps Historiques*, 1990) –, Quintais mobiliza para uma resposta a esta questão um fino organizador analítico: esquece-se lembrando.

O autor sabe que a compreensão do exercício de, ou a cumplicidade com, práticas de crueldade não são redutíveis à explicação das condições históricas do conflito em que tal exercício e cumplicidade vêm a ocorrer. Mas para aquele que é o objecto desta pesquisa, essa compreensão torna-se duplamente problemática, na medida em que se trata de, nos termos de uma análise que se pretende situacional e num mesmo itinerário analítico, integrar histórias diversas – da guerra colonial, da psiquiatria e da psicoterapia – nas histórias destes homens concretos. Dito de outra maneira, e tendo em conta aquele que é o seu *locus* empírico, o problema está em entender a marcha de um conflito existencial por diferentes contextos, histórica e situacionalmente distintos.

A criação da PTSD é remetida para a história da psiquiatria americana. É na afirmação de “que toda a experiência mantém uma extrema poro-

sidade à sua descrição e às condições de possibilidade (históricas e políticas) da sua descrição” (p. 31) que nos é dado perceber como uma “nosologia estritamente descritiva” (p. 35) se converte desde logo num acto de invenção: descrever é criar. A concomitante definição de um agente etiológico como um acontecimento fora do “espectro da experiência humana usual”, um “*stressor* traumático” (p. 40), converte-se assim num movimento que transfere a relevância interpretativa do conflito existencial para fora do sujeito. Dando conta da presença de “duas figuras seminais: Emil Kraepelin (1856-1926) e Freud” (p. 35), tudo isto nos é explicado por entre os ecos de guerras passadas, nomeadamente a do Vietname, e no quadro da história de uma “oposição entre uma psiquiatria de extracção meramente descritiva” e uma outra “de extracção psicodinâmica” (p. 35): a “tábua nosológica” (p. 40) que constitui o DSM-III (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders), que contempla a criação da PTSD, aparece-nos assim como um triunfo da primeira aproximação.

É ainda na complexidade do processo de “protoprofissionalização das psicoterapias” – que, a par do ecletismo terapêutico que marca os seus elementos fundacionais e agenciais, se tornam possíveis numa “suspensão do julgamento moral e político dos indivíduos que procuram os seus serviços” (p. 53) – que Quintais nos dá conta do movimento correspondente ao estabelecimento, também em Portugal, do diagnóstico da PTSD: “estamos perante um idioma cultural e social através do qual se agrega uma pletera de sintomas numa explicação etiológica” e “uma modalidade de redescritção de memórias” (p. 76, itálicos do autor).

É na excelente etnografia das recorrentes situações do acto de lembrar que melhor se compreende como a “‘presentificação’ da experiência temporal dos sujeitos” (p. 83) é passível de transformar uma odiosa experiência numa lembrança mitigada: “As sessões de psicoterapia eram espaços abertos à constituição de sentido” (p. 89, itálicos do autor). Deste ponto de vista, é magnífica a forma como o autor desdobra a metáfora “da ferida ou do abcesso que é preciso lancetar” – ‘esse «segredo patogénico»’ (p. 84) – num processo no qual são atribuídos à memória destes ex-combatentes os pormenores decorrentes do visionamento de um filme, isto é, no qual as imagens em movimento são convertidas numa espécie de

vividez com efeitos retroactivos. Ora é precisamente nas experiências que compõem esse vívido movimento de repetição que o inumano é humanizado, ou seja, que vai sendo produzida uma transformação nas “condições a partir das quais o julgamento moral é realizado”: na guerra, os pacientes habituaram-se “a viver subjugados por mecanismos neuro-fisiológicos de sobrevivência adaptativa que se localizariam ‘para lá do centro racional da mente’” (p. 98).

É no recurso ao legado teórico de Victor Turner que o autor propõe que as histórias destes ex-combatentes – marcadas pelas “implicações traumáticas (metamorfosadoras) da guerra” – sejam enquadradas “nosologicamente pela psiquiatria que emerge da 3ª edição [do DSM-III], publicado em 1980”. Ou seja, que as “*passagens*” correspondentes “às experiências das guerras coloniais portuguesas, que estilham a suposta continuidade de uma vida, ameaçando-a de dissolução” (p. 105) e o processo terapêutico posterior sejam tratados como fazendo parte das profundas transformações operadas num mesmo campo de experiência. Mais uma vez, é sobre uma excelente etnografia que se interpreta o processo através do qual – apoiados num passado medicalizado e na “eficácia [...] das utensilagens narrativas e metafóricas com as quais se molda o conhecimento social legítimo” – “[e]stes homens da ombreira”, que “vivem uma espécie de *invisibilidade estrutural*”, vão abandonando a sua “posição periférica” e como esta invisibilidade “*começa a desvanecer-se*”, evoluindo progressivamente “para um estado de maior nitidez e visibilidade classificatória” (p. 117, *itálicos do autor*).

Como numa clepsidra, ou melhor, como no movimento já descendente da sua areia, o texto remete-nos para os efeitos do referido processo de moldagem: a APOIAR. O argumento mostra-nos esta associação como um dos lugares onde as vicissitudes dos homens que lutam pela visibilidade – é uma verdadeira militância que a etnografia desta associação nos revela – se apoiam agora no resultado das tensões em que tal visibilidade veio a tornar-se possível: a emergência e a consolidação terapêutica da PTSD. E assim – agora para fora deste círculo terapêutico, e num movimento que vai construindo um maior consenso em torno da legitimidade daquela nosologia – fornecem estes ex-combatentes elementos para a constituição de uma narrativa que se pretende constituinte de uma memória colectiva.

Mais que um conciliador de escalas, este texto constitui uma excelente reflexão sobre a construção dos trânsitos entre escalas diferenciadas. Estando o autor a reflectir sobre um processo de construção de metanarrativas, nunca somos abandonados num patamar analítico que não tenha como primeiro referencial a experiência humana. Para além desta qualidade intrínseca, e no que é também característico das boas etnografias, o texto fornece ainda vários elementos para uma discussão mais alargada. Desde logo a forma como Quintais evita que o “potencial de humanidade”, que Turner faz decorrer da posição no *limen* ou *marge*, seja, em virtude de qualquer deslizamento semântico, transformado em algo que só o é parcialmente. Enquanto domínio de pura possibilidade, somos lembrados que o conceito é passível de incluir também o que Colin Turnbull designou como um “potencial para a desumanidade” (*The Mountain People*, 1987 [1972]: 12). Paradoxalmente, é no que esta constatação tem de mais perturbador – e no que nela a transposição de um limite de ordem moral se vem a transformar numa espécie de ricochete existencial – que somos empurrados a questionar os limites do etnocentrismo: apesar de um contexto histórico em que a perfídia atribuída a um inimigo é passível de legitimar a participação numa guerra, ou seja, de a cobrir ideologicamente, alguns daqueles que nela participam experimentam nos homens que cruelmente destroem uma humanidade que lhes é comum.

Esta situação também vem a colocar-nos um terrível dilema. É a compaixão para com estes homens que nos torna sensíveis ao seu sofrimento e, portanto, como eles, apostados em seguir um argumento que nos conduz, aliviados dir-se-ia, a uma terapêutica – o autor insiste no facto de a metamorfose ser irreversível – com contornos paliativos. Em simultâneo, somos confrontados com o facto de, neste movimento de sanitização de um conflito moral, se correr o risco de produzir o esquecimento histórico que torna possível a reiteração do horror.

Do nosso ponto de vista, são obras com esta intensidade dramática – até pelos recursos retóricos usados Quintais nos obriga a pensar sempre nos limites – que nos permitem compreender os homens sem que, apesar de tudo, se esqueça o que de mais horrível eles podem fazer.

Luís Almeida Vasconcelos  
Centro de Estudos de Antropologia Social

CLARA MAFRA

**NA POSSE DA PALAVRA: RELIGIÃO,  
CONVERSÃO E LIBERDADE PESSOAL EM DOIS  
CONTEXTOS NACIONAIS**

Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002

Há cerca de cinco anos atrás, o sociólogo Tiago Santos, ao tentar uma análise do discurso académico feito em Portugal em torno dos novos movimentos religiosos e, em particular, da Igreja Universal do Reino de Deus, deparou-se com um obstáculo de vulto, nomeadamente a ausência do seu proposto objecto de estudo sob a forma de obra publicada.<sup>1</sup> Na verdade, e até à edição em 1999 de *Deus, o Demónio e o Homem: O Fenómeno Igreja Universal do Reino de Deus*, de Anders Ruuth e Donizete Rodrigues (Edições Colibri), as ciências sociais tinham-se mantido estranhamente silenciosas sobre a presença da IURD em Portugal e sobre as múltiplas convulsões associadas à sua implantação e crescimento.

É de recordar que, por esta altura, já quatro anos se tinham passado desde que a presença da IURD em Portugal atingira o zénite da projecção mediática e fomentara os mais acalorados debates em variadíssimos estratos da sociedade. Este período, que podemos localizar em redor de Agosto de 1995, coincidiu com a projectada aquisição do Coliseu do Porto, que a IURD pretendia transformar no principal templo do Norte do país. O protesto conjunto de várias entidades e personalidades públicas, fomentado em grande medida pela comunicação social e coincidindo com manifestações de aberta hostilidade popular contra a igreja (os cercos e apedrejamentos dos templos de Gondomar e Matosinhos, por exemplo), levaram a que a sala de espectáculos ficasse nas mãos da sociedade civil e continuasse a servir propósitos “culturais”, mas também constituiu, com toda a probabilidade, o mais visível fenómeno de intolerância religiosa do período democrático em Portugal, fenómeno que continua, até agora, praticamente ignorado pela academia.

Ainda que alguns cientistas sociais tivessem opinado esporadicamente sobre os acontecimen-

tos, foram títulos como *IURD – Tentáculos de um Polvo Monstruoso para a Tomada do Poder* (G. Rosa e J. Martins, 1996) e *Parasitas de Deus* (F. Semedo, 1998), que traduziram, em termos editoriais, o rescaldo desta crise. Entretanto, a IURD repensou a sua estratégia de crescimento e parece ter optado por evitar, desde então, o confronto com os media, com as autoridades locais e com a opinião pública.

Clara Mafra chegou a Portugal dois anos depois, em 1997, tendo acompanhado durante seis meses os frequentadores de templos da IURD em Lisboa, Porto e Coimbra, tal como fizera durante um ano com os fiéis da Igreja Universal no Rio de Janeiro. Por esta altura, já a igreja era uma presença relativamente serena na sociedade portuguesa, e Mafra pôde apenas estudar em retrospectiva os acontecimentos do “Verão quente” de 1995, dos quais oferece uma descrição relativamente exaustiva nesta sua obra (pp. 199-204), embora não realce o papel que a comunicação social desempenhou nesse processo, enquanto canal privilegiado do poder local e catalizador da mobilização popular.

As declarações do Bispo Edir Macedo por ocasião dos tumultos de 1995, segundo o qual “somos como a omeleta: quanto mais apanhamos, mais crescemos” (p. 198), são enquadradas pela autora naquilo que ela designa por “dialéctica da perseguição”, e que desenvolve no capítulo I de *Na Posse da Palavra*. Analisando a relação das igrejas pentecostais com a sociedade brasileira das últimas décadas, Mafra conclui que esse relacionamento tem sido efectivamente marcado por perseguições e atitudes discriminatórias, factores que levaram essas igrejas a posicionarem-se socialmente como entidades marcadas pela condição minoritária. A generalidade destas denominações pentecostais (a autora dá o exemplo das Assembleias de Deus) tem utilizado as teorias persecutórias numa lógica de vitimização, enquanto que a IURD é, para Mafra, “a igreja que realizou o deslocamento do discurso persecutório da lógica da vitimização para a da competição com maior eficácia” (p. 33).

A transposição desta lógica de competição para território português, construída sobretudo em torno de teorias persecutórias que aproveitam o favorecimento da igreja católica pela Concordata de 1940, é abordada no capítulo II. A estratégia seguida pela IURD concretiza-se, neste contexto, num processo algo radical de destradicionalização,

<sup>1</sup> SANTOS, Tiago (1999), *An Analysis of Portuguese Scholarly Discourse on New Religious Movements*, texto disponível no endereço [http://www.cesnur.org/testi/bryn/br\\_santos.htm](http://www.cesnur.org/testi/bryn/br_santos.htm) (último acesso em Julho de 2004).

que envolve não só roturas nos laços primários dos seus membros, como a substituição das instituições de referência, a mudança emblemática de usos e costumes e o contraste institucional com a igreja católica. Contudo, o impacto alargado desta estratégia e da presença da IURD em Portugal parece ser visto pela autora com alguma falta de perspectiva, e enquadrado de forma algo superficial no contexto nacional. A religiosidade iurdiana, por exemplo, é contraposta a uma “religiosidade portuguesa” tal como foi definida por António Ferro em 1933 (p. 64). Por outro lado, Mafra caracteriza o campo religioso português no período democrático centrando-se no conflito institucional que subjaz à polémica do pluralismo religioso e esquecendo que uma das principais mutações neste campo foi o acentuar de uma vivência religiosa não afiliada a qualquer denominação, mas antes centrada numa combinação idiossincrática de elementos diversos e na reutilização dos mesmos segundo parâmetros cada vez mais individualizados (tal como ilustrado pelas diversas configurações da esfera *new age* em Portugal). Ao minorar a importância do crescimento de uma religiosidade não institucional, e por isso mais imune à discriminação legislativa, Mafra privilegia os conflitos que legitimam as teorias persecutórias e parece, ela própria, ser permeável à retórica iurdiana.

A autora descreve ainda a IURD como sendo o principal catalisador das mudanças que se operaram no campo religioso português da última década, afirmando que “os bispos, pastores e membros da Igreja Universal acabam por funcionar como principais referências para a formação de uma opinião pública em torno da questão do pluralismo religioso” (p. 64) e que “a IURD esteve à frente de um processo colectivo de aprofundamento da pluralização do campo religioso português entre os seus pares institucionais” (p. 88). Se bem que estas afirmações fossem, de certo modo, justificáveis em meados dos anos 90, quando o “fenómeno IURD” alcançou o seu auge, à data da edição desta obra deveriam ser perspectivadas num contexto mais amplo e, sobretudo, analisadas à luz de alterações que desde então se tenham observado (ou não) no domínio do pluralismo religioso e nas atitudes da sociedade portuguesa para com as minorias religiosas.

O projecto missiológico desenvolvido pela IURD durante os anos 90, assente numa tensão

entre forças locais e tendências universais, é desenvolvido no capítulo III do livro de Mafra. Neste contexto, a autora destaca o delicado equilíbrio que a igreja procura na sua estratégia de crescimento além-fronteiras, equilíbrio que é conseguido através da disponibilização de instrumentos de desreificação cultural sem, contudo, deixar de valorizar o conhecimento local imediatamente disponível (p. 96). Este jogo entre localismo e globalismo é analisado em quatro níveis distintos, a saber: a reelaboração de uma tradição cristã hegemónica, a multiplicação geográfica da mensagem religiosa através da rede de templos, a difusão individual da mensagem através do testemunho e a presença pública mediática. A pertinência do título da obra é aqui finalmente justificada. Se, nas clássicas igrejas pentecostais, a importância da palavra e da linguagem está geralmente associada à oratória do pastor e aos fenómenos de glossolália que ocorrem entre os fiéis, na IURD Mafra destaca o papel central do testemunho quando associado a um encontro revelador com o transcendente e, principalmente, à obtenção de um milagre. A este respeito, salienta a noção de linguagem performativa, tal como desenvolvida por John Austin, segundo a qual certas locuções possuem a propriedade de “fazer” coisas e não apenas de as descrever ou constatar. Mas, para a autora, o que os testemunhos fazem é agir sobre o estado volitivo dos fiéis que, dessa forma, “se abrem para a sugestão” (p. 108), enquanto que no contexto religioso, que é o que está em questão, a linguagem tem uma função operativa que dispensa intermediários. Esta propriedade da linguagem, de actuar directamente sobre a realidade, e não de agir sobre a motivação dos crentes, está presente na generalidade dos fenómenos religiosos, desde a liturgia cristã até às canções-guia das culturas xamânicas, mas a sua eventual pertinência na IURD nunca é abordada por Mafra.

Uma parte significativa do trabalho de campo da autora envolveu a compilação de casos de conversão, tendo sido estudados 30 membros da IURD no Brasil e 15 em Portugal. O capítulo seguinte expõe precisamente três destes casos, dois em Portugal e um no Brasil, seleccionados por serem “especialmente significativos no que se refere ao leque de possibilidades disponíveis no campo pentecostal” (p. 121). Os relatos são enquadrados num estilo de conversão que Mafra

designa por minimalista e que concede ao converso uma maior liberdade para articular as crenças, cosmologia e mitos iurdianos com a sua trajectória anterior, estando menos dependente do controlo e coesão do grupo encarregue de o encaminhar para o mundo pentecostal.

A eficácia do sistema ritual da IURD, descrito no capítulo IV, é atribuída pela autora ao facto de, tratando-se de um sistema extremamente simples, ser capaz de “ganhar vitalidade conforme se abre para uma ou mais ‘verdades’ tradicionais locais, regionais ou nacionais” (p. 147). Para o demonstrar, Mafra procede a uma análise comparativa das diferentes configurações que os elementos rituais adoptam em Portugal e no Brasil, destacando as campanhas e os cultos temáticos, bem como o papel da possessão. A este respeito, a autora salienta que em Portugal a possessão não está disseminada como no Brasil (onde existe nos cultos afro-brasileiros), surgindo apenas quando associada a crenças em bruxas e adivinhos. Fica por esclarecer se nesta categoria se enquadra o espiritismo kardecista, esse sim, o maior responsável pelo contacto dos portugueses com a experiência de possessão. A incorporação por demónios, se bem que adopte moldes diferentes conforme o contexto, é, em Portugal e no Brasil, encarada como uma estratégia de destradicionalização, uma vez que possibilita “uma postura mais experimental e criativa perante a própria tradição” e garante ao fiel “o direito à luta e ao antagonismo” (p. 175).

Após um capítulo dedicado à formação e percurso dos pastores da IURD, Mafra conclui analisando a cosmologia pentecostal enquanto dependente de uma personalização de Deus e do Diabo, e da manifestação das potências diabólicas sob a forma de múltiplas entidades encarnadas nos possessos. Aqui, a concepção destas entidades divinas ou infernais faz-se de novo através de uma destradicionalização: Deus já não é uma noção de ordem ou intelecto mas antes um conjunto de potencialidades de afirmação plena do indivíduo, e o demónio a privação ou inibição dessas potencialidades (p. 210).

A discussão final, tecida em torno das formas de comunicação entre deuses e homens, ilustra bem os méritos do trabalho de Clara Mafra e também as suas deficiências. Se, por um lado, o raciocínio da autora é sempre claro e coerente, apoiado em transcrições de testemunhos e numa

análise sólida e geralmente sofisticada de uma diversidade considerável de material, a ausência quase total de uma postura crítica em relação ao objecto de estudo e alguma falta de reflexividade quanto às próprias motivações da autora faz com que *Na Posse da Palavra* se torne por vezes numa obra de apologetica. Ao reflectir no último capítulo sobre a relação entre o humano e o divino, por exemplo, Mafra procura encontrar na IURD algo mais do que uma teologia da prosperidade assente no carácter utilitário do comércio com Deus. Encontra, de facto, uma noção de Deus vivo e operante, em contacto diário e pessoal com os crentes, e capaz de induzir neles transformações que transcendem os interesses imediatos geralmente associados a uma teologia da prosperidade. Contudo, esta via de auto-aperfeiçoamento não assenta nunca num esforço de autoconhecimento, e é por isso um aperfeiçoamento ditado de fora, ainda que estrategicamente enquadrado nos referenciais culturais dos crentes. Mafra ignora esta dimensão da religiosidade iurdiana, tal como ignora que a atribuição de todas as ocorrências negativas na vida dos fiéis a entidades externas pode ser precisamente um sinal da ausência de uma gnose nessa religiosidade, com as inevitáveis consequências para a “liberdade pessoal” inclusa no título.

Desta forma, e não esquecendo que esta obra de Clara Mafra é, sem dúvida, um dos instrumentos essenciais para quem pretende investigar os movimentos neopentecostais em Portugal, pode-se concluir que a autora não escapou à disputa algo maniqueísta que opõe na Europa, desde há cerca de vinte anos, os activistas anti-“seitas” e uma certa academia pró-“novos movimentos religiosos”.

Pedro Soares

Mestrando em Antropologia, Colonialismo e Pós-Colonialismo  
(ISCTE)

CRISTIANA BASTOS, MIGUEL VALE DE  
ALMEIDA, BELA FELDMAN-BIANCO (ORGS.)

TRÂNSITOS COLONIAIS: DIÁLOGOS  
CRÍTICOS LUSO-BRASILEIROS

Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002

A recepção dos estudos pós-coloniais tem sido em Portugal surpreendentemente reduzida e errática. Encontramos referências dispersas a essa ten-

dência que, em finais dos anos 70, se começou a afirmar no espaço anglófono, para atingir repercussões decisivas nas décadas de 1980 e 1990. Entre nós, a celeridade da recepção não se verificou, embora esta orientação se faça cada vez mais sentir, como o atesta, por exemplo, a recente publicação nesta revista das actas do colóquio *Mirrors of the Empire* (cf. *Etnográfica*, VI (1), 2002). Mas não será o caso do impacto a nível de um público mais alargado. Enquanto que uma certa “nostalgia do império” (cf. Rushdie, “The New Empire within Britain”, *Imaginary Homelands*, 1991, pp. 129-138) parece manifestar-se crescentemente, como o parece demonstrar, para citar um exemplo recente, *Equador* de Miguel Sousa Tavares (2003), a tradução de *Orientalismo* de Edward W. Said (1978) só agora se verifica, se, sobretudo, se atender a que a obra foi vertida em 1989 para português no Brasil. Política editorial que separa os “países irmãos” e que os projectos da “lusofonia” parecem não conseguir contrariar, se atendermos à escassa circulação de ideias entre falantes do mesmo idioma, em contraste com o universo, anglófono, dos estudos culturais e pós-coloniais.

Por isso mesmo, o presente volume tanto mais é de saudar. Como o título o indica, trata-se de diálogos críticos e não da proclamação de uma identidade “lusófona”, em que a palavra trânsitos me parece tanto mais relevante. Com efeito, aquilo que o volume explora são as diferentes zonas de contacto criadas pelas histórias coloniais a unir e a dividir ambos os países. Trata-se de uma questão central para os estudos culturais, sobretudo na vertente desenvolvida por Stuart Hall e Paul Gilroy. O mesmo sucede com os estudos pós-coloniais, para os quais, sobretudo se atendermos à obra de Homi K. Bhabha (*The Location of Culture*, 1994), onde temas como as zonas intersticiais, resultantes de novas formas de se pensar e viver a nação, constituem um elemento central para se repensar questões identitárias em torno da nação e de alguns conceitos-chave dos seus discursos fundadores, como o são a história, a literatura e a antropologia. Daí que a justaposição de antropólogos e historiadores se revele tanto mais estimulante no que respeita ao presente volume, não podendo deixar de se lamentar, pelos motivos acima aduzidos, a ausência de estudiosos da literatura.

Não me deterei numa análise pormenorizada dos diferentes contributos, nem na explanação das

diversas partes em que o volume se organiza, já que a introdução ao volume nos fornece essas pistas. Aquilo que a seguir proponho são algumas reflexões suscitadas pelas contribuições, tendo em mente as propostas dos estudos culturais e pós-coloniais, justificando-se assim alguma parcialidade na leitura, parcialidade essa sempre inevitável, mas neste caso tanto mais selectiva quanto aquilo que orientou a presente leitura foi sobretudo o interesse em avaliar da possível tradução de algumas daquelas propostas para o espaço “lusófono”.

O artigo de Miguel Vale de Almeida aborda – a par do texto com que o volume se encerra, o estudo de Bela Feldman-Bianco – algumas questões centrais que a introdução enuncia, nomeadamente a necessidade de se “mapear as singularidades do império luso-brasileiro no quadro mais amplo dos espaços coloniais portugueses, bem como as reconstruções entre ex-colonizado e ex-colonizador através dos tempos” (p. 11).

Sente-se alguma desconfiança e necessidade de uma política defensiva por parte do antropólogo a assistir à invasão do seu terreno por parte dos estudos culturais e pós-coloniais, especialista que o primeiro é na “descodificação de significados” e “explicação dos processos de transformação identitária” em contextos ambigualmente multiculturais ou em “populações ex-colonizadas e/ou em comunidades minoritárias ou de imigração”, populações essas também elas “alvos preferenciais de análise dos estudos pós-coloniais” (p. 23). O que me parece óbvio é que essas fronteiras disciplinares e a respectiva constituição do objecto de estudo tanto mais precárias se tornaram quanto a mutação decorrente dos desafios da pós-modernidade e da globalização mais se faz sentir. Assim, essa como que intrusão dos estudos culturais e pós-coloniais e a sua sobreposição e cruzamento frutífero decorrem também do facto de aquilo que constituiria o centro das disciplinas literárias clássicas ter sido ameaçado de dentro, através do emergir de uma nova literatura que, embora escrita nas línguas europeias tradicionais e imperiais, em muito transcende e complica a distinção entre centro metropolitano e comunidades (ex-colónias) periféricas. Ora tal literatura (pós-colonial?) leva a que se torne cada vez mais difícil pensar a relação literatura/nação como uma relação óbvia, pese embora a suspeita em parte fundada de se estar perante mais um

sintoma de manifesta globalização, em que a diferença vende bem, e leva, sobretudo, a questionar, tal como sucede há muito na antropologia, os conceitos tradicionais de cultura em que as divisões nacionais também assentavam.

Tais dependências, reconfiguradas pelos processos de globalização, não invalidam, contudo, que não existam outras diferenças, porventura, menos mercadorizáveis, especificidades que os “centros” hegemónicos demorarão a reconhecer, o que obriga a que a contextualização das teorias tanto mais premente seja. Ora aquilo que os estudos reunidos neste volume ilustram é a necessidade de se atender às especificidades das diferentes histórias imperiais e coloniais, nos seus respectivos “centros” e “periferias”, distinção que as “especulações” da teoria pós-colonial também têm vindo a questionar, sublinhando a complexidade dos processos de hibridização recíproca, bem como os binarismos estanques, estruturalistas.

O modo como a complexidade das relações coloniais não se esgota em visões dicotómicas é ilustrado, em particular, pelos textos de Cristiana Bastos, Flávio Santos Gomes e Jill R. Dias. O primeiro destes estudos mostra o modo como as relações metrópole/colónias obedeciam a complexos modos de ligação, patentes na importância dada à formação de uma elite médica em Goa. Interessante é o modo como o texto, além de acentuar essa complexidade de dependências, sublinha os processos de apropriação recíproca e hierarquização que essas práticas implicavam. Por outro lado, o facto de essa ascensão social ser possibilitada a uma minoria não impediu que esta não fosse subalternizada, para, por sua vez, subalternizar outros elos na cadeia de domínio imperial, assim se demonstrando a complexidade das malhas do império que o império teceu e as subalternizações sucessivas que possibilitou. O artigo de Flávio Santos Gomes ilustra os complexos processos envolvidos na luta pela sobrevivência, bem como formas de agenciamento, ligados a sofisticados processos de negociação e articulação – Ernesto Laclau, Chantal Mouffe (*Hegemony and Socialist Strategy*, 1985); Hall (David Morley, Kuan-Hsing Chen, *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, 1996) –, dos escravos nas zonas fronteiriças. O artigo revela o modo como as populações negras subverteram sistematicamente as regras do jogo, introduzindo modos de

sobrevivência, que, ao habitar espaços de intersticialidade (cf. Homi K. Bhabha), também mostram até que ponto – e não só na contemporaneidade – as relações colonizadores/colonizados foram atravessadas por processos de constituição mútua. O artigo de Jill R. Dias analisa o comércio atlântico em Angola, as alterações provocadas pelos circuitos da escravatura desde o século XVI, introduzindo um interessante estudo de caso, os “ambakistas”. Dias descreve não só os complexos processos de transculturação que caracterizaram essas trocas, mas o modo como o grupo oriundo de Mmbaka, detentor de conhecimentos de língua portuguesa, se apropriou de símbolos culturais dos europeus, rearticulando-os consoante os seus interesses e expectativas. Mostra o artigo também, de modo particularmente interessante, o modo como esses traços híbridos foram não só objecto de negociação mas de constante reinterpretção, culminando na imagem negativa dos “ambakistas” mimetizando os europeus, produtos híbridos e errantes – *white but not quite* (Bhabha) –, comparáveis a um outro grupo persistentemente marginalizado no imaginário europeu: os judeus. E revela ainda até que ponto, pesem embora as especificidades das diversas histórias coloniais, elas se diferenciam, sobretudo, não tanto em relação à nação colonizadora, sempre mais ou menos assimilacionista, como em relação à diversidade das culturas colonizadas. Por outro lado, mostra o texto como estes, ao contrário de alguns goeses, como é o caso de Germano Correia, evocado também por John M. Monteiro (neste volume), não se reduziram a ser meros *mimic men*, mas souberam em alguns casos minar por dentro os códigos do colonizador, desempenhando assim um papel fundamental nos movimentos de libertação.

Trata-se assim, nestes três casos, de processos de transculturação, que adquirem maior relevo e precisão etnográfica, através do recurso ao estudo de fontes que não confirmam as versões da(s) historiografia(s) nacionalista(s).

Neste sentido, pode verificar-se claramente até que ponto as teorias de hibridismo assimilacionista (Thomaz, neste volume), que desempenharam, não só a partir de Freyre (Seyferth, neste volume), um momento determinante na constituição da nação brasileira, não podem ser equiparadas aos conceitos de hibridez ou de *in-betweenness* desenvolvidos por Homi K. Bhabha.

E isto tanto mais assim é, quanto a noção assimilacionista da nação no Brasil começou por ter uma componente racial determinante, como o assinala oportunamente o excelente artigo de Omar Ribeiro Thomaz, em Gilberto Freyre, correspondendo, por isso mesmo, em nossa opinião – e ao contrário da leitura de Miguel Vale de Almeida (p. 31) – o luso-tropicalismo mais a um projecto nacional(ista) de branqueamento assimilador do que, como sucede em Homi K. Bhabha ou Stuart Hall, nisso muito próximos de Paul Gilroy, a uma proposta de articulação da diferença, que vá para além dos critérios diferencialistas de um multiculturalismo de fachada.

O modo como as relações entre metrópole e colónias determinaram as narrativas em torno da nação torna-se explícito em diversos estudos. Mas interessante é ainda a forma como as contribuições, socorrendo-se de metodologias diferentes, indagam a univocidade dos sentidos, nomeadamente os estereótipos do colonizador português e da sua alteração, consoante os contextos históricos de imigração e identificação da nação brasileira (Gladys Sabina Ribeiro e Robert Rowland, neste volume) – complementando-se assim historicamente as importantes reflexões de Homi K. Bhabha sobre a questão –, as ligações comerciais entre metrópole e colónias como fundamento do projecto imperial e a importância de cidades coloniais (João Fragoso e Manolo Florentino, neste volume), como é o caso do Rio de Janeiro nesse processo de afirmação de uma economia mundial, assim se reforçando um traço frequentemente ausente nos estudos pós-coloniais, por vezes, excessivamente “culturalistas”.

De assinalar é a forma como os historiadores brasileiros, se bem que partindo de pressupostos teóricos diferentes, revelam objectivos em parte afins aos dos estudos pós-coloniais, nomeadamente ao grupo dos estudos do subalterno, na medida em que propõem a análise crítica das grandes narrativas fundadoras da nação homogénea. As questões relacionadas com essa mesma política de construção nacional e os seus mitos raciais constituem assim um tema central neste volume. Miguel Vale de Almeida chama de resto a atenção para este aspecto, já anteriormente desenvolvido em *Um Mar da Cor da Terra* (2000), nomeadamente o modo como o luso-tropicalismo não só foi objecto de apropriação num momento específico da história colonial portuguesa (ver

igualmente a este respeito Omar Ribeiro Thomaz, neste volume p. 54), mas continua a enformar os discursos oficiais com repercussões a nível das políticas culturais (p. 32-33). Assim, é com razão que Miguel Vale de Almeida apela a que a investigação sobre o pós-colonial em Portugal abdique de uma vez por todas de um pressuposto, o da natureza híbrida dos portugueses, ou das noções de “excepcionalismo culturalista” (p. 33), noções essas, de resto, contrariadas pela história colonial, como mostra claramente Thomaz, evocando a legislação e as práticas claramente segregacionistas praticadas pelos portugueses e as suas repercussões nos protagonistas dos movimentos de libertação colonial (p. 43), mostrando assim a diferença que separa, pesem embora a vontade dos colonizadores, a realidade brasileira da da África portuguesa subsariana, o que explica também o carácter marginal dos amkabistas, analisados por Jill R. Dias.

Os complicados processos identitários que associam língua e nação são por sua vez desmontados por Silvia Hunold Lara, mas agora tendo em mente os africanos transplantados para o Brasil. O artigo mostra como as comunidades de origem diferenciada não só foram percebidas como sendo etnicamente diferentes, como essas mesmas diferenças foram instrumentalizadas pelo poder. O próprio interesse demonstrado por algumas línguas africanas, objecto de estudo por parte de missionários, revela essa associação saber/poder – patente igualmente na criação de especialistas em administração indigenista analisada por Antonio Carlos Souza Lima –, o modo como foram construídos arquivos (Porto, neste volume) para melhor “orientalizar” o colonizado. Mas que a decifração atenta de documentos talvez permita recuperar, se não a voz do subalterno – tema de debate aceso nos estudos pós-coloniais nos anos 90, nomeadamente pela dúvida radical de Gayatri Spivak (*A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, MA e Londres, Harvard University Press, 1999) relativamente a essa possibilidade – talvez, pelo menos, a análise dos contextos do seu silenciamento, prova-o a decifração interpretativa de textos prosélitos criados pelos missionários jesuítas, cientes da importância da aprendizagem e fixação por escrito das línguas dos colonizados, que Silvia Hunold Lara propõe (pp. 218 ss.)

O modo como o discurso colonial fixou a alteridade através de estereótipos e estes também



puderam ser interiorizados pelos colonizados (cf. Fanon, *Peau Noire, Masques Blancs*, 1952) é o tema do artigo de João de Pina Cabral, propondo uma leitura inovadora de Henrique Galvão, nomeadamente o modo como a ambivalência relativamente ao colonizado requeria a repetição constante da marca de diferença e o respectivo desmentido (cf. Bhabha). Que as apropriações discursivas são um elemento central em todo o processo de colonização revela-o ainda o texto de Nuno Porto sobre o Museu do Dundo ou o artigo de Ana Maria Linhart, nomeadamente como os processos de representação não só não são transparentes, como passíveis de permanentes (re)interpretações, nomeadamente no que respeita ao papel desempenhado pelos diferentes agentes coloniais (Porto, neste volume) ou pelas distintas leituras e interpretações (Linhart, neste volume).

Por sua vez, o legado de Gilberto Freyre é retomado por John M. Monteiro e Giralda Seyferth sob duas perspectivas que se iluminam reciprocamente. Monteiro historia a recepção de teorias racialistas em dois autores obscuros, o paulista Alfredo Ellis Júnior e o goês Germano Correia. Interessante é verificar o modo como, por detrás das respectivas teorias da miscigenação, espreita a ideia de um branqueamento, tendo como modelo a superioridade da “raça lusitana”. O estudo revela como as teorias da miscigenação foram apropriadas, tendo adquirido conotações distintas, consoante os contextos em que foram utilizadas, constituindo, contudo, quase sempre não um projecto de crioulização efectiva (cf. Glissant, *Le Discours Antillais*, 1981), mas antes de branqueamento. Que as questões não se resumem, num país povoado por grupos de proveniência distinta, aos nativos ou aos escravos negros, mostra o estudo de Giralda Seyferth: assim, a invenção de uma nação brasileira baseada num projecto de miscigenação não esconde o recurso à pureza das origens que funda muitos desses projectos assimiladores, nomeadamente o papel central da “raça latina”. Ora a imigração alemã viria a representar um problema para esta ideologia: emigrar não equivalia para estes alemães a abdicar da sua germanidade, isto é, da continuidade da herança biológica e cultural, assegurada também pela língua comum. Não obstante o conflito entre um conceito de nação assimilacionista e outro diferencialista, o certo é que ambos se baseavam em conceitos de identidade originária, em que a raça

desempenhava um papel crescentemente importante.

Ora são exactamente esses conflitos entre raízes e cidadania que constituem um dos núcleos que orientam a concepção deste encontro: assim, a situação dos antigos escravos, dotados de cidadania, mas segregados pela cor da pele, reveste-se de problemas específicos na constituição identitária e respectiva articulação dos debates políticos, tema de resto consideravelmente diferente daquele que caracteriza os nativos do Brasil, bem como os imigrados numa “Europa fortaleza” cada vez mais virada para definições de identidade nacional apegadas a raízes. É neste contexto de um Portugal pós-colonial e inserido na União Europeia que a questão da lusofonia é abordada de modo particularmente interessante por Bela Feldman-Bianco no estudo com que encerra o volume. Historiando os problemas em torno da autorização de residência dos cidadãos brasileiros, a autora assinala os modos complexos como a “lusofonia” foi utilizada, tanto pelos grupos cívicos em torno dos direitos dos imigrantes como pela classe política, com consequências contraditórias. Se, num primeiro momento, essa afinidade entre ex-colonizadores e ex-colonizados, a recuperar antigas cartografias imperiais, mostrou algumas vantagens, numa fase posterior, nomeadamente quando se tratou de invocar o direito de outros imigrantes não lusófonos, as consequências revelariam os limites dessa política identitária, face a cidadãos de origem e proveniência diversa, desde outros países não africanos aos da Europa do Leste, revelando-se finalmente como os “discursos da ‘irmandade luso-brasileira’ e, portanto, da descendência comum, só ajudam a mascarar as atuais políticas draconianas de imigração e as reconfigurações de dominação e subordinação entre países entrelaçados por antigas relações coloniais” (p. 413), questão que recentemente veio a revelar outros desenvolvimentos no tratamento preferencial concedido aos imigrantes lusófonos em detrimento na recém-criada legislação, assim se revelando como a “lusofonia” mais uma vez mascara novas formas de exclusão política e social ao gosto da “fortaleza Europa”.

Uma nota final: a noção partilhada por muitos dos estudos, segundo a qual Portugal possuiria uma posição subalterna no contexto imperial, não obstante a “verdade parcial” que o pressuposto encerra, não só persiste em criar uma tipologia

diferenciadora que pode levar a considerar os outros impérios como unidades monolíticas que nunca foram (cf. Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*, 1994), como corre o risco de funcionar como um lenitivo relativamente à pesada herança pós-colonial. Assim, se se quiser pensar a lusofonia de um modo mais produtivo, há que prestar atenção à heterogeneidade das narrativas imperiais, tanto as lusófonas como as restantes, cientes de que os processos coloniais e todas as formas de racismo são igualmente violentas (cf. Fanon), por muitas especificidades que possam apontar.

É nesse sentido que as propostas dos estudos pós-coloniais e culturais, nomeadamente a obra de Paul Gilroy, Homi K. Bhabha, ou dos estudos do subalterno podem ser particularmente estimulantes para se repensar de um modo mais diferenciado as configurações imperiais ou pós-coloniais, para o que as práticas interdisciplinares em contextos transnacionais – incluindo os não “lusófonos” – são indispensáveis, como este volume o confirma. Trajecto que, meramente iniciado, se deseja prossiga de um modo tão estimulante como o é este volume.

*Manuela Ribeiro Sanches*

Departamento de Estudos Germanísticos da Universidade de Lisboa e Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

---

MARIA ANTÓNIA PEDROSO DE LIMA  
**GRANDES FAMÍLIAS GRANDES EMPRESAS**  
Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2003

Uma abordagem etnográfica a contextos de elite representa um desafio intenso e exigente para o cientista social. Como refere João de Pina Cabral no prefácio da obra *Grandes Famílias Grandes Empresas* de Maria Antónia Pedroso de Lima, as dificuldades inerentes à prática etnográfica, que decorrem da presença inquiridora do investigador, são sentidas com especial acuidade junto dos grupos que, por ocuparem os lugares mais elevados no sistema de estratificação social, tendem a preservar do domínio público as dimensões privadas da sua existência.

A investigação realizada por Maria Antónia Pedroso de Lima é uma resposta bem sucedida a

este desafio, apresentando um carácter duplamente inovador. Em primeiro lugar, porque constitui um contributo importante para uma área do saber em que a escassez de trabalho empírico realizado no contexto nacional se faz sentir particularmente. Em segundo lugar, porque a abordagem desenvolvida pela autora permitiu conjugar de forma eficaz e original duas dimensões muitas vezes apresentadas como antagónicas, por corresponderem a contextos de acção diferenciados – o trabalho e a família.

Os objectivos do estudo desenham-se a partir de uma tripla interrogação: que lógicas estruturam os processos através dos quais algumas famílias da elite social e económica lisboeta se constituem e organizam enquanto empresas? Como se processa a gestão de relações familiares e empresariais sobrepostas? Quais as implicações desta sobreposição de universos de acção, na constituição de um modelo particular de relações familiares e no desenvolvimento de estruturas organizacionais específicas? Encontramo-nos assim perante um objecto de estudo duplo, no sentido em que nos remete para uma abordagem em que trabalho e família, espaço público e espaço privado, relacionamentos afectivos e laborais, se articulam de forma indissociável em ambos os universos de acção: “A empresa familiar é (...) um projecto económico e um projecto familiar e o seu sucesso é simultaneamente a legitimação do prestígio social da família.” (p. 24).

A pesquisa foi conduzida junto de sete famílias titulares de grandes empresas com sede em Lisboa, seleccionadas a partir de dois critérios: as empresas pertencerem ou já terem pertencido às 100 maiores empresas portuguesas e serem propriedade da família há pelo menos três gerações. De acordo com os objectivos definidos, a autora optou por desenvolver a investigação, nos dois contextos em análise, em momentos diferenciados, e por incluir no estudo o maior número possível de entrevistados, independentemente do seu posicionamento nos universos empresarial e familiar. Destas opções metodológicas resultaram dois aspectos que constituem, do ponto de vista empírico, uma mais-valia importante: a integração na análise das representações utilizadas na produção de discursos diferenciados acerca da empresa e da família, não contrariando, deste modo, a lógica a partir da qual os actores concebem estes dois universos, e a apreensão da diversidade de

representações, discursos e práticas que dão corpo às unidades familiares, defendendo e ilustrando o conceito de família enquanto entidade multiconstruída.

O percurso desenvolvido pela investigadora ao longo da obra vai-nos fornecendo pistas que explicitam os mecanismos subjacentes ao êxito económico das empresas e ao prestígio social das famílias suas detentoras, no tempo longo. Em primeiro lugar, comprova-se a existência, entre as sete famílias estudadas, de redes de interconhecimento e sociabilidade extremamente fechadas, bem como de um conjunto partilhado de interesses, ideais, modos de vida, atitudes, comportamentos, formas de ser, fazer e estar. A existência destas redes de sociabilidade e a partilha de um estilo de vida comum permitem confirmar que estamos perante uma “comunidade de práticas”, isto é, perante um conjunto de pessoas que se auto-reconhecem colectivamente. Este facto, que fornece uma identidade colectiva às famílias, é sem dúvida importante porque simultaneamente contextualiza e reforça as estratégias de reprodução social: permite que os relacionamentos sociais e profissionais se sobreponham de forma “naturalizada” numa multiplicidade de contextos diferenciados – no trabalho, na escola, nos clubes, nas festas, nas zonas residenciais – e estabelece um contexto de aprendizagem e sociabilidade para as novas gerações, que ao reforçar as representações, valores e práticas adquiridos junto da família, contribui para sua incorporação, legitimação e continuidade.

Num segundo momento explicitam-se os mecanismos que contribuem decisivamente para a continuidade bem sucedida dos projectos empresariais familiares, contrariando o ideal cultural de separação entre negócios e família. Esta sobreposição gera desconforto entre as famílias que defendem a importância de manter a família na direcção das empresas e simultaneamente assumem a competência e o profissionalismo como valores fundamentais para o sucesso das mesmas. A resolução deste conflito entre realidade e ideal cultural leva a que seja absolutamente fundamental garantir a existência, nas gerações futuras, de indivíduos que cumpram estes dois requisitos. A sucessão na liderança das empresas resulta, desta forma, de uma escolha racional entre os que demonstram maiores aptidões para assegurarem a continuidade dos negócios familiares. Torna-se

assim visível a existência de uma clara separação entre propriedade e gestão efectiva das empresas, assumindo-se que a responsabilidade da gestão do património empresarial familiar se encontra desigualmente distribuída entre os membros da família. A diferenciação de posicionamentos, que decorre do estabelecimento desta separação, não põe em risco a unidade familiar, assente na partilha de um grande objectivo comum – a preservação e continuidade do seu património. Este facto é fundamental, pois permite integrar os contributos de todos os membros da família arredados do exercício empresarial e simultaneamente valorizar a partilha de outros elementos patrimoniais que contribuem decisivamente para a constituição da identidade da mesma: o nome, a história, os antepassados, os títulos, os brasões, as casas de família.

De acordo com a hipótese formulada pela autora, comprova-se a existência de uma lógica de forte complementaridade entre família e empresa, que se traduz numa mútua simbolização entre estas duas esferas. Por um lado, o património empresarial funciona como um elemento central para a continuidade da família, unindo parentes próximos e afastados em torno de um objectivo comum. Os membros da família, ao herdarem a empresa, herdam também a inevitabilidade de se relacionarem com todos os seus parentes herdeiros, isto é, a transmissão da empresa implica a transmissão da grande família. É neste sentido que a autora defende que a empresa se torna uma componente central da identidade familiar, integrando as novas gerações num projecto de continuidade e expansão assente num ideal colectivo. Por outro lado, a família constitui um poderoso património simbólico que é incorporado e instrumentalizado nas esferas de acção empresarial. As normas, os valores, os códigos e as estéticas presentes no domínio privado, encontram-se igualmente presentes no domínio público. Neste contexto de elite, o conceito de família adquire um significado muito mais amplo do que a rede de parentesco que a constitui, ao assumir-se como ambiente ideal de referência perfeitamente identificável no universo dos negócios. É este património simbólico que permite, segundo a autora, diferenciar “positivamente” estes grupos económicos de todos os outros grupos presentes no mercado. Isto é, as grandes famílias empresariais, que enraizam a sua identidade no passado, afir-

mam a sua distinção recorrendo aos valores tradicionais e aos princípios associados ao bom nome da sua família, bem como à legitimidade que lhes é conferida pela antiguidade e pelo sucesso económico alcançado.

Em síntese, o trabalho de investigação apresentado em *Grandes Famílias Grandes Empresas* constitui um contributo fundamental para o entendimento de que a articulação existente entre universo familiar e universo empresarial, da qual depende o sucesso económico e o prestígio social desta elite, assenta na acção conjunta de todos os seus membros que, desempenhando papéis muito diferenciados no âmbito destes dois contextos, partilham um objectivo comum – a perpetuação do seu património empresarial e simbólico.

Marta Vilar Rosales  
Escola Superior de Comunicação Social

---

MARZIA GRASSI

**RABIDANTES: COMÉRCIO ESPONTÂNEO  
TRANSNACIONAL EM CABO VERDE**

Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2003

*Rabidantes* são sobretudo mulheres que em Cabo Verde se dedicam ao pequeno comércio nos mercados locais da Praia e outras cidades. A sua actividade decorre numa esfera que os economistas usualmente classificam como “sector informal”. Mas esta é uma classificação que Grassi desafia, chamando a atenção para questões relacionadas com o género e com a natureza própria desta actividade socioeconómica.

O acaso levou a autora a trabalhar em Cabo Verde (pp. 20-1); depois de concluir que não tinha condições para fazer um estudo deste tipo em Angola, trocou as *quitadeiras* do mercado Roque Santeiro, em Luanda, pelas *rabidantes* do mercado de Sucupira, na cidade da Praia, ilha de Santiago. Embora comece por se referir a empresários *rabidantes*, rapidamente se percebe que a esmagadora maioria desses “empresários” são mulheres (86,2%). Os poucos homens que *rabida* no mercado de Sucupira são estrangeiros da África Ocidental. O trabalho que serviu de base a este livro afirma-se como transdisciplinar e procura romper com uma certa ortodoxia da análise económica. Mis-

turando dados estatísticos e inquérito, por um lado, com entrevistas e histórias de vida, por outro, a autora procura suprir as limitações da análise económica nas questões de género e na esfera do informal com uma análise mais antropológica, sendo este trabalho portanto um híbrido “económico-antropológico”.

A primeira parte, com cerca de 100 páginas, dedica-se a uma revisão histórica da análise económica e sociológica, fazendo a autora uma crítica das formas de análise mais tradicionais, que assentam em categorizações ocidentais, tais como a dicotomia “desenvolvimento-subdesenvolvimento”, “formal-informal”, ou as ideias de “progresso” e “progresso económico”, herdeiras de correntes teóricas que a antropologia se entreteve a desconstruir nas últimas décadas. Sendo a sequela de uma tese de doutoramento, o livro permanece refém de uma estrutura em que a tão usual secção de revisão de literatura e teoria, característica das teses, acaba por ocupar talvez demasiado espaço em relação ao total do livro, cuja parte mais interessante e importante é sem dúvida o “estudo de caso”. Ainda assim, a primeira parte não deixa de ser rica em informação para aqueles menos versados nos debates e teorias económicas do desenvolvimento (antropólogos, por exemplo). Acontece que em países como Cabo Verde (e Portugal, porque não?) o “informal” tomou o lugar do “formal”, ameaçando deixar os analistas económicos sem um digno objecto de estudo. Ao colocar a ênfase da sua análise na questão do género, a autora rompe também com o tipo de análise “androcêntrica” mais característico da ciência económica.

A segunda parte começa com o “estudo de caso” da economia de Cabo Verde, onde é feito um retrato detalhado da mesma, que inclui indicadores e quadros estatísticos. É traçado o retrato da evolução e desenvolvimento económico no período pós-independência, com especial destaque para os sucessivos planos de desenvolvimento nas décadas de 1980-90. Aí se refere também que a actividade comercial dos *rabidantes* não tem sido devidamente considerada e aproveitada para fomentar o desenvolvimento do país (p. 149). A autora, sustentada pelos indicadores estatísticos do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), esclarece que Cabo Verde está longe de ter encontrado o melhor caminho para o desenvolvimento (p. 150). Dos 45% de

população que vive ainda abaixo do limiar da pobreza, 15% está classificada como muito pobre (*ibid.*). Como o governo e as organizações económicas não dão a devida atenção à economia “informal”, por considerarem que ela deve ser alvo de um esforço de “formalização” ou, então, por considerarem que não é economicamente significativa, ela não recebe qualquer apoio institucional. Em Cabo Verde a maioria das micro-empresas encontra-se precisamente no sector “informal”. Os dados e estudos sobre este sector são muito recentes e, sendo sobretudo baseados em inquéritos, não são suficientemente profundos para identificar as motivações dos agentes que nele se movem, sobretudo mulheres. Grassi constata que os políticos locais, tal como noutros países onde o chamado “sector informal” é muito significativo, recusam tornar públicos os dados que mostrariam as elevadas taxas de desemprego ou a importância dos rendimentos gerados pela “economia informal” (p. 160). Os únicos agentes que em Cabo Verde parecem reconhecer a importância do sector “informal” são os técnicos do Instituto do Emprego e Formação Profissional (IEFP).

A organização familiar cabo-verdiana aparece bem descrita e estatisticamente documentada. Nalguns casos até ilustrada com interessantes notas etnográficas, como a que fala da tradição de “cortar o leite”, e que consiste em o pai ter relações sexuais com a mãe da criança entre 30 e 45 dias após o parto. Acredita-se localmente que isso purifica o leite e aumenta a sua quantidade, fazendo com que a criança cresça forte e saudável. As crianças que não têm pai para “cortar o leite” ficam fracas e doentes (p. 165). Do lote de entrevistas feitas no Mindelo, ilha de São Vicente, a autora destaca quatro, feitas a mulheres empresárias: uma proprietária de farmácia; uma proprietária de hotel-restaurante, loja de vestuário e artigos africanos; uma proprietária de cabeleireiro e loja de comércio geral; e por último uma proprietária de restaurante, onde ela própria canta mornas. Todas, embora umas mais do que outras, conseguiram destacar-se na sociedade mindelense, representando a elite empresarial feminina local que, porém, nada tem a ver com as *rabidantes* do mercado de Sucupira, na cidade da Praia, ilha de Santiago, onde a venda é feita num mercado com módulos e bancas ou mesmo ao ar livre. Das entrevistas emergem aspectos antropológicamente interessantes, como, por exemplo, no caso de uma

entrevistada que é filha “bastarda” e não ficou com o nome de família do pai, sendo isso o que mais a prejudica na sua vida empresarial e social (mais do que o facto de não ter sido herdeira) (pp. 172-74). Noutro caso, é precisamente o nome de família da mãe que serve a uma empresária de cabeleireiro para adquirir produtos em Lisboa com condições mais favoráveis (pp. 177-78).

A terceira parte do livro descreve e analisa a actividade empresarial feminina, e que em crioulo de Santiago se designa por *rabidanti* (de “revenda”), no mercado de Sucupira. A amostra escolhida por Grassi é composta pelos 167 comerciantes que alugam os módulos, de um total de 800 comerciantes que se estima vendam naquele mercado (p. 188). Embora a quase totalidade dos *rabidantes* sejam mulheres, os módulos são frequentemente alugados em nome de um homem (marido, irmão, primo ou filho). A metodologia usada baseou-se em entrevistas pessoais e num inquérito-questionário aplicado a 58 dos 167 *rabidantes* da amostra: 50 mulheres e 8 homens. A autora recolheu ainda 22 histórias de vida de entre os homens e mulheres que responderam ao inquérito. Também aqui a maioria são mulheres (86,4%). As *rabidantes* mais desafogadas fazem várias viagens para fora de Cabo Verde, comprando produtos em Portugal, Holanda, França, Itália, Brasil, África do Sul, EUA, Senegal, que depois revendem no mercado de Sucupira. Actualmente, a principal ameaça ao seu negócio são os comerciantes chineses, que vendem a preços mais baixos e estão progressivamente a instalar-se por todo o Cabo Verde. Entre as mulheres *rabidantes* há a ideia de que os homens em Cabo Verde não servem para *rabida* porque são demasiado irresponsáveis. Fazem filhos com várias mulheres e muitas vezes não ajudam nenhuma a criá-los. Em Cabo Verde as famílias monoparentais encabeçadas por mulheres representam quase metade do total (41%) das unidades familiares (p. 251).

O livro termina com um sugestivo *quid inde?* que refere a importância de se ter em conta na análise económica as múltiplas dimensões da categoria género como definidora das relações económicas e sociais em Cabo Verde, à semelhança do que acontece nas economias do continente africano, onde as mulheres por um lado são os agentes económicos mais importantes, mas por outro continuam numa posição subalterna face ao domínio social e político exercido pelos homens.

Contudo, e apesar do seu grande valor, o livro possui algumas falhas e imprecisões que teriam sido facilmente evitadas com uma revisão editorial mais cuidada. Deixo alguns exemplos: “A utilização deste termo [género] pelas ciências sociais é relativamente recente (...) A literatura sobre as categorias sociais de género surge na década de 60 no âmbito da teoria feminista...” (p. 80). Trata-se de uma contradição nos termos, visto que a década de 60 já foi há 40 anos. O título *Male and Female* (1949) de Margaret Mead é referido como *Homem e Mulher* (1949) (p. 82), e na bibliografia é mencionada a tradução portuguesa com a data de 1949 (p. 317), quando ela é de facto de 1970 (Lisboa: Meridiano). A autora refere Pareto (p. 95), a propósito do “equilíbrio óptimo”, na tradução francesa de 1971 do *Manual de Economia Política*, o que está correcto, mas na bibliografia não refere a data do original em italiano (1906), e não indica a editora, aparecendo em seu lugar os nomes da tradutora e do editor (Schwier e Page) (p. 319). A entrada bibliográfica Parkin (1975) contém uma incorrecção, uma vez que foi editada pela Oxford University Press de Oxford para o International African Institute que nada tem que ver com Plymouth, que aparece erradamente como local. Ainda na bibliografia, aparece uma entrada de E. E. Evans-Pritchard (p. 312) em tradução francesa, quando existe uma versão portuguesa editada pela Gulbenkian; além disso não é mencionada a data do original em inglês. O seguinte parágrafo também merece algum comentário: “(...) nas grandes cidades confirma-se que o sector não localizado se concentra mais na Praia, criando problemas de organização da via pública, o que não se verifica no Sal e em São Filipe, onde não há vendedoras na via pública, assim como no Sal.” (p. 158). Sal é uma ilha, São Filipe é uma cidade noutra ilha (?), o que não é óbvio para o leitor que não conhece Cabo Verde, e a última frase dentro do parágrafo não faz qualquer sentido. O parágrafo “As racionalizações das desigualdades de género e as estruturas organizacionais são idênticas em todo o mundo: o género é uma categoria histórica, um conceito que existe há cerca de 300 milhões de anos [?]; é a visibilidade das desigualdades que ela origina que muda no tempo e conforme os contextos socio-económicos e culturais.” (p. 255) é tudo menos claro. Ao lidar com categorias antropológicas, a autora revela algum desconhecimento das mesmas. Por exemplo, ao

descrever a situação em Cabo Verde em termos de família e casamento diz “O termo que parece mais apropriado para descrever a situação [um homem ter filhos com várias mulheres] parece ser poligamia masculina (poliginia), que é muito mais frequente do que a poligamia feminina (poliandria), embora esta também exista” (p. 163). Embora a autora tome estas categorias de empréstimo em relatórios do governo cabo-verdiano e do Fundo das Nações Unidas de Apoio à População (FNUAP), não faz sentido falar de poligamia masculina quando até coloca entre parênteses “poliginia”, essa sim uma categoria antropológica. A frase “(...) os factores que determinam a posição da mulher são factores intrínsecos à mulher e extrínsecos” (p. 171) é também exemplo de um trabalho editorial menos bem conseguido. Algumas notas de pé-de-página são demasiado longas e o seu conteúdo, também pela importância, deveria ter sido incorporado no texto principal (e.g., n. 42, pp. 90-91). Algumas palavras adaptadas do inglês não cabem no português, pelo que teria sido preferível mantê-las na língua original (i.e. “coalização” por *coalition*, cuja tradução mais próxima seria coligação, mas que provavelmente não se adapta bem ao contexto). Na bibliografia não é mencionado aquele que era, até esta publicação, o único trabalho sobre *rabidantes* (M. Margarida Marques *et al.* “Ariadne’s Thread: Cape Verdean Women in Transnational Webs”, *Global Networks*, 1, 3 (2001), 283-306).

Contudo, trata-se de pequenas falhas que em nada diminuem a obra, devendo ser tidas em conta apenas numa futura reimpressão ou edição. O livro de Grassi é definitivamente uma obra que os estudiosos da sociedade cabo-verdiana e dos seus aspectos transnacionais não podem ignorar, pois aponta caminhos até agora ainda pouco explorados em Cabo Verde.

Luís Batalha

Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas

---

LUÍS ALMEIDA VASCONCELOS

**HEROÍNA: LISBOA COMO TERRITÓRIO  
PSICOTRÓPICO NOS ANOS NOVENTA**

Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2003

*Heroína: Lisboa como Território Psicotrópico nos Anos Noventa* corresponde à publicação da tese de mes-

trado de Luís Vasconcelos realizada no ISCTE, e conta ainda com um prefácio da autoria de João Pina Cabral que nos elucida acerca da forma como esta investigação surgiu e se desenrolou.

Basta percorrer as primeiras páginas para se tornar claro que nos encontramos perante um texto estimulante, que se inscreve numa tradição teórica e de pesquisa onde a problemática da utilização de drogas é analisada, colocando os sujeitos consumidores no centro da sua própria acção. Neste universo conceptual, a substância psicoativa é concebida como sendo apenas um dos diversos elementos que constituem a globalidade da experiência de utilização de drogas. Entre as obras mais marcantes deste património, há a destacar, naturalmente, o clássico *Outsiders* de H. Becker (1963), mas também os trabalhos de N. Zindberg, J. B. Davies, M. Agar ou J. Siskind. Trata-se de abordagens que se distanciam – e em alguns casos se opõem – aos argumentos médicos e jurídicos que hegemonizam de uma forma muito clara a produção de conhecimento sobre estas matérias, e com base nos quais se legitima o funcionamento dos campos especializados e dos aparelhos burocráticos destinados a “combater a droga”. Nestas concepções dominantes, a substância psicoativa adquire o estatuto central e, em alguns casos, exclusivo na explicação do fenómeno do consumo. Por sua vez, o utilizador tende a ser concebido como um sujeito deficitário, submetido, por um lado, à tirania da droga e ao impacto da sua acção exercida sem qualquer mediação simbólica nos centros de prazer do cérebro e, por outro lado, aos factores patológicos da sua estrutura de personalidade. Um e outro aspecto são considerados determinantes – senão suficientes – para explicar a entrada e a permanência no mundo das drogas. Funda-se, deste modo, um quadro de explicação que reduz e aplanam uma realidade vasta e complexa, mas que se afigura central na constituição do “subsistema droga”:<sup>1</sup> um sistema auto-poiético que tende a reproduzir-se simbólica e materialmente ancorando-se no pressuposto médico-moral do “interdito absoluto do consumo”.<sup>2</sup>

O estudo que Luís Vasconcelos nos apresenta centra-se sobre as pessoas que, na Lisboa da década de 1990, faziam do uso regular de heroína o centro de uma forma de vida que, embora profundamente estigmatizada, tem vindo a adquirir nos últimos anos uma considerável visibilidade.

Em termos metodológicos, o autor optou por realizar algumas dezenas de entrevistas aprofundadas a seis utilizadores de heroína que se encontravam em processo terapêutico. Tais entrevistas foram, no entanto, levadas a cabo fora dos locais de tratamento, designadamente dos centros de apoio a toxicodependentes. Esta opção decorre de um pressuposto que L. Vasconcelos partilha com outros etnógrafos que realizam trabalho de campo em “territórios psicotrópicos” (cf. Luís Fernandes, *O Sítio das Drogas*, 1998). Segundo ele, os discursos que os utilizadores de drogas produzem acerca do seu consumo encontram-se, em larga medida, adaptados aos contextos terapêuticos em que são produzidos e sujeitos ao escrutínio clínico. Não nos permitem portanto analisar e reconstituir a diversidade de quadros situacionais onde o consumo tem lugar e no interior dos quais o consumidor se vai constituindo enquanto “sujeito total”.

Uma segunda *démarche* metodológica traduziu-se na tentativa de equilibrar o número de homens e mulheres entrevistados. Este aspecto merece ser enfatizado, pois permitiu-lhe explorar a problemática da diferenciação de género na experiência de consumo, contornando desse modo a crónica subrepresentação ou invisibilidade das mulheres no estudo das populações consumidoras de heroína.

No segundo capítulo, sugestivamente intitulado “Itinerários de uso”, grande parte do material reunido – designadamente as trajectórias e as vivências dos consumidores – é-nos apresentado sob a forma de narrativas de vida. Graças a este trabalho eminentemente descritivo e reconstitutivo, o autor estará em condições de, logo no capítulo seguinte, nos colocar diante de uma ideia central do seu argumento, postulando que é nas próprias dinâmicas de “utilização (das drogas) que devem ser encontradas muitas das causas que a explicam” (p. 62). Não se trata, como ele próprio refere, de defender a irrelevância da experiência correspondente aos períodos anteriores ao consumo, mas tão-só de constatar que para se analisar em profundidade a utilização de drogas é

<sup>1</sup> Cf. Alessandro Baratta, 1990, “Une Politique Rationnelle des Drogues? Dimensions Sociologiques du Prohibitionnisme Actuel”, *Déviance et société*, 14 (2), pp. 157-178.

<sup>2</sup> Cf. Artur Valentim, 2000, “O Campo da Droga em Portugal: Medicalização e Legitimação na Construção do Interdito”, *Análise Social*, XXXIV (153), pp. 1007-1044.

necessário conferir uma particular relevância ao conjunto de objectos, de espaços e de sociabilidades onde esta tem lugar. Donde, a aprendizagem das técnicas do consumo, mas também os efeitos da própria substância não podem ser desvinculados das dimensões relacionais que os enquadram e propiciam.

No consumo de drogas, encontramos pois perante um conjunto de experiências que, longe de se desenvolverem numa relação solitária e auto-centrada com a substância, se encontram largamente mediadas por efeitos e emoções construídas na relação com outros indivíduos. No caso das mulheres entrevistadas é curioso, aliás, registar que “os (primeiros) efeitos considerados positivos só ocorreram no interior da relação com um homem” (p. 71). Em certos casos, o consumo deve mesmo ser entendido como algo que despoleta e aprofunda vínculos de forte intimidade e cooperação com outras pessoas, embora muitas dessas relações tendam a soçobrar quando confrontadas com a necessidade de se assegurar a aquisição de heroína num contexto de enorme pauperização.

Neste terceiro capítulo, Luís Vasconcelos demonstra-nos ainda que a experiência sensitiva e prazenteira obtida do consumo não pode também ser dissociada da “própria excitação da cena de rua”, do *fazer-se à vida* (para utilizar a expressão de um dos informantes com quem contactou), por mais dramáticas que essas vivências se possam apresentar, quer aos utilizadores, quer aos observadores exteriores. As técnicas de produção do *caldo*, o “bombar” da seringa, os *esquemas* para se obter dinheiro, o “dinheiro na mão”, a expectativa da compra, os próprios aspectos visuais e os odores emanados dos espaços e dos corpos, são elementos que constituem a globalidade da experiência tóxica, amplificando-a, projectando-a no espaço físico e na geografia da cidade, convertendo a própria urbe num grandioso território psicotrópico. É neste sentido que a experiência de intoxicação é aqui concebida como uma experiência eminentemente cognitiva; devendo a *cognição* ser entendida na acepção que lhe conferem autores como Bernard Lahire, Pierre Bourdieu, ou mesmo Marcel Proust. Nas palavras de Luís Vasconcelos, trata-se de “(...) algo que não pode ser reduzido a um conjunto de operações mentais; como algo em que a produção de sentido se realiza também por relação ao corpo, na sua relação com outros corpos e com os referentes simbólicos

construídos e incorporados nessas relações” (p. 134); tornando muito difícil a separação entre as “operações mentais” e as “operações somáticas” (p. 134).

Fazendo aqui um reparo crítico, importa referir que embora esteja de acordo com esta perspectiva, creio que na experiência cognitiva do consumo, se encontram também presentes – de um modo reflexivo – referentes simbólicos que extravasam o meio mais circunscrito onde este ocorre e que são convocados do universo mais global das subculturas juvenis ou da esfera mediática. Esse aspecto é aliás sugerido por uma jovem entrevistada ao assinalar que os seus usos de drogas tinham lugar no interior de um grupo por ela designado de *freaks de velha guarda*, consumidores que opunha à geração emergente à qual pertencia. Sou da opinião que esses aspectos deveriam merecer desenvolvimento em futuros trabalhos. E creio mesmo que a própria noção de cognição, aqui brilhantemente apresentada pelo autor, poderia ganhar com isso.

No último capítulo, intitulado o “Tempo e o espaço”, o autor prossegue o seu esforço no sentido de conferir centralidade aos significados que os consumidores atribuem à experiência tóxica. Fá-lo abordando o tema da temporalização da experiência de consumo. Com extrema pertinência e desafiando a sua evidência empírica, ele irá demonstrar-nos que, embora concorde com a expressão “vida hiperquotidiana”, utilizada por Giulia Sissa (*Le Plaisir et le Mal: Philosophie de la Drogue*, 1997) para dar conta do labor permanente e circular que os consumidores desenvolvem para adquirirem heroína, considera essa *hiperquotidianidade* mais como resultado da impossibilidade de antecipação dos recursos mobilizáveis para o planeamento da vida do que como consequência de qualquer desvairamento onírico, “défice cognitivo” ou incapacidade para projectar o futuro para além do quotidiano. E vai inclusivamente mais longe, ao argumentar que, quer a crescente eficácia e a reinvenção de expedientes que permitem obter dinheiro para o consumo (designadamente as *tangas* e os *pequenos assaltos*), quer as paragens desse uso, só podem ser explicadas pela manifesta capacidade dos consumidores anteciparem o futuro e se relacionarem com os referentes hegemónicos e com a ordem social e moral dominante. Luís Vasconcelos demonstra-nos desse modo que as interpretações produzidas em meio clínico, mas



também em algumas etnografias, onde as vivências do consumo são retratadas como “distúrbios da temporalização” e nas quais o consumidor é considerado um “doente do tempo”, não são as mais correctas e apresentam-se, mais uma vez, como redutoras.

De tudo o que ficou dito, creio que se tornaram claras as enormes virtualidades e as propostas extremamente originais contidas neste livro. Gostaria, contudo, de realçar um outro aspecto que, não obstante a sua importância, corre o risco de não se tornar claro a um leitor menos familiarizado com estas questões: trata-se da sua relevância interdisciplinar. De facto, este texto tem a virtude de criar um terreno propício para a realização de um debate entre a socioantropologia, a psicologia, a psiquiatria e a farmacologia, que não se alimente exclusivamente do objectivo de desconstrução crítica dos argumentos alheios. Essa possibilidade advém sobretudo de um facto: ao invés de recusar ou contornar a “evidência” da *ressaca* para compreender o consumo de heroína (como se as propriedades da substância fossem em si mesmas irrelevantes), Luís Vasconcelos considera-a um dado central nos depoimentos dos seus informantes. Por essa razão, a fenomenologia deste estado, considerado pelo autor como um “verdadeiro assalto ontológico”, é aqui devidamente explorada através da fala dos entrevistados. Todavia, ao contrário do que acontece na esmagadora maioria das análises, a *ressaca* não é aqui concebida apenas como um elemento gerador de uma pulsão irrefreável para o consumo e como um estado que impõe como imperativos os actos vocacionados para a obtenção dos meios financeiros que o tornam possível. Ela constitui igualmente um *locus* através do qual o consumidor organiza a sua vida e percepção o seu passado e o seu presente; em poucas palavras, confere sentido ao mundo. Assim, não obstante o sofrimento que lhe está associado, a *ressaca* é aqui entendida “como um domínio experiencial socialmente criativo” (p. 134), no interior do qual se torna novamente impossível separar as “operações mentais” das “operações somáticas”, para voltar a utilizar os termos empregues pelo autor.

Por todas estas razões, embora seja tributária de um importante património, a obra de L. Vasconcelos não se esgota na reafirmação dos seus pressupostos e na tentativa de os demonstrar. Pelo contrário, ela apresenta evidentes singularidades,

tornando a sua leitura incontornável, quer para os investigadores que procuram compreender aprofundadamente a experiência de consumo de substâncias psicotrópicas, quer para todos aqueles que se interessam pela problemática central da *praxis* e pelos domínios da antropologia da experiência.

Em termos gerais, fica uma vez mais demonstrada a enorme relevância que os estudos etnográficos que abordam a problemática da alteração de estados de consciência com recurso a psicotrópicos têm para o aprofundamento de múltiplos domínios teóricos na antropologia, bem como na generalidade das ciências sociais.

Miguel Chaves

Departamento de Sociologia / FCSH – UNL

---

GRAÇA ÍNDIAS CORDEIRO, LUÍS VICENTE BAPTISTA, E ANTÓNIO FIRMINO DA COSTA (ORGS.)

**ETNOGRAFIAS URBANAS**  
Oeiras, Celta Editora, 2003

*Etnografias Urbanas* é uma obra colectiva com origem no *workshop* realizado em Setembro de 2001 em torno do tema *Cidade e Diversidades: Perspectivas de Desenvolvimento em Antropologia Urbana*, organizado pelo CIES/ISCTE. Este evento prolongou-se no tempo com duas sessões de trabalho em dois momentos diferentes. “Num primeiro momento, foram apresentadas 14 comunicações, agrupadas em três painéis temáticos – *Poderes e Mediação, Estilos de Sociabilidade, Imagens e Contra-Imagens*. Num segundo momento, realizou-se uma mesa redonda animada pelos organizadores (Graça Í. Cordeiro, Luís V. Baptista, António F. Costa) e pelos convidados (Gilberto Velho, Joan J. Pujadas, Joaquim Pais de Brito, Luís Fernandes e Fernando Luís Machado) com o objectivo de fazer um balanço provisório sobre o desenvolvimento da antropologia urbana, no contexto mais abrangente dos países de língua latina.” (p. 1)

Seguindo, no essencial, a estrutura do encontro, a obra compõe-se em duas partes: a primeira tem como referência central “Territórios, Imagens e Poderes” e é constituída por sete artigos distintos que, segundo Luís Vicente Baptista – organizador

desta parte – “resultam de investigações centradas na cidade e nas suas diversidades.” (p. 35); a segunda parte, dedicada a *Estilos de Sociabilidades*, apresentada por António Firmino da Costa, reúne um conjunto de trabalhos que são, segundo o autor, “novos contributos para o conhecimento dos estilos de sociabilidade urbana que se vão gerando nos tempos que correm” (p. 125).

O primeiro texto é, em jeito de prólogo, de Graça Índias Cordeiro e, nele, situa a antropologia urbana, desde a génese da sua designação e dos factores que contribuíram para o seu aparecimento, passando por abordagens e metodologias de referência, como a escola de Chicago e a ecologia urbana, os estudos de comunidade e o interaccionismo simbólico, até às críticas apontadas à sua institucionalização. Depreende-se desta resenha que a capacidade heurística da antropologia urbana em fazer pensar a cidade enquanto *focus*, e essencialmente *locus*, parece, no entanto, susceptível à tentativa de ultrapassar a dualidade terminológica que lhe está subjacente: urbano *versus* rural.

Não é, no entanto, este o quadro de referência dos dezasseis autores desta obra colectiva, porque a unidade não é nem temática nem programática, é antes de mais, e tal como o sublinham os organizadores, “um conjunto de reflexões e investigações em curso que têm em comum o facto de se realizarem nas duas maiores cidades portuguesas, ao mesmo tempo que adoptam, em graus variados, uma perspectiva etnográfica” (p. 1).

Na apresentação da primeira parte do livro, Luís Vicente Baptista articula três das qualidades da cidade: a cidade enquanto *lugar físico*, a cidade das *imagens* que se edificam em torno destes lugares, e a cidade dos *poderes* que a configuram fisicamente.

Ao escrever sobre *a cidade exposta*, Joaquim Pais de Brito consegue mostrar, como faces da mesma moeda, de um lado, a cidade que se impõe pela sua grandeza graças à força monumental da sua presença física e, do outro, a cidade plástica passível de ser moldada pelo olhar de cada um. A cidade é então, e também, uma interacção criativa, produto da subjectividade humana, como sublinha o autor: “Ela é feita de múltiplos territórios com que nos sentimos identificados ou onde nos sentimos estranhos. Por isso também a cidade vê gerar esse efeito de uma natureza muito para além de nós. Uma natureza não isenta de ameaças,

de perigos, de desconhecido. Como se a eficácia das instituições e da sua governação trouxessem o afastamento dos habitantes em relação à coisa pública que habitam e de que são parte. Como trazer para uma exposição a cidade como natureza apelativa e também inóspita? Como evocar uma ideia de grandeza que nunca abarcamos na sua totalidade?” (p. 50).

Ao questionar qual a cidade que se expõe, Pais de Brito revela um jogo de opções perceptível na dificuldade em materializar, no espaço do museu, a metrópole já questionada por Simmel.

Simmel é a referência de praticamente todos os textos dedicados à análise dos *estilos de sociabilidade*. António Firmino da Costa, no texto de abertura desta segunda parte, dá conta do fluir de sentido, da plasticidade do uso do termo “sociabilidade” e, não obstante, do valor acrescido que o conceito simmeliano assumiu no contexto da teoria sociológica.

*Etnografias Urbanas* mostra a cidade na qual a agência humana opera a múltiplas escalas, que não restrita ao local territorial ou a formações socioculturais estritas, o que explica a orientação de parte dos textos para a problemática das múltiplas pertenças, como são os casos de Fernando Luís Machado, ao analisar a questão da *etnicidade e sociabilidade dos guineenses em Portugal*, e de Marina Antunes, a propósito de um estudo sobre um grupo de jovens portugueses de ascendência cabo-verdiana. O próprio conceito urbano re-conceitualiza-se enquanto espaço social, nacional, transnacional – veja-se o caso dos *processos de integração na imigração* estudados por Rui Pena Pires. E é no “diálogo” entre redes alargadas de significado, poder e prática social, e as redes locais, de práticas e significados, que se (re)configuram identidades, como o mostram Maria do Carmo Carvalho, no estudo da difusão de tipos de cultura juvenil de origem anglo-saxónica na área urbana do Porto, Inês Pereira, ao estudar a *performance* identitária ligada com as danças galegas, Susana Henriques, ao trabalhar a noção de *risco cultivado*, e Miguel Chaves, no estudo das *raves* ao identificar um conjunto de “éticas” a partir das quais se podem questionar noções como liberdade e hedonismo.

*Etnografias Urbanas* não esquece a cidade que se imagina, que se cria e se recria, quer por nós próprios quer pela força da ampliação dos media, o que leva a colocar novas hipóteses de entendimento da realidade vivida no espaço cidadão, é

o caso da hipótese predatória de consolidação da imagem da cidade, proposta por Luís Fernandes. O entendimento da cidade passa então, e também, por uma dinâmica cultural de produção de significados a partir de práticas e materiais discursivos, como é o caso da presença das mulheres-polícia nas ruas, estudado por Susana Durão e Alexandra Leandro, e do estudo sobre os circuitos de comunicação na prática quotidiana, encetado por Tiago Neves, que parecem funcionar como um recurso na definição da “normalidade” num terreno psicotrópico.

Os *comentários finais* da obra, da autoria de Gilberto Velho e de Joan J. Pujadas, ressaltam os aspectos essenciais do livro, referindo, entre outros, a importância da orientação multidisciplinar na abordagem das questões relevantes sobre a vida social nas cidades; e, do ponto de vista metodológico, salientando o lugar fundamental que a etnografia e a observação participante ocupam na análise dos contextos urbanos entendidos como locais dinâmicos, de conexões entre pessoas e lugares por meio de redes (complexas e dispersas) de circuitos de comunicação que afectam o quotidiano de vida de cada um.

Ana Santos

Departamento de Sociologia da Faculdade de Motricidade Humana

---

P. STEVEN SANGREN

**CHINESE SOCIOLOGICS:  
AN ANTHROPOLOGICAL ACCOUNT  
OF THE ROLE OF ALIENATION IN SOCIAL  
REPRODUCTION**

Londres, Editora Athlone, 2000

*Chinese Sociologics* (“sociológicas chinesas”) é o segundo e mais recente livro de Steven Sangren, um proeminente antropólogo cultural americano radicado na universidade de Cornell, cuja área de especialidade tem sido, já há quase três décadas, a “religião popular” chinesa sobretudo em contextos etnográficos taiwaneses. O percurso intelectual de Sangren deverá ser historicamente situado no contexto da vaga inovadora de estudos antropológicos de religião que começam a ser empreendidos sobretudo em contextos taiwaneses a partir da década de 1970 – numa altura em que a

República Popular da China ainda está “maoisticamente” de porta fechada – por etnógrafos de formação maioritariamente anglo-saxónica, e que vêm desde logo questionar a então clara hegemonia no seio da antropologia da China dos estudos de parentesco e de linhagens a serem desenvolvidos desde a década de 1950 em Taiwan e Hong Kong por etnógrafos também de formação maioritariamente anglo-saxónica e largamente influenciados pelo trabalho do conhecido antropólogo britânico Maurice Freedman (1920-1975). Sangren foi ao mesmo tempo um rebento e um dos mais activos participantes nesta vaga inovadora de estudos, tendo contribuído juntamente com outros importantes antropólogos anglo-saxónicos, como Stephan Feuchtwang ou Robert Weller, para a sucessão da religião ao parentesco na posição de vanguarda da antropologia da China. A sua primeira grande contribuição nesse sentido, e o culminar de toda uma primeira etapa de trabalho mais etnográfica, surge com a publicação em 1987 do seu interessante estudo etnográfico, *History and Magical Power in a Chinese Community*, um estudo de comunidade baseado em extenso trabalho de campo desenvolvido entre 1975 e 1977 numa pequena vila de mercado no norte de Taiwan, no qual procurou mostrar entre outras coisas como noções de poder transcendental (*ling*) atribuídas aos deuses dos cultos locais são mais bem entendidas etnograficamente como manifestações simultaneamente de uma lógica cultural de relações simbólicas e de uma lógica material de relações sociais.<sup>1</sup>

Visto nesta perspectiva, *Chinese Sociologics* representa o culminar de uma segunda etapa por assim dizer mais filosófico-antropológica, na fru-

---

<sup>1</sup> Todas as transcrições de palavras ou nomes chineses nesta recensão são feitas no sistema Pinyin de romanização oficial de Mandarim, a língua (escrita e falada) oficial da República Popular da China e da República da China (Taiwan). Contrariamente a antropólogos da China como o próprio Steven Sangren, por exemplo, devo confessar que o faço não sem alguma relutância. É que como antropólogo de uma “comunidade de prática chinesa” – a cantonesa – que não fala no seu dia-a-dia esta língua oficial, cada vez que faço uma transcrição em Mandarim para representar o “mundo chinês”, “tudo se passa como se” estivesse a usar o Inglês falado para representar o mundo euro-americano, algo que não é problemático em si mesmo, uma vez que pode ser concebível em certas situações e com certos propósitos analíticos, mas que se não for feito de forma reflexiva é, tanto científica como eticamente, uma forma de violência simbólica sobre a realidade etnográfica em questão.

tuosa carreira deste antropólogo hoje mais conhecido não tanto pelo seu trabalho etnográfico mas pelo tipo de incursões em questões metodológicas e de teoria social geral que estão justamente, como veremos, muito por detrás deste seu novo livro. Trata-se de um conjunto de sete ensaios devidamente acompanhados por uma introdução e um epílogo – todos os ensaios tendo sido escritos independentemente uns dos outros no período entre 1988 e 1999, e quatro dos quais tendo já sido anteriormente publicados em revistas de especialidade – cuja matéria-prima etnográfica provém fundamentalmente ora de observações respeitantes ao mundo ritual da “religião popular” em Taiwan e relativas em particular ao culto e peregrinações rituais em redor da deusa *Mazu* (uma “espécie” de Nossa Senhora popular em Taiwan que possui vários centros de culto e que corresponde à mais abrangente comunidade ritual local), ora material documental respeitante ao mundo mítico dessa mesma “religião popular” visto a partir de hagiografias de figuras divinas (parecidas com mitos gregos clássicos) como as contidas no famoso épico da dinastia Ming (1368-1644) que aqui traduzo livremente por *Épico da Canonização dos Deuses (Feng-shen yan-yi)*, uma vez que tanto quanto sei ainda não foi traduzido para português. Devo dizer que apesar da sua vincada densidade sinológica todos os ensaios deste livro foram escritos, para mérito do autor, de forma a serem acessíveis não apenas à comunidade mais restrita de sinólogos e de antropólogos da China mas também à comunidade mais vasta de especialistas da Ásia e de antropólogos e cientistas sociais em geral. Mas isso não quer dizer que a linguagem com que o livro foi escrito é de fácil acesso. Pelo contrário, julgo mesmo que a detalhada sinopse de capítulos posta à disposição do(a) leitor(a) logo na introdução do livro poderá ser sem dúvida uma importante âncora de apoio para um(a) leitor(a) menos familiarizado(a) com a “realidade etnográfica chinesa ou taiwanesa”, uma vez que a complexidade formal da linguagem e estrutura deste livro, com as suas cerca de 315 notas finais (!), atingem muitas vezes durante a leitura verdadeiros momentos de “alarme”! Apesar de eu reconhecer – como aliás o próprio autor o reconhece justificando-se pelo alto nível de abstracção dos argumentos apresentados (p. 15) – que tamanha complexidade desafia sem dúvida a boa vontade de qualquer leitor(a), julgo que o(a) lei-

tor(a) não ficará em nada desiludido(a) com os desafios intelectuais que lhe serão levantados ao longo desta penetrante viagem, levada a cabo por mãos experientes, pelo mundo da “religião popular” em Taiwan. Vejamos agora de relance alguns desses desafios.

O título do livro de Sangren, *Chinese Sociologies*, é uma homenagem explícita do autor ao famoso neologismo de Claude Lévi-Strauss nas suas *Mythologiques* (1964-1971). Trata-se no entanto de uma homenagem, diz-nos o autor logo à entrada (p. 4), menos de filiação teórica ou mesmo metodológica do que de admiração pela ambição, grandeza e virtuosidade dialéctica do projecto filosófico-antropológico do antropólogo francês. E de facto, nestas suas *Chinese Sociologies* Sangren não está tanto interessado em tentar, na linha de Lévi-Strauss, fazer uma análise dos sistemas de relações delineados a partir de um corpo significativo mas delimitado de mitos (ou de versões de mitos) para assim iluminar num voo de bumerangue antropológico tanto as “estruturas da mente chinesa” como as “estruturas universais da mente humana”, projecto esse que já foi aliás esboçado na primeira metade do século passado por um dos menos conhecidos mas mais influentes percursores do próprio Lévi-Strauss, o sinólogo francês Marcel Granet (1884-1940). O Sangren de *Chinese Sociologies* está sim interessado no que ele reclama logo na introdução e no segundo capítulo do livro ser um projecto mais distante de Lévi-Strauss do que da tradição analítica marxiana e da sua ênfase na “prática” (os trabalhos do antropólogo-sociólogo Pierre Bourdieu e do antropólogo da Amazónia Terence Turner são particularmente citados nos vários ensaios), em tentar fazer uma análise de um corpo significativo de *práticas sociais* (e de representações de práticas sociais) no mundo ritual e mítico da “religião popular” em Taiwan, que lhe permita fazer emergir a sua *lógica prática* comum e integrante à luz do imperativo lógico universal de que a vida social é simultaneamente um processo de *produção* e *reprodução social* de indivíduos e formas colectivas de vida social no qual, como o próprio Sangren o está também a demonstrar, a *alienação ideológica* não é apenas uma mistificação dos processos produtivos materiais como a tradição clássica marxista o pretende, mas é também um elemento crucial na própria produção e reprodução das formas e processos de vida social.

Para levar a cabo este projecto *no mínimo* ambicioso, Sangren mantém bem presentes duas importantes e inseparáveis questões de fundo, questões essas vincadamente marcadas pelo contexto científico e institucional da antropologia cultural americana das duas últimas décadas. Por um lado, Sangren está a usar o caso de estudo da “religião popular” em Taiwan para desenvolver uma defesa do que ele designa por “realismo” na análise cultural, criticando tanto científica quanto eticamente o que ele considera o excessivo “culturalismo”, “construccionismo” e “relativismo” da antropologia cultural americana, cuja noção idealista de “cultura” como um “sistema de símbolos, de ideias ou de representações” é, para Sangren, francamente incapaz de fazer face a um mundo onde as políticas de identidade são cada vez mais importantes (ver caps. 2 a 6). Por outro lado, Sangren está a usar o mesmo caso de estudo para desenvolver uma noção de “cultura” dita mais realista, que lhe permita simultaneamente tornar mais clara a existência (e a utilidade analítica do reconhecimento dessa existência) de uma “chinesidade” (*chineseness* no original), esta “chinesidade” constituindo menos um “sistema de símbolos, de ideias ou de representações” do que uma *sócio-lógica particular* que é simultaneamente produto e produtor da forma culturalmente específica como as várias e diferentes arenas de produção social chinesas (“sujeito cultural”, “família”, “comunidades locais, regionais e nacionais”) coexistem, se interpenetram e por vezes entram em conflito umas com as outras (ver caps. 3 a 5 e 7 a 9). Eu estou convencido que Sangren é francamente mais bem sucedido a lidar com a primeira questão do que com a segunda.

Comecemos então pela primeira questão, mais explicitamente trabalhada no capítulo 2, em que ele dialoga com a antropologia cultural americana das últimas décadas através do celebrado artigo “Theory in Anthropology Since the 60’s” (1984) de Sherry Ortner, e no capítulo 6, em que ele dialoga com o trabalho pós-*História da Sexualidade* (ou melhor com os usos antropológicos desse trabalho) do filósofo francês Michel Foucault, um autêntico guru, como se sabe, da antropologia cultural e dos estudos culturais americanos. Sangren insiste nestes capítulos que dizer (como ele diz) que a “cultura” é um processo de produção social com uma natureza ideológica não significa tanto, como Geertz, Ortner, Foucault, entre muitos

outros o têm defendido cada um à sua maneira, que a cultura é uma “mentira”, mas apenas que ela representa os princípios da sua própria produção social como lhe sendo transcendentais, pelo que, quando olhamos para ela, como Geertz, Ortner, Foucault, entre muitos outros têm olhado cada um à sua maneira, enquanto um “sistema de símbolos, de ideias ou de representações”, estamos apenas a reificar essa natureza transcendental e assim a excluir de consideração tanto a questão dos universais como a questão da intenção e agência humanas.

Para tornar mais clara sua posição, Sangren leva a cabo uma comparação – com algum sentido de humor – entre a natureza transcendental das noções geertziana de “cultura” e foucaultiana de “poder” em voga na antropologia cultural americana com a natureza transcendental da noção de poder mágico (*ling*) nas práticas rituais de religião popular em Taiwan. Sangren expõe detalhadamente, ao longo dos capítulos 3, 4 e 5 – que são aliás, na minha opinião, os capítulos mais poderosos do livro em virtude da sua força etnográfica –, os contornos da natureza transcendental desta noção émica de poder mágico (*ling*), um tema que já tinha estado aliás no coração do seu primeiro livro. Logo no capítulo 3, por exemplo, ele descreve – uma vez mais não sem algum sentido de humor – a forma como a história (ele poderia ter utilizado a expressão “origem genealógica”) está sempre a ser invocada no mundo das rivalidades entre os diferentes centros de culto da deusa *Mazu* em Taiwan, cada qual tentando formalizar e sobretudo oficializar a sua maior antiguidade histórica, e portanto o maior grau de autenticidade e de poder mágico da sua deusa. Sangren ilustra etnograficamente neste capítulo que é possível tentar entender a retórica de legitimação em jogo em acasas disputas deste tipo sem abandonar por completo a ideia de objectividade histórica, sugerindo que, independentemente dos contornos dos “factos históricos objectivos”, nos quais ninguém está aqui realmente interessado, estas “disputas históricas” sobre as fontes do poder da deusa *Mazu* são produtos e produtores da lógica circular própria da natureza ideológica dos sistemas culturais, na qual se legitimam de uma só vez tanto as instituições locais (e portanto as ligações à localidade) como a autoridade englobante e hegemónica do estado.

Estas reflexões são continuadas de forma sólida ao longo dos capítulos 4 e 5, nos quais ele procura fazer sentido de todo um conjunto de observações etnográficas conhecidas, respeitantes às relações entre os devotos/peregrinos e os deuses dos cultos locais, e às ligações entre os devotos/peregrinos e a constituição do poder mágico desses deuses. É nestes capítulos que ele explana, por exemplo, a sua conhecida *dialéctica da alienação* no engajamento de indivíduos e de colectividades em Taiwan com divindades. Tendo em conta que, por um lado, o poder mágico destas divindades constitui uma complexa estrutura retórica por meio da qual a autoridade da devoção e do testemunho individuais são tidos como evidência do poder de uma divindade para defender os interesses de uma comunidade local e que, por outro lado, as mitologias colectivamente produzidas de intervenções divinas em defesa das fronteiras dessa comunidade local são premissas essenciais das actividades individuais de devoção e de peregrinação por meio das quais narrativas autobiográficas são produzidas, Sangren sugere que estamos aqui perante um sistema lógico ou uma “dialéctica de alienação” na qual o cometimento dos indivíduos com representações ideológicas das fontes de produtividade social é simultaneamente um cometimento com representações ideológicas dos seus próprios poderes de autoprodução. Juntos, os capítulos 3, 4 e 5 abrem caminho para um entendimento etnográfico, digamos que mais realista, da “transcendência”, e é com esse entendimento etnográfico como pano de fundo que Sangren desenvolve os seus diálogos críticos nos capítulos 2 e 6 com a antropologia cultural americana das duas últimas décadas, sugerindo que quando se faz, como Geertz, Foucault, e outros, do útil discernimento de que muito da produção cultural é sobre efeitos de representação um princípio geral de produção social, isso não é senão o resultado ideologicamente alienante de uma epistemologia idealista que acaba, como no caso da religião popular em Taiwan, por naturalizar ou até mesmo justificar as relações de exploração inevitavelmente em jogo de alguma maneira em toda e qualquer realidade etnográfica.

Julgo que temos aqui, independentemente da posição de cada qual, importantes hipóteses e reflexões antropológicas susceptíveis de serem acesamente comentadas e debatidas por todos nós.

Pergunto-me apenas se o mesmo não poderia ser dito de outra maneira. É que se os trabalhos de Pierre Bourdieu – e.g., *A Distinção* (1979), *Homo Academicus* (1984) – sobre questões de educação em França demonstraram de forma inequívoca, como o próprio Sangren o nota (pp. 42-43), que as filosofias idealistas e as linguagens teóricas permitem a uma classe intelectual representar-se a si própria como uma vanguarda progressiva sem assim comprometer seriamente os seus interesses de classe, pergunto-me também se o próprio “modo de falar teórico” a que Sangren recorre mais frequentemente neste livro – que é muito mais próximo de Foucault, de Geertz ou do próprio Lévi-Strauss do que do “empiricismo absolutamente radical” de Pierre Bourdieu – não são também elas próprias produto e produtor do acima mencionado processo de produção e reprodução social de elites (ver a este respeito os comentários de Pierre Bourdieu sobre a natureza das suas relações com Michel Foucault no recente livro *Esquisse pour une Auto-analyse*, 2003). Mas o idealismo do tom de Sangren leva-nos muito directamente para o coração da segunda grande questão do seu livro. A sua insistência, desde há muito conhecida, na existência e na utilidade analítica de reconhecer a existência, no “mundo chinês”, de uma “coisa” – é certo que uma coisa se está sempre a produzir e reproduzir socialmente no tempo, mas não deixa de ser uma “coisa” – que se possa entender por “chinesidade”.

A análise desta dita “chinesidade” é desenvolvida ao longo dos acima mencionados capítulos 3, 4 e 5, em que ele tenta descortinar a *lógica prática* das relações entre “comunidades locais” e “estado” a partir de uma análise das práticas sociais do culto e peregrinação em redor da deusa *Mazu*. Também ao longo dos capítulos 7 e 8 ele tenta fazer emergir de forma inovadora a *lógica prática* das relações entre “comunidades locais”, “família”, “sujeito cultural”, a partir de uma análise tanto dessas mesmas práticas sociais religiosas como de representações de práticas sociais contidas em narrativas míticas sobre divindades. Finalmente, no epílogo do livro, ele faz um breve balanço geral da querela da “chinesidade” na antropologia da China, retomando uma velha discussão Redfieldiana no domínio dos estudos sinológicos de religião sobre a unidade e a diversidade da religião chinesa – faz ou não sentido falar de uma “religião chinesa”? O objec-

tivo fundamental das análises totalisantes de Sangren é o de desenvolver *modelos de ligações* entre áreas de produção social diferentes – colectividades nacionais, regionais e locais, famílias, sujeito cultural – que sejam capazes de evidenciar a lógica prática unitária da totalidade social por ele pressuposta, eu diria idealisticamente, logo de início: a sociedade e cultura chinesas. Apenas discutirei aqui muito brevemente o capítulo 8 do livro – uma versão reduzida de um trabalho mais aprofundado que ele tem vindo a desenvolver sobre narrativas míticas chinesas (ver Steven Sangren, *Myth, Gender and Subjectivity*, 1997, manuscrito) – no qual ele faz uma interessante e inovadora análise da dinâmica patrilinear e virilocal do sistema familiar chinês, vista a partir das tensões e conflitos sociais representados nas hagiografias míticas de divindades conhecidas como *Nezha* e *Miaoshan*, para reflectir sobre as complexas relações entre cultura, desejo, indivíduo e género, focando em particular a forma como aquilo que ele designa por “modo patrilinear de produção de desejo” (tido como característico do familismo da sociedade e cultura chinesas) participa na produção social de “sujeitos culturais” com diferentes subjectividades de género.

O ponto de partida de Sangren é o de que o significado das conhecidas narrativas míticas em análise – e dos mitos em geral – pode ser mais facilmente compreendido por referência àquilo que estas narrativas tendem a focar de forma mais manifesta: a saber, as tensões e conflitos que emergem no curso do processo de se crescer como um homem ou como uma mulher numa família, o quadro institucional no qual as pessoas (e o seu género) são socialmente produzidas. A análise destas tensões e conflitos requer no entanto uma reorientação do nosso enfoque na “família” – como anteriormente nas comunidades locais, regionais e nacionais – como um processo de produção social cujos produtos mais significativos incluem tanto as próprias famílias como os papéis familiares distintivos (pai, mãe, filho e filha) e suas diferentes subjectividades de género. Isto requer obviamente, diz-nos Sangren (p. 192), uma expansão da “teoria da prática” ao domínio do desejo. Sangren (p. 192) reivindica mesmo ter sido capaz de ultrapassar o que ele considera ser o papel demasiado determinista que a noção de “interesses” de Bourdieu desempenha na definição do *habitus*, argumentando que um maior grau de liberdade poderá ser

introduzido com um enfoque nos modos culturalmente específicos de produção social do desejo. Julgo que qualquer pessoa familiarizada com o trabalho de Bourdieu ficará algo surpreendida com esta pretensão de Sangren, uma vez que todo o projecto de Bourdieu é visto por ele próprio como uma expansão crítica do modelo freudiano de repressão da libido (ver e.g. Bourdieu, *Raisons Pratiques*, 1994, cap. 4). É no entanto de aplaudir, na minha opinião, este enfoque inovador de Sangren na questão do desejo (e nas suas intrincadas relações com a família e com o género), enfoque esse que julgo dar um passo em frente precisamente na direcção da antropologia social de que Bourdieu, entre outros, foi pioneiro. A questão é que, contrariamente a Bourdieu que, consciente de que os dados são mesmo lançados desde muito cedo, sempre insistiu na importância do tipo de abordagens radicalmente empiricistas de Jean Piaget ou de Lev Vigotsky no estudo do processo ontogenético de desenvolvimento dos indivíduos biológicos, o enfoque de Sangren permanece, como o de Lévi-Strauss, largamente filosófico-antropológico. Isso leva-o a divagações extremamente interessantes é certo, mas que, dadas as suas pretensões de serem representativas da “chinesidade” do “mundo chinês”, se tornam por vezes francamente problemáticas. Passo a dar um curto exemplo.

A certo ponto nas suas análises destas narrativas míticas, Sangren (p. 190) sugere que estas podem ser vistas como uma defesa da universalidade do complexo de Édipo, mas que o seu objectivo fundamental é o de chamar a atenção para a especificidade cultural dos processos de reprodução social em jogo ao nível do desejo. É que apesar de confirmarem *grosso modo* o que é vulgarmente designado por “situação edipiana”, Sangren (p. 198) considera que as suas análises culturais também estão a sugerir que é preciso introduzir importantes modificações “chinesas” na leitura freudiana de Édipo. Uma dessas modificações tem a ver com o facto, diz-nos Sangren (pp. 208-209), que a tensão edipiana com o pai não resulta, nas narrativas míticas por ele analisadas, da competição libidinal pela mãe (como Freud o pretende) mas do obstáculo representado pela presença de pais reais como progenitores e figuras de autoridade para o desejo de ego se poder imaginar a si próprio como autónomo e onnipotente. Para além de me parecer uma conclusão

extremamente pretenciosa, baseada que é em dados tão limitados, esta é acima de tudo uma conclusão idealista que, para ultrapassar o seu idealismo, precisaria de ser confrontada com análises empíricas mais sólidas sobre a natureza da relação social entre pais, mães, filhos e filhas em contextos etnográficos chineses. Julgo mesmo que a conclusão de Sangren é muito provavelmente produto e produtor da própria ideologia de estado confucionista que terá filtrado historicamente o tipo de narrativas míticas analisadas por Sangren. É que a não ser que os cantoneses do Sudeste rural da China não estejam incluídos na “chinesidade alibidinal” de Sangren, a verdade é que se Sangren passar uma tarde de conversa em dia de chuva com camponeses cantoneses desta região irá com certeza ser bombardeado com todo um reportório de “asneiras altamente libidinais”, também curiosamente negadas com frequência ou dadas como anómalas por muitos intelectuais cidadãos chineses com quem falei. É precisamente este tipo de problemas que eu julgo que o tipo de análises totalizantes de Sangren acaba por levantar. É que, apesar de o seu projecto ser formalmente bastante distante de Lévi-Strauss, a verdade é que, metodologicamente, a sua análise mitémica permanece ainda debaixo da sombra deste antropólogo francês e da sua ênfase literária numa “gramática cultural de significados fora da história”, gramática essa cujas regras e regularidades ainda são apresentadas como o princípio da acção dos agentes sociais. Em suma, estamos em *Chinese Sociologics* perante um grande livro de antropologia, uma prova da vivacidade e capacidade da antropologia para fazer frente aos desafios tão excitantes quanto perturbantes com que o mundo contemporâneo nos confronta.

Gonçalo Duro dos Santos  
Doutorando (ISCTE)

---

TAKEYUKI TSUDA

**STRANGERS IN THE ETHNIC HOMELAND:  
JAPANESE BRAZILIAN RETURN MIGRATION  
IN TRANSNATIONAL PERSPECTIVE**

Nova Iorque, Columbia University Press, 2003

Há uns anos atrás, passeando-me em Asakusa, uma das municipalidades que constituem o

Grande Tóquio, deparei com um placar coberto de balões coloridos onde se lia “Os Bárbaros”. Logo a seguir, um outro anunciava “O Cruzeiro do Sul”. Perplexo, fui perguntar e explicaram-me em português que tinha ido parar ao meio dos preparativos finais para o Carnaval Brasileiro de Tóquio. Umas horas depois, lá fui integrar-me à multidão de japoneses que assistia fascinada a um desfile – tão exótico para eles como para mim, mas por razões de ordem distinta.

Não só a parada partia do recinto de um templo budista, como estávamos em pleno Agosto – pelo que nada disto tinha a ver com o calendário religioso cristão que marca o Carnaval do Brasil. Os participantes, porém, cantavam sambas em português fluente e vestiam-se e moviam-se como brasileiros. Em particular, as formas de vestir e de movimentar o corpo (e em especial das mulheres) eram claramente divergentes da população japonesa circundante. Foi assim que aprendi pela primeira vez da existência dos *nikkeijin* (descendentes de japoneses) brasileiros e do papel que desempenham num país onde a residência de estrangeiros nunca foi coisa simples.

Durante as primeiras quatro décadas do século XX, como resposta a um processo acelerado de empobrecimento rural e de proletarização urbana, o governo japonês organizou a imigração das camadas sociais mais oprimidas para a América Latina. No Brasil, e particularmente no estado de São Paulo, a agricultura do café estava em plena expansão e recebeu avidamente várias centenas de milhares de trabalhadores. Uma geração mais tarde, estes japoneses constituíam uma das identidades étnicas mais importantes do estado de São Paulo, tendo efectuado uma rápida promoção social.

A sua adaptação, contudo, não foi fácil. Não fazendo parte de um dos três pilares raciais que, ideologicamente, constituem a nação brasileira (índio, negro e branco), os “japoneses” sempre mantiveram uma forte convicção da sua especificidade étnica (e racial) no seio do Brasil. Aliás, a sua integração na nação brasileira foi um processo turbulento. Em especial, a reacção que estas populações tiveram à derrota do Japão na Segunda Grande Guerra foi bastante violenta, levando a manifestações de cariz quase messiânico e suicidário. O livro *Corações Sujos* recentemente publicado pelo jornalista Fernando Morais (2002), em que relata este processo a partir de um estudo dos



arquivos policiais do estado de São Paulo, é particularmente informativo sobre um processo com contornos verdadeiramente fascinantes.

Nos finais da década de 1980, os “japoneses” constituíam uma parte importante da classe média paulista. Contudo, as crises económicas e financeiras pelas quais o Brasil passou nesse período ameaçaram violentamente a posição de relativo conforto que estas famílias tinham conseguido atingir num lapso de duas gerações. Ao mesmo tempo, no Japão, o desenvolvimento económico rápido levava a uma falta crónica de mão-de-obra. Os salários pagos para trabalhar numa linha de montagem – o ponto mais baixo da escala socio-económica japonesa – eram incomensuravelmente mais elevados que os auferidos pela classe média brasileira. Não vendo com muito bons olhos a importação de trabalhadores racialmente distintos, o governo japonês convenceu-se que o favorecimento de trabalhadores temporários (*dekasegi*) de origem étnica japonesa vindos do Brasil seria uma solução fácil para o problema.

O que ninguém esperava, porém, é que, uma vez chegados ao Japão, estes descendentes de japoneses fossem tão brasileiros! Não falavam japonês ou, quando falavam, eram as formas dialectais rústicas que os seus pais tinham levado consigo e que, nas colónias rurais paulistas, tinham sobrevivido muito para além da sua vigência no Japão. Moviam-se de formas soltas e despreocupadas; falavam alto em público; tinham uma relação entre os géneros bem mais igualitária e despreocupada que no Japão; vestiam-se de forma garrida. Por um lado, os japoneses assustavam-se com eles; por outro lado, eles sentiam-se rejeitados e desprezados pelos seus irmãos étnicos maioritários.

Mais ainda: enquanto que muitos deles tinham um capital escolar superior aos dos trabalhadores japoneses que os rodeavam nas fábricas, sendo membros da classe média de um dos territórios mais desenvolvidos da América do Sul, entregavam-lhes aqui os trabalhos mais sujos, degradantes e difíceis – empregos que os autóctones não desejavam realizar. Por muito elevados que fossem os salários,<sup>1</sup> a adaptação era, no mínimo, humilhante.

Rapidamente, ocorreu entre eles uma consolidação dos sentimentos de identificação brasileira e uma rejeição da sua inicial propensão para se identificarem como “japoneses”. No Brasil, ser “japonês” era algo que eles não só não podiam evitar como, normalmente, até cultivavam. No Japão, descobriam quão brasileiros eram. A ênfase pública na sua identidade distinta (por exemplo, pelo uso de *t-shirts* e calças decoradas com a bandeira brasileira) tanto quanto as celebrações do Carnaval, como aquela a que eu assisti, são a forma que estes migrantes adoptam de demonstrar que, se ali não são bem-vindos, isso não é porque não tenham valor.

Takeyuki Tsuda, um antropólogo nipo-americano, acaba de publicar uma interessantíssima monografia etnográfica sobre estes migrantes. O livro merece a nossa atenção a vários títulos. Em primeiro lugar, trata-se de uma obra cuja investigação envolveu um trabalho quase ciclópico – o autor deslocou-se ao Brasil para conhecer a comunidade “japonesa” e aprender português e, posteriormente, foi para o Japão, onde passou vários meses a trabalhar como empregado de uma linha de montagem onde a maioria dos operários eram *nikkeijin*. Não só a aprendizagem envolvida foi considerável, como o esforço em termos do confronto com a sua identidade pessoal foi bastante violento.

O trabalho de campo com observação participante envolve sempre algum desafio identitário ao investigador. Neste caso, porém, a sociedade em causa é fortemente marcada por práticas discriminatórias e o próprio investigador está confrontado com alguma ambiguidade identitária pessoal (por ser nipo-americano). Recomendando, pois, a leitura da introdução reflexiva em que o autor descreve o processo de investigação e as dificuldades identitárias a que esteve sujeito. Se bem que, nos dias que passam, muitos de nós já estejam cansados de monografias etnográficas nas quais o autor é o principal agente, no caso presente estamos perante um exercício de considerável qualidade analítica. Já só a dificuldade do percurso justificaria a sua descrição, não fosse o facto de a análise dar importância central aos processos sociopsicológicos da constituição identitária. Como tal, conforme vamos avançando na leitura do livro, percebemos que a nossa apreciação do argumento passa necessariamente por um julgamento sobre a natureza do processo

<sup>1</sup> Superiores em média ao salário de um professor catedrático em Portugal hoje!

de integração do investigador, como discutirei adiante.

Neste âmbito, é de notar a utilização que o autor faz do conceito de *identity prostitution* para descrever esse processo pelo qual o investigador, no curso da observação participante, é obrigado a manipular a sua própria identidade: “Num esforço para demonstrar a minha adesão étnica aos japoneses brasileiros, quando estava com eles distanciava-me dos japoneses, concordando com os comentários críticos e negativos que faziam sobre os japoneses (apesar de eu não acreditar no que dizia). Mais tarde, fazia o mesmo na companhia de japoneses, adoptando uma perspectiva crítica e distanciada para com os *nikkeijin* brasileiros. Por vezes, sentia um desconforto considerável por causa desta manipulação da minha etnicidade ambígua através da manifestação de diferentes identidades em situações diferentes e da constante comutação de alianças étnicas, dependendo do que era mais conveniente para a minha investigação num dado momento.” (p. 31)

Ora, para o investigador, esse processo tem implicações emocionais e até identitárias de longo prazo. A forma como Tsuda formula a relação entre *self* e identidade étnica é particularmente interessante: “Por causa da presença simultânea de ambas as identidades na minha consciência, eu não conseguia mantê-las separadas, o que ameaçava o meu sentimento interior de consistência étnica e fragmentava a minha experiência do *self*. Etnicamente, sentia-me descentrado e à deriva devido à minha incapacidade para me inscrever exclusivamente num dos grupos étnicos, resolvendo a minha crise identitária.” (p. 31) A natureza fortemente exclusivista da sociedade maioritária japonesa tornou esta experiência particularmente dolorosa no caso deste autor (ele próprio filho de emigrantes, mas cujo prestígio social não terá sido reduzido pela migração como no caso dos “brasileiros”, como insiste variadas vezes ...)

O exemplo é particularmente valioso, não só pela excelente análise que Tsuda faz das implicações psíquicas e identitárias da mutação étnica, como pelas implicações metodológicas gerais que esta discussão tem para toda a antropologia. Será que quem foi obrigado a realizar essa migração fundamental que é a observação participante pode deixar de transportar consigo essa marca? Será que essa marca será da mesma natureza em todos os casos? Ao fim de quase um

século de experimentação com esta metodologia, é realmente espantoso quão pouco sabemos sobre a questão! Quantos estudantes percebem que a observação participante, para além de ser uma metodologia sociocientífica, implica um reposicionamento ontológico do próprio investigador que, em toda a probabilidade, nunca mais poderá voltar atrás?

Para muitos, o impacto da antropologia estava na “quantidade” e não na “qualidade” da diferença. Por isso, houve alguns espíritos apressados que perderam as esperanças na antropologia a partir do momento em que deixaram de existir populações relativamente virgens ao impacto da modernidade (os chamados “primitivos”). Casos como o de Tsuda, porém, mostram a superficialidade e falta de sofisticação dessas visões. Foi até por virtude de estar a fazer trabalho de terreno *at home* (curiosamente “perto de casa”, já que ele é japonês étnico e migrante) que o investigador se deparou com o conflito radical da identidade e com a violência psíquica do conflito identitário. Os fatigantes dias, os duros meses que Tsuda passou nessa linha de montagem da Toyama Electric, partilhando o seu quarto com “brasileiros” na residência dos *dekasegi*, terão sido pelo menos tão descentralizantes quanto o proverbial ano que os mestres dos meados do século XX passavam numa tenda perto do *kraal* de um qualquer chefe africano.

Em segundo lugar, o livro endereça um tema muito actual: a relação entre identidade étnica e movimentação migratória e, em especial, as implicações sociais, culturais e psíquicas dos fenómenos de transnacionalidade que caracterizam a nossa época. Por estranho que pareça, a monografia em apreço revela-se particularmente interessante para o caso português, não pela *semelhança* dos fenómenos de adaptação à migração que estão a ocorrer entre os imigrantes brasileiros e africanos em Portugal, mas pela *diferença*. Para muitos dos brasileiros que aqui chegam, Portugal também era uma “pátria étnica”, como para os japoneses que voltam ao Japão – só que num sentido muito diverso, até pela própria natureza do processo brasileiro de constituição nacional tal como este ocorreu na primeira metade do século XX, caracterizado por um distanciamento simbólico relativo ao passado português.

Já para muitos dos imigrantes oriundos dos países africanos de colonização portuguesa – e

que, tal como os “brasileiros” do Japão, não se originam nas camadas mais pobres das populações desses países, mas sim em camadas urbanas e, frequentemente, até com algum prestígio social – o confronto com a discriminação étnica a que aqui são sujeitos e o desprestígio do lugar de classe que aqui ocupam têm características por vezes muito semelhantes às que Tsuda identifica.

Integrando-se plenamente na corrente de “estudos transnacionais” que presentemente faz voga nos Estados Unidos, o autor está particularmente endividado às formulações de Arjun Appadurai (e.g. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, 1996) e Aihwa Ong (e.g. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, 1999). Apesar do seu conhecimento da literatura sociocientífica brasileira referente à migração japonesa (e.g. Jeffrey Lesser, *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil*, 1999, e Adriana Capuano de Oliveira, “Repensando a Identidade Dentro da Emigração Dekassegui”,<sup>2</sup> 1999), é de assinalar que o impacto mais genérico das correntes teóricas dominantes da antropologia brasileira não é patente, o que é de lamentar a vários títulos.

De um ponto de vista teórico, a força do livro está na forma como o autor procura compreender os fenómenos étnicos e sociais ligados à migração, ao trabalho e à inserção de classe enquanto processos com implicações identitárias e psíquicas. Este esforço é muito louvável, porque permite ultrapassar lógicas essencializantes que dificultariam sobremaneira a compreensão da forte ambiguidade em que o ajustamento identitário ocorre. Estamos, de facto, perante uma situação particularmente complexa, em que pessoas que vêm com uma forte identificação étnica japonesa, se defrontam com uma descida violenta no seu lugar de classe, no seu prestígio individual e na sua condição de “pureza” (já que o discurso sobre pureza étnica acaba por ser central para o argumento).<sup>3</sup> No Japão, os “japoneses” do Brasil descobrem enfaticamente que, afinal, são “brasileiros”!

Assim, o conceito eixo de toda a obra acaba por ser a “contra-identidade étnica” que seria “formada quando grupos minoritários recusam

identificar-se com uma cultura dominante avaliada negativamente e, desta forma, enfatizam ou mantêm um sentido de diferença étnica por oposição à sociedade maioritária.” (p. 192) Para o autor seria a adopção de uma “contra-identidade” pelos “japoneses brasileiros” que constituiria o principal empecilho para a tão desejável “assimilação cultural” destes imigrantes (ver o Epílogo em que esta formulação é finalmente explicitada com clareza, pp. 377-396). Já os factos de (a) eles serem *dekasegi* (isto é, trabalhadores temporários não-sindicalizados sem direitos de residência permanente no país, sem contratos com as empresas onde trabalham, circulando permanentemente entre empresas, habitando residências etnicamente diferenciadas e, em cada lugar de trabalho, usando fardas distintivas) e (b) serem sujeitos a um estigma e a pesados preconceitos (que levam a que os japoneses evitem sistematicamente entrar em contacto com eles durante as horas de trabalho, que não os convidem a participar nas sessões de socialização de empresa tão centrais ao mundo do trabalho japonês, que fujam a falar com eles, que mudem de passeio quando os vêem à distância, que evitem os lugares de banho público por eles frequentados, etc., etc.) – estes factos seriam unicamente o contexto natural em que não ocorre a “assimilação” destes trabalhadores... Nesse processo, o autor escolhe atribuir a agência (no sentido de *agency*) sempre aos imigrantes.

A realidade é que, contrariamente ao autor, o leitor português se identifica mais facilmente com as dificuldades de adaptação e com a forma despreocupada e igualitária de ver o mundo dos brasileiros do que com a visão hegemónica japonesa que o autor toma como ponto de referência. O leitor surpreende-se com a força da essencialização racista da diferenciação étnica inscrita em categorias de “pureza” que, no Japão, são vigiadas através de complexos sistemas de controle genealógico (o que permite, por exemplo, que os coreanos aí residentes há muitas gerações continuem a constituir uma espécie de casta, apesar de tanto cultural como racialmente serem completamente indistinguíveis, e.g. p. 395). Assim, as conclusões que vamos retirando dos dados apresentados no livro acabam por ser diferentes das do autor. Até nisso a obra demonstra a sua elevada qualidade.

Conforme vamos lendo, vamo-nos perguntando porque é que o autor gasta tão longas

<sup>2</sup> Rossan Rocha Reis e Teresa Sales (orgs.), 1999, *Cenas do Brasil Migrante*, São Paulo, Boitempo.

<sup>3</sup> Trata-se, aliás, de um aspecto que merecia muito mais elaboração à luz de outros exemplos etnográficos asiáticos.

passagens (e.g. pp. 196-211) a demonstrar que não há “discriminação” contra os *nikkeijin*, quando nos dá constantemente exemplos de “preconceito”, de “estigma”, de desvalorização identitária, de separação na sociabilidade, de “medo” do estrangeiro (e note-se que, enfaticamente, não estamos perante uma população de migrantes que tenha adoptado hábitos arruaceiros ou a fama deles). Aliás, a palavra “discriminação” é sempre usada entre aspas e frequentemente escrita em português no original: “há uma tendência entre os *nikkeijin* para fazer julgamentos apressados caracterizando quaisquer desigualdades que observem no local de trabalho como *discriminação* [Port.] sem terem plenamente em conta com o facto de que essas diferenças de tratamento são motivadas por outros factores para além do puro preconceito étnico.” (p. 207)

Face aos dados que ele próprio apresenta, estou certo que o autor terá dificuldade em convencer os leitores não japoneses desta sua conclusão. Aliás, conforme o livro vai avançando, há uma outra categoria que se vai tornando mais e mais importante na fina análise da psicodinâmica da etnicidade que o autor realiza (e insisto, trata-se de uma das mais sofisticadas análises que conheço): a categoria de *passing*. Este termo goffmaniano tem a sua exemplificação histórica prototípica na África do Sul do *apartheid*. Aí, um indivíduo mestiço que, na lotaria genética, tivesse herdado feições mais “brancas”, podia clandestinamente fazer-se passar por branco e, como tal, ser promovido na escala social. Culturalmente, agora, no Japão, um japonês brasileiro que, entre outras coisas, consiga falar japonês sem a mínima inflecção alienígena, que se vista de forma japonesa, que saiba mexer o seu corpo na forma

correcta (e insisto que não se trata de algo que possa ser aprendido rapidamente – quantos de nós conseguem passar horas sentados sobre os joelhos num *tatami?*), etc., pode “passar” por japonês e não terá que se confrontar com as barreiras que impedem a integração social dos outros *nikkeijin*. No Epílogo, aliás, o autor adopta um tom optimista, dizendo que, devido ao efeito integrador da escola, no futuro, poderá haver até muitos que se integrem, desde que tenham residido no Japão antes da adolescência. Por essa razão, ele conclui que os *nikkeijin* não virão futuramente a constituir uma casta separada.

Finalmente, penso que o desconforto que senti com o avanço da leitura se prende com a utilização que é feita dos próprios conceitos psicodinâmicos que me interessaram inicialmente na obra: “contra-identidade”, “identidade difusa”, “resolução identitária”, “desajuste cultural”, “passar”, etc. A diferença entre nós não está, afinal, na caracterização das atitudes dos *nikkeijin* mas sim na diferente naturalização que atribuímos à cultura maioritária japonesa. Se a presumirmos como inamovível e como um ponto referencial culturalmente legitimante, então, na verdade, é lógico sublinhar o valor adaptativo da assimilação cultural, tal como faz o autor. Em suma, a leitura desta excelente obra deixou-me preocupado com a ideia de que talvez tenhamos dado uma volta de 360 graus, aproximando-nos hoje outra vez do tipo de armadilhas que nos lançou no passado o conceito de “aculturação” (conceito que, aliás, o autor cuidadosamente evita, não se encontrando sequer listado no índice temático).

João de Pina Cabral

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa