

uma das escolas estudadas, não ressaltam grandes dicotomias culturais. É certo que se trata de pessoas com histórias próprias mas que partilham um mesmo território de pertença, cujas famílias integram classes sociais não muito diversificadas.

Em suma, este trabalho é inovador ao introduzir a problemática da diversidade cultural em terreno escolar. Irá decerto poder proporcionar novas pesquisas noutros meios, porventura mais marcados do que o utilizado pelo autor pela *multiculturalidade*. Trata-se de uma aplicação da antropologia num terreno sociológico; daí ser um estudo de fronteira, deliberadamente etnográfico no modo de observar, mas que envolve, em alguns aspectos, outras ciências, que não apenas a antropologia. Não querendo ser um trabalho psicológico, o autor propõe uma «terapia» aos docentes no sentido da sua formação multicultural: uma *auto-análise biográfica*, ou seja, uma reflexão sobre a própria autobiografia; uma *etno-análise biográfica*, onde o sujeito reflecte nas suas semelhanças conjunturais e processuais com outros, e uma *antropo-análise*, que visa um alargamento mais ecuménico da visão de ser e estar como ser cultural e profissional. Esta é a proposta de formação que, no entender do autor, colmataria uma lacuna de formação dos professores com vista à criação de uma maior disponibilidade para lidar com a mudança e com a diferença cultural dentro da sala de aula.

PIEADADE LALANDA

*Miguel Vale de Almeida, Um Mar da Cor da Terra: Raça, Cultura e Política da Identidade*, Oeiras, Celta Editora, 2000, 255 + xii páginas.

*Um Mar da Cor da Terra* é um livro sobre a mobilização das ideias de «raça» e «cultura» em processos de construção de identidades colectivas. Cinco dos seis capítulos do livro tratam de processos desta natureza em três contextos nacionais. No primeiro capítulo Miguel Vale de Almeida descobre a etnicidade portuguesa — ou antes, *potogee* — na ilha caribenha de Trinidad e persegue-lhe a história. No segundo o autor introduz-se nos meandros do movimento afro-cultural emergente na cidade baiana de Ilhéus. Nos três capítulos seguintes a acção desenrola-se centralmente em Portugal. No terceiro é analisado o lugar do lusotropicalismo em discursos sobre identidade nacional, bem como os antecedentes e as ramificações daquela teoria. No quarto passam-se em revista diferentes avaliações da miscigenação presentes em reflexões sobre a identidade portuguesa produzidas ao longo do século xx. O quinto capítulo desenvolve um argumento acerca da função catártica que teve na sociedade portuguesa pós-colonial a vaga nacional de apoio à causa timorense formada em 1999, na sequência do referendo de Agosto e da repressão indonésia que se lhe seguiu. O último capítulo do livro contém uma resenha e uma avaliação do «pós-colonialismo» enquanto área

de estudos e propõe uma agenda para futuras pesquisas sobre Portugal e as suas antigas colónias.

Do ponto de vista narrativo, *Um Mar da Cor da Terra* é, nas palavras do autor, um produto híbrido, «livro de antropologia mas também livro de viagens, de reportagem (no sentido mais nobre da palavra), de documentário» (p. xi). Dois capítulos, em particular, afastam-se do ensaio académico convencional: o quinto, onde encontramos uma combinação fluida de factualidade, contextualização histórica e social e reflexão política, e o segundo, que se estende por mais de metade das páginas do livro e é definido pelo autor como um «alinhamento para a montagem de um ‘documentário’» (p. 27). O livro contém ainda um conjunto de ilustrações do autor, mais descritivas umas de acontecimentos e argumentos apresentados no texto, mais evocativas outras de experiências e sentimentos que estão para lá dele.

Nos parágrafos seguintes procurarei apresentar e problematizar algumas das principais linhas de argumentação que atravessam este livro. Começarei por abordar em separado os dois capítulos iniciais, que se individualizam um pouco dos restantes pela força do seu enraizamento em etnografias específicas. Deter-me-ei demasiado no segundo capítulo, um exagero que justifico em parte pela sua extensão e em parte por aquilo que ele me deu que pensar. Para finalizar, comentarei brevemente e em conjunto os últimos quatro capítulos, que podem ser lidos como variações

em torno de um mesmo núcleo de inquietações.

O primeiro capítulo baseia-se numa «prospecção de terreno» realizada em 1994 na Trinidad, que o autor viria depois a reconduzir para o Brasil. A pretexto da descoberta da etnicidade *potogee*, e beneficiando de um rico diálogo com Jo-Anne Ferreira, uma estudante universitária trinidadiana em busca das suas raízes familiares portuguesas, este texto trata centralmente de trajectos de identificação pessoal e de políticas identitárias numa sociedade onde a origem étnica e racial «[...] é o grande modelo de referência para pensar e mapear as identidades sociais e é no seu seio e através da disputa semântica em torno dos seus referentes que se dá a luta por emancipações várias e mudanças de significados» (p. 9). O texto combina com destreza a etnografia, a história e o debate teórico. No âmbito do livro, cabe-lhe enunciar um conjunto de tópicos que serão posteriormente revisitados e desenvolvidos. O autor ensaia aqui uma técnica de estruturação narrativa que intensificará no capítulo seguinte: o encadeamento de parágrafos de debate teórico e análise social com passagens do seu próprio diário de campo e com trechos do discurso dos sujeitos em estudo, cada género merecendo o seu tratamento tipográfico.

O segundo capítulo intitula-se «Ilhéus: etnografia do movimento afro-cultural numa cidade baiana». É um texto extenso, no qual o autor optou por dar a palavra aos informantes com prodigalidade e por des-

dobrar a sua própria voz em vários registos: o da análise, o da reflexão teórica e o do diário de campo, que, por sua vez, oscila entre um registo mais descritivo e um registo mais reflexivo. O alinhamento narrativo respeita sensivelmente a cronologia da pesquisa que Miguel Vale de Almeida realizou em Ilhéus durante seis meses. Esta opção tem a qualidade de transmitir ao leitor com grande transparência o processo de trabalho de campo — a sua temporalidade, o peso que a qualidade das interações tem naquilo que se chega a saber, a forma como os conhecimentos pessoais vão progredindo em rede, a errância do antropólogo entre o espanto e a confirmação de expectativas e entre vivências e leituras.

Focada no movimento afro-cultural de Ilhéus, a etnografia acompanha sobretudo os *blocos afro* que planeiam participar na edição de 1998 do Carnaval daquela cidade. Os blocos afro, diz-nos o autor, chegaram há alguns anos a Ilhéus, vindos de Salvador, onde nasceram pondo fim ao monopólio dos blocos de brancos e com o objectivo expresso de *africanizar* o Carnaval (cf. p. 60). Tendo como chamariz e móbil imediato fazer o Carnaval, os blocos afro e as organizações afro-culturais que os intersectam desenvolvem também um trabalho de consciencialização da população negra de Ilhéus para o valor da sua cultura e para a marginalização a que essa população está remetida.

Vários activistas do movimento afro-cultural encontram-se ligados — pessoalmente ou por relações fa-

miliares e de amizade — a outros espaços sociais, em particular os terreiros de candomblé e círculos de treino de artes do corpo, como a dança afro e a capoeira. Miguel Vale de Almeida demora-se na descrição destes espaços, das práticas que os constituem e dos discursos sobre a cultura afro-brasileira que elas suscitam a alguns dos seus informantes. As suas notas de campo transpiram com frequência algo como a *sensuous scholarship* que o antropólogo Paul Stoller defende como meio retórico de descrever práticas essencialmente corporais que, em culturas pouco afectadas pelo textualismo, constituem os mecanismos principais de produção de identidades e memórias sociais<sup>1</sup>. A dança, a capoeira e o candomblé são observados como elementos fundamentais da cultura expressiva da população negra do Brasil, uma cultura cuja corporalidade é sublinhada. Subscrevendo uma análise do sociólogo brasileiro Júlio Tavares, o autor afirma que «[...] a resistência sociocultural negra no Brasil estruturou-se de forma não verbal, constituindo-se assim um saber corporal que tem o corpo como principal suporte da memória» (p. 57). Noutro capítulo do livro, fazendo referência a uma proposta de Paul Gilroy, Miguel Vale de Almeida explica que encarou a capoeira, a dança afro e o candomblé como elementos de uma «contracultura expressiva» que tem implícito «[...] um discurso filosófico que re-

<sup>1</sup> Cf. Paul Stoller, *Sensuous Scholarship*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1997.

culosa a separação moderna e ocidental entre ética e estética, cultura e política» (p. 234).

Se a ênfase na corporalidade da cultura expressiva e religiosa afro-brasileira encontra ampla sustentação na etnografia apresentada, já as expressões «resistência sociocultural» e «contracultura expressiva» utilizadas nestas passagens mereceriam talvez um debate conceptual mais demorado. A partir dos elementos etnográficos fornecidos pelo autor, interrogome se será mais adequado falar-se de uma «cultura de resistência» ou da «resistência da cultura» a propósito das práticas expressivas e religiosas afro-brasileiras<sup>2</sup>. «Resistência sociocultural» e, sobretudo, «contracultura» são expressões que só podem significar a ideia de oposição intencional a uma ordem cultural dominante ou hegemónica. Existirá essa intencionalidade na percepção que tem das suas práticas culturais a maioria dos praticantes da capoeira, da dança afro e, em particular, do candomblé? Na etnografia apresentada por Miguel Vale de Almeida não parece que os discursos dos informantes — quase todas pessoas bastante chegadas ao activismo afro-cultural — permitam dar uma resposta afirmativa a esta questão. Resulta claro que o propósito dos activistas é aproveitar a resistência de certos elementos da cultura expressiva para os politizar, transformando-os

em «cultura de resistência» — resistência à ideologia do branqueamento ou à ideologia da mestiçagem, que, como argumenta a dado passo o autor, não diferem assim tanto uma da outra. É clara também a simpatia com que Miguel Vale de Almeida encara esta politização do particularismo cultural. Mas não é suficientemente claro que resistir a uma ordem cultural hegemónica ou contrariá-la sejam intenções presentes nas vivências da generalidade dos sujeitos envolvidos nas práticas culturais de raiz africana referidas.

O itinerário de trabalho de campo e a narrativa etnográfica terminam num anticlímax. O desfile de Carnaval do bloco afro do Dilazenze, aquele que o autor acompanhou mais de perto, decorre numa avenida triste e vazia. Um fracasso. Miguel Vale de Almeida interroga-se: «No fundo foram meses para apenas garantir o que já estava garantido — o dinheiro — e depois sair por ruas vazias para se apresentar ao casal presidencial? O verdadeiro fenómeno havia sido, afinal, a construção do Carnaval e não este em si?» (p. 144). A ocorrência foi certamente desconcertante para o autor. A tirar pelos depoimentos que este apresenta em seguida, talvez não o tenha sido tanto para os implicados. A mim, como leitor, ela aumenta a vontade de saber mais sobre movimentos e modelos culturais alternativos à afro-culturalidade afirmativa que encontrem adesão entre o segmento da população negra de Ilhéus menos sensível à agenda afro-cultural.

Ao longo do texto vamos aprendendo que há «negros mina», negros que

---

<sup>2</sup> Cf. Marshall Sahlins, «What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century», in *Annual Review of Anthropology*, 28, 1999, pp. I-XXIII.

prefeririam não o ser (pp. 48-50); que só dois terreiros de candomblé estão associados ao movimento afro, quando «tem tanto terreiro aqui» (p. 138); que um bloco chamado Força Negra se dissolveu na sequência da conversão colectiva dos seus membros à Igreja Baptista e que alguns dos ex-bloquistas formaram uma banda de música evangélica (pp. 82-83); que «[t]em umas meninas [...] aqui da rua, e elas dizem, a gente participando num evento promovido pelo Galera (um bloco de trio [branco]), poxa, aquilo pra mim vai ser, eu no meio daquele pessoal, poxa, vai ser legal; participando num evento do Dila ou do Rasta [blocos afro] só vai ter pobretão, gente baixa e tal» (p. 148). Tudo isto nos fala de alternativas à objectificação positiva da identidade afro-cultural: a sua denegação envergonhada ou a sua superação através de imaginações identitárias que são, por assim dizer, cegas à raça (suspeito, em particular, de que a adesão a igrejas evangélicas passe muito por aqui). Embora o autor circunscreva explicitamente o seu objecto de estudo ao movimento afro-cultural, as referências pontuais que faz àquelas alternativas levam a crer que a caracterização do movimento — e sobretudo o interessante debate acerca do terreno minado em que ele se movimenta — ganharia com uma inserção etnográfica mais detalhada do mesmo no conjunto dos programas identitários, difusos ou institucionalizados que apelam à população negra em concorrência com ele.

Finalizando a leitura do segundo capítulo, é necessário salientar que a simpatia do autor pelo movimento

afro-cultural não deixa de ser temperada com um grande cepticismo quanto à possibilidade de o culturalismo afro poder constituir-se efectivamente em via de emancipação social. Miguel Vale de Almeida argumenta que a adopção de uma estratégia culturalista pelo activismo afro — manifesta desde logo no facto de este se assumir enquanto movimento *afro-cultural*, em vez de *negro*, como acontece nos Estados Unidos da América — se deve em larga medida às características da ordem sócio-cultural brasileira e que, por outro lado, essas mesmas características amortecem a radicalização do afro-culturalismo.

Os traços mais salientes da ordem sócio-cultural em questão são sintetizados de forma concisa pelo autor: «O que triunfou no Brasil foi um composto de teorias racistas, com elogios da mestiçagem, o pano de fundo de um desejo de branqueamento, uma ordem social em que as linhas de privilégio de classe seguem em grande medida divisões ‘raciais’ e uma ideologia de democracia racial correspondente a uma ideia novomundista de possibilidades de progresso, transformação e mobilidade garantidas por um carácter nacional cordial, festivo, comunicativo, simbolizado em formas corporais performativas (festa, Carnaval, dança, etc.) que instauram zonas de comunicação sexualizadas e afectivizadas» (p. 44-45). As características do «culturalismo nacional» brasileiro têm o efeito de despolitizarem a raça (cf. pp. 155-156) e explicam para o autor o pendor culturalista que o movimento negro assume no Brasil. Mas essas características con-

frontam também o movimento afro-cultural com o problema de «[...] como forjar valores contra-hegemónicos a partir dos existentes sem os reproduzir sob novas formas; e como lutar pela igualdade face a uma ideologia que diz que não há necessidade de o fazer» (p. 158). O autor parece comungar o pessimismo de Michael Hanchard, para quem «[a]s práticas culturalistas do movimento negro seriam impeditivas de actividades políticas contra-hegemónicas por causa da sua reprodução de tendências culturalistas encontradas na ideologia da democracia racial» (p. 158). E conclui: «[...] tendo o idioma da cultura ganho um forte valor universal, a estratégia mais acessível é a do culturalismo, o qual se desdobra, por um lado, em mercantilização e objectificação cultural e, por outro, na sua corporalização — onde se aproxima perigosamente do fogo da raça. Mas quem ateou o fogo não foram os meus interlocutores. Na convivência com eles aprendi que só podemos trabalhar com as ferramentas que temos» (p. 159).

A mistura entre engajamento e cepticismo que sobressai nesta passagem é uma nota recorrente ao longo do livro. Ela emerge sempre que o autor reflecte acerca da dificuldade de edificar sínteses a partir dos valores do multiculturalismo e da cidadania, do particularismo e do universalismo, do culturalismo e do humanismo. A combinação de engajamento e cepticismo é a receita da ironia, atitude cada vez mais característica da crítica social contemporânea. Como bom ironista, o autor reconhece a contin-

gência do fenómeno que está a estudar, a genealogia histórica e a ordem sócio-cultural que o condicionam, sem que por isso seja levado a concluir que o fenómeno é «errado» ou que deveria ser outra coisa — porque a história e a cultura instituem os limites da possibilidade de todos os fenómenos.

Embora os quatro últimos capítulos do livro não sejam menos estimulantes do que os dois que passei em revista, limitar-me-ei a uma recensão geral e telegráfica do respectivo conteúdo. Não posso, contudo, deixar de destacar o quinto capítulo, «O epílogo do império», ensaio notável de um antropólogo surpreendido consigo próprio e com o seu país, estranhando e procurando compreender o unanimismo nacional em torno da causa timorense.

Este capítulo e os restantes são arquitectados num diálogo crítico com dois campos discursivos: o luso-tropicalismo e o pós-colonialismo. O luso-tropicalismo é tratado como um «campo discursivo» que não se confina à teoria de Gilberto Freyre, embora tenha alcançado nela o máximo de explicitação e de sistematização. Miguel Vale de Almeida defende que «[...] houve uma feliz coincidência entre a proposta gilbertiana e algo que em Portugal já funcionava como auto-representação, se não hegemónica, pelo menos preponderante» (p. 167). Na demonstração desta tese apoia-se sobretudo em estudos de João Leal sobre várias abordagens da «identidade portuguesa», em termos de psicologia étnica desde o final do século XIX até ao presente (textos inéditos à



data, mas entretanto publicados no livro *Etnografias Portuguesas*<sup>3</sup>. Ao mesmo tempo que vai assinalando a persistência larvar do luso-tropicalismo no senso comum e na retórica política (cf. as reflexões da p. 202 sobre a «lusofonia»), o autor afirma que ele «nunca se constituiu como uma corrente teórica» propriamente dita e que perdeu autoridade em Portugal com o fim do colonialismo (p. 182). Esta certidão de óbito talvez seja um pouco exagerada. Leia--se, por exemplo, a maioria dos ensaios da autoria de cientistas sociais contemporâneos reunidos num livro sobre a actualidade da teoria de Gilberto Freyre publicado entre nós em 2000<sup>4</sup>.

Criticando o «excepcionalismo» luso-tropicalista, sobretudo «nos aspectos mais psicologistas, culturalistas e essencialistas» que o caracterizam (p. 183), o autor dispõe-se, todavia, a reconhecer no colonialismo português uma «especificidade» que o distinguirá de outras formações coloniais e que passará, entre outras coisas, pelos discursos sobre raça e pelas práticas de relacionamento inter-racial. E propõe que essa especificidade seja analisada «numa perspectiva de colonialismo comparado». A crítica do luso-tropicalismo termina então onde começa a crítica do pós-colonialismo, área de estudos cuja excessiva colagem aos

*cultural studies* e cuja limitação ao mundo anglófono constituem para Miguel Vale de Almeida os principais defeitos. Ao mesmo tempo, considera o autor, «[a] utilidade do termo «pós-colonial» reside no que possibilita de análise integrada da mútua constituição das representações sociais de colonizadores e colonizados, mas desde que (1) haja uma consideração constante do binómio colonialismo/pós-colonialismo, (2) a análise discursiva não prescindir de considerações do âmbito da economia política, (3) haja trabalho de pesquisa empírico, nomeadamente de natureza antropológica, e (4) se atente no método comparativo, nomeadamente a comparação de diferentes experiências coloniais e pós-coloniais» (p. 231).

O autor aspira à concretização daquilo a que chama um «pós-luso-tropicalismo», superação dialéctica do luso-tropicalismo e do pós-colonialismo. O «pós-luso-tropicalismo» é definido como «[...] uma visão da cultura e dos processos sociais contemporâneos que recuse quer o culturalismo reificante, quer o reducionismo materialista, e que seja capaz de aceitar a diversidade e especificidade dos processos coloniais, e nacionais e a contribuição da sua análise para a construção de uma teoria que não dependa da hegemonia anglo-saxónica nos estudos pós-coloniais.» (p. 162). Em suma, «[...] uma ultrapassagem que não esquece o que passou» (p. 162). É face a esta proposta que o título do livro ganha todo o seu sentido: *Um Mar da Cor da Terra* será um «Atlântico pardo» luso-afro-brasileiro, em referência explícita ao *Black Atlantic* anglo-afro-americano de Paul Gilroy (cf. p. 238).

<sup>3</sup> João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970): Cultura Popular e Identidade Nacional*, Lisboa, Dom Quixote, 2000.

<sup>4</sup> Adriano Moreira e José Carlos Venâncio (orgs.), *Luso-Tropicalismo: Uma Teoria Social em Questão*, Lisboa, Vega, 2000.

Neste ponto, a reflexão de Miguel Vale de Almeida é essencialmente programática. Trata-se de balizar áreas de estudo e definir agendas para investigações futuras. Nessa linha, afigura-se-me interessante que a agenda de pesquisa sugerida pelo autor venha a incluir também uma busca da diversidade das formações coloniais *dentro* do império português e da diversidade das situações nacionais pós-coloniais que sucederam àquelas formações. Apesar de se basear numa relação de poder brutalmente assimétrica, o colonialismo não deixa de se basear numa relação: a relação, ou melhor, múltiplas relações, entre colonizadores e colonizados. Sublinhar o carácter relacional das situações coloniais não é ilidir a assimetria política, a desumanidade e a violência que sempre as acompanham (como tende a ocorrer em certos discursos sobre «encontros de culturas»), mas antes reconhecer, pelo menos como preconceito razoável, que, para se implantar, o colonialismo tem de se «indigenizar» de alguma forma, que colonizadores e colonizados terão de inventar maneiras de se digerirem uns aos outros (uns com mais proveito do que outros), que essas invenções serão, muito provavelmente, condicionadas pelos quadros culturais que antecedem os encontros e que elas constituirão, por sua vez, as bases sobre as quais prosseguirão a criatividade cultural e a disputa de poderes. Por outras palavras, a comparação cultural entre colonialismos com diferentes centros ganhará em ser complementada com uma *comparação interna* no espaço de afinidades e dife-

renças historicamente instituído pela expansão de cada centro imperial.

JOÃO VASCONCELOS

*Anna Foa, The Jews of Europe after the Black Plague* (trad. de Andrea Grover), Londres, University of California Press, 2000.

João Paulo II ficará na história como o Papa que protagonizou o mais radical dos cortes em 2000 anos de política judaica da cristandade. Reconhecer o Estado de Israel, admitir-lhe a igualdade entre as nações, foi um passo. Mas a ruptura com a tradição veio com o processo de pedido de perdão aos judeus por parte da Igreja Católica, culminado na «confissão de pecados contra o povo de Israel» e no compromisso de «genuína irmandade com o povo da Aliança» proferidos pelo Papa na missa solene da Páscoa de 2000. Já dentro deste processo, em 1997, o Papa discursara no mesmo sentido numa visita à Sinagoga de Roma, na presença do Grande Rabino, multidão e jornalistas de todo o mundo. A certa altura, João Paulo II disse: «A religião judaica não nos é ‘extrínseca’, mas de certo modo é ‘intrínseca’ à nossa religião. Temos, assim, com ela relações que não temos com nenhuma outra religião. Sois os nossos irmãos predilectos e, de certo modo,