

publicar artigos em quatro idiomas, como iniciou o processo de entrada em sistemas de indexação internacionalmente reconhecidos e constituiu um *International Advisory Board* (conselho consultivo internacional) de que constam antropólogos e antropólogas de renome. Acompanhando os tempos, em breve a revista contará com um renovado *site* na Internet, moderno e funcional, disponibilizando os artigos publicados; e procederá em 2007 a uma reforma do seu grafismo, em consonância com a renovação da imagem do CEAS. O presente número especial fecha, assim, em 2006, um ciclo de 10 anos, entrando em 2007 com uma imagem renovada.

Estamos certos que a revista continuará a contar com o apoio e interesse dos seus leitores e leitoras, dos sócios e sócias do CEAS, e dos e das assinantes, que desejamos venham a ser muitos e muitas mais, em Portugal e no estrangeiro. Uma revista vive de e para os seus leitores e leitoras. Mas a *Etnográfica* será sempre tanto mais interessante e relevante quanto mais e melhores propostas de artigos receber. Contamos convosco, como contámos com todos os autores e todas as autoras que contribuíram para o presente álbum de família - uma prova viva da importância do conhecimento antropológico para a compreensão dos campos e contracampos do país e do mundo em que vivemos.

VVAA 2006

Alcida Rita Ramos

Universidade de Brasília  
arramos@unb.br



Nas mãos do velho garimpeiro, fragmentos de cassiterita anunciam uma onda de invasões nas terras yanomami. É o flagrante de uma tragédia anunciada. Era o ano de 1975 e o lugar uma pista de pouso no alto das montanhas conhecidas como Serra de Surucucus, no coração do território yanomami no Brasil. Surpreendidos por uma equipe da Fundação Nacional do Índio da qual eu fazia parte, os aventureiros declararam não saber que era proibido garimpar em terras indígenas e, humildemente, prometeram ir embora. Depois da cassiterita vem a busca do ouro.

Cinco anos depois, o preço do ouro escalou alturas inéditas nas bolsas de Londres e Nova Iorque. As comportas da ganância, até então estancadas pelo

esforço heróico dos defensores dos Yanomami, abriram-se estrondosamente com a invasão maciça de homens transformados em garimpeiros da noite para o dia e de mulheres com a dupla função de servir aos seus apetites gastronômicos e sexuais. Aos magotes, os 40 mil e tantos invasores infiltraram-se por quase toda a terra yanomami, deixando um rastro de morte e desolação. O resultado dessa corrida do ouro foi o aniquilamento de cerca de 1500 Yanomami, vítimas das balas dos garimpeiros e das constantes epidemias de malária que tiveram nos corpos dos invasores uma inesperada ocasião para se propagar como nunca antes. Correspondendo a uns 22% da população yanomami no Brasil, essas 1500 mortes equivaleriam a quase 40 milhões de brasileiros. Tal foi o impacto da febre dourada sobre aquele povo que mal percebia a capacidade destrutiva dos poderosos *nabibi*.

A década de 1990 foi de reconstrução da vida yanomami, depois que o judiciário brasileiro houve por bem expulsar os invasores face ao escândalo internacional que acusava o estado brasileiro de ser cúmplice da matança dos célebres Yanomami. Graças à pressão internacional e, principalmente, à dedicação de dezenas de cidadãos comprometidos com a sua causa, os Yanomami escaparam do destino de centenas se não de milhares de outros povos indígenas, exterminados em nome de uma civilização que ainda não disse a que veio.

Os seis incautos garimpeiros no topo da Serra de Surucucus, tão orgulhosos das suas pepitas, mal podiam adivinhar que estavam lá como arautos de uma grande morte anunciada.

Quase expulsos do curso da história, hoje os Yanomami mostram ao mundo a sua assombrosa vitalidade.

Foto: Kenneth I. Taylor

Allen Feldman

Department of Culture and Communication, New York University  
af31@nyu.edu



In Sarajevo on the February 5 1995, Bosnian Serbs fired a 120 mm shell that landed in an open-air market killing 68 Muslims and Serbs and injuring over 200 others. The market was littered with heads and limbs when *New York Times* reporter James Rainey arrived. He had an appointment the next day to interview Radovan Karadzic, then head of the Bosnian Serb Republic and currently wanted as a war criminal. Rainey told Karadzic of what he had seen at the market in the aftermath of the shelling. Karadzic responded with a single question: "Did you notice the ice in their ears?"

Only later did Rainey realize that Karadzic was implying that the massacre was a fabrication in which the corpses and body parts had supposedly come

from refrigerated morgues and were dumped by Muslims in the market place for the press to photograph.

Karadzic revealed his own disturbing sense of how historical truth is made in this accusation. For Karadzic history is a mounted tableau, a display screen upon which ideological verities are projected in the manifestation of broken bodies, collective pain and social suffering.

The recent light show of Shock and Awe bombing in Iraq and the erotic posing of tortured Iraqis at Abu Ghraib bear witness to this new virtualization of history, where political puppetry and technological artifice become the real and the true.

The orchestrators of such image games are anchored in an ahistorical synchronic space of absolute moral certitude, such as the ethnic essentialism of the Serbs or the current American norm of compulsory democracy, from which they project and propel scenarios of diachronic process. Technologies of terror render life worlds into fabricated cartographies of political allegory, into frozen surfaces of ideological confirmation and affect.

Both Karadzic, and George Bush see the technologically created corpse as a political actor and special effect. They epitomize the new politics of "first-person-shooter" media mastery. The first-person-shooter video game, favored by today's youth is not pushing violence into everyday life, but rather refracts a wider militarized bio-media that recodes human life into disposable pop-up targets. The first-person-shooter as political hegemon is external to the ludic arena of the history he stages and plays. He manipulates lives as images from afar, insulated by ideological bunkers and technocratic cocoons. The first-person-shooter hegemon codifies political mastery in violence rendered casual and convenient by user-friendly technological reach. Addicted to the politics of technological sensuality and visual puppetry, the new hegemons of mediatized terror compulsively push the buttons of human destruction with frozen senses, and with ice in their veins and hearts, thereby creating an art history.



Uma manga verde na árvore, depenicada por um pássaro mais apressado...  
 Um molho de cachos secos de frutos da palmeira de dendém ...  
 Uma corda feita da casca de uma erva a prender a palha da palmeira ao fruto da mangueira...  
 Uma *malétan* (palavra nalu para proibição) para evitar que se consumissem as mangas, antes de estarem maduras.  
 Foi há precisamente 10 anos, a 2 de Abril de 1996, que fiz esta fotografia ilustrativa, no "chão" (território) dos nalu, na Guiné-Bissau.  
 Habitualmente a *malétan* das mangueiras, cujo cultivo foi incrementado por agentes exteriores (ONG), era realizada pelo *kankuran*, entidade que escutei,

mas que fui incitada a não ver, devido à minha pertença à categoria das mulheres. Não se trata de uma figura das entidades cosmológicas consideradas, por etnógrafos coloniais e por sábios locais, originalmente nalu, embora estas também emprestem a sua força a determinadas *malétan*. Trata-se de uma manifestação dos homens adultos, comum aos diferentes grupos que residem nesta região. Sai de noite, expressa-se pelo agudo da sua berraria e, como tantos outros seres desta natureza, agredirá mulheres e crianças que ousem vê-lo. As infracções às suas *malétan* são punidas pelo pagamento de uma multa.

Contudo, o *kankuran* não entrava em Catchamba, aldeia onde residi e muito aprendi, e onde Usumane colocara a *malétan* da foto, devido à resistência de um dos "homens grandes" (idosos) com estudos corânicos que, fazendo jus à importância crescente do Islão, se opunha à presença de elementos distantes da sua fé.

Usumane, pertencendo a uma das linhagens que não escondia outro tipo de crenças, recorreu a uma *malétan* na lógica dos "antigos" (antepassados), pela qual aquele que consumisse os frutos proibidos apanharia uma doença só curável com a planta aí colocada. Num processo anímico (no sentido que Descola dá ao conceito), em que as plantas medicinais se constituem enquanto instrumento de controlo social através da eficácia simbólica. Para além do mais, Usumane escolheu, para "proibir", a palmeira (*Elaeis guineensis*), de grande importância nas práticas de sobrevivência historicamente reproduzidas, e com enorme papel no imaginário identitário nalu.

Uma manga, umas palhas secas e uma corda levam-nos às dimensões cosmológica, social e económica do contexto nalu; evocam "tradições" e mudanças; as plantas são afinal um pretexto para alcançar uma interpretação "etnográfica".

Ana Bénard da Costa

Instituto de Investigação Científica e Tropical  
anabnard@netcabo.pt

**OLHAR MEMÓRIAS.** Ao longo dos dias olhei as fotografias, e procurei "aquelas", "as bonitas", que me despertassem recordações de algo interessante para relatar. Procurei também na memória algo que apontasse para uma dessas imagens que gostava de mostrar. Nenhum desses "casamentos" aconteceu. Por isso reli excertos dos diários e relembrei milhares de histórias, de sensações e de episódios. Escolher entre tantas memórias, imagens e escritos... uma. Como?

Porque me será tão difícil escrever sobre o trabalho de campo? Entre episódios anedóticos, relatos de sofrimento e de guerra, engenhos de imaginação, acontecimentos banais, momentos de vazio e de cansaço, esperas infundáveis, o que contar?

Fundamentalmente sinto medo de deixar registada no papel uma imagem distorcida de uma experiência complexa mas simultaneamente "rotineira" e "normal": percorria a mesma estrada todos os dias, invariavelmente cruzava-me com pessoas que tinha visto no dia anterior, parava sempre em frente da mesma banca de rebuçados e de cigarros, comprava mais ou menos as mesmas coisas, chegava sempre à mesma casa e convidavam-me a sentar na esteira, oferecendo-me chá, e começávamos a conversar.

Nas conversas o "estranho" também se normalizava: explicações que envolviam sempre sonhos e antepassados, constantes menções dos filhos que morreram e de tantos que nasceram (*éramos... mas agora somos...*), relatos de fomes, de perdas, de ausências, de festas, de ideias e de negócios mirabolantes...

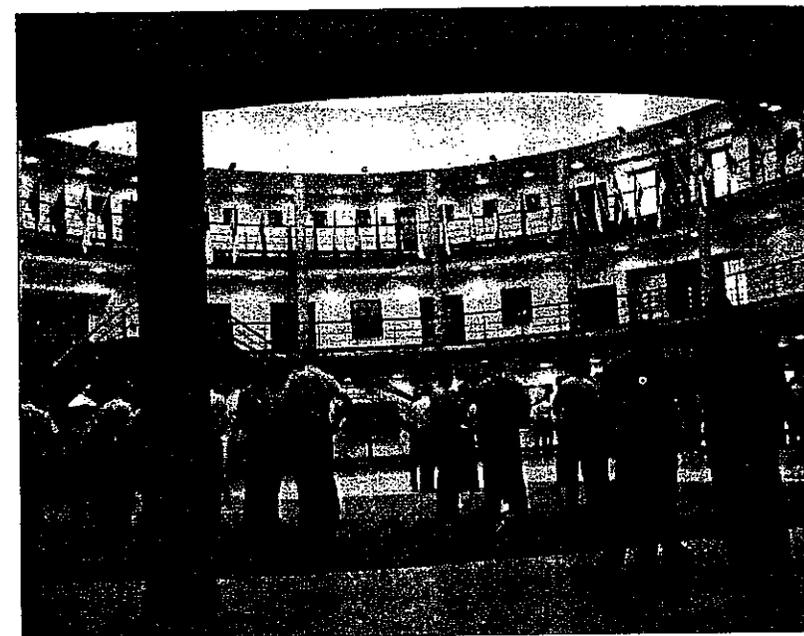
Mas estranho é ouvir à distância uma gravação onde surge a minha voz que pergunta: "Quantos filhos tem?" Resposta: "Agora tenho três, um morreu o mês passado". Nova pergunta: "Ah sim, e é a senhora que faz esses fogões?"

Como foi possível? Não faço uma observação, não há um silêncio, a conversa continua como se a morte recente de um filho nada fosse. Claro que ao longo do trabalho de campo a grande maioria das mulheres com quem falei relatou situações idênticas. Mas será que a repetição do sofrimento o anula? Ou será que a repetição deste tipo de relatos anulou em mim a sensibilidade em relação ao sofrimento dos outros?

Não me afundo agora em citações e debates "académicos" que pretendem dar respostas a estas complexas questões. Limito-me a interrogar-me sobre aquilo que ouvi na gravação, pois a memória desse momento desapareceu. Mas lembro-me da mulher dos fogões e da forma como me contou que a ideia de os construir lhe surgiu num sonho.

Anthony King

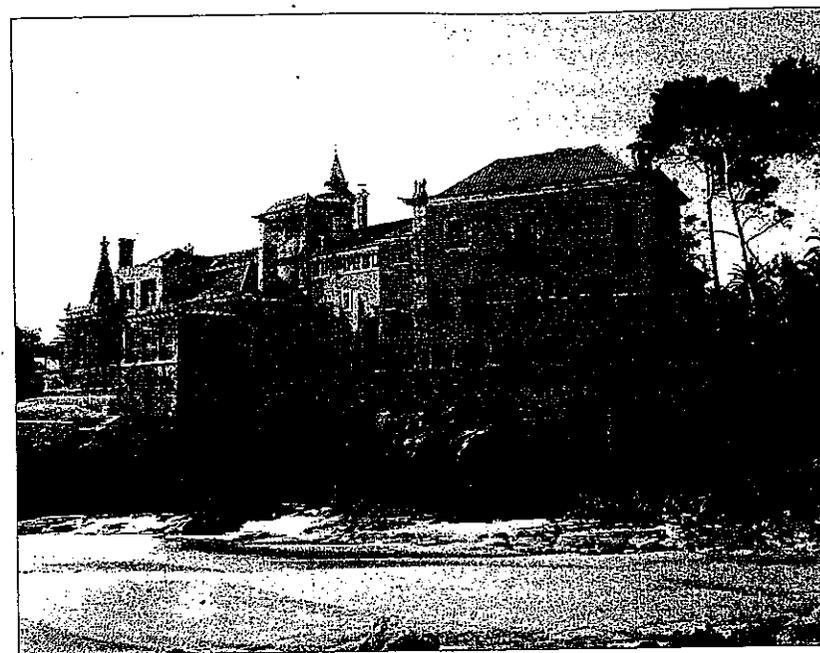
Department of Sociology, University of Exeter  
a.c.king@exeter.ac.uk



Europe's armed forces are currently undergoing a radical transformation. In contrast to the mass attritional warfare of the twentieth century, they are developing network capabilities in order to conduct operations in increasingly "dispersed" battlespaces. Smaller, more professional forces employing more potent and precise weapons and co-ordinated by means of digital technology are now appearing. In order to conduct this new kind of war, the once separate services (army, navy and air force) are becoming increasingly interdependent while organizational structures within them are changing. In place of steep, discrete hierarchical pyramids, command structures are now flatter and wider, linking into and overlapping with other organizations

both military and civilian assets. Bulbous organizational rhizomes are emerging.

In Britain, the Joint Services Command and Staff College, inaugurated in 1997, is one of the key sites for the development of network warfare. The College seeks to develop the necessary professional expertise in its officers in order that they can conduct network operations. One of the most striking aspects of the College is its novel postmodern architecture which symbolizes the move to network warfare and above all the increasing interpenetration of the services. The architecture has also facilitated cultural developments which are consonant with this new era. During the breaks, officers gather in the Forum, the circular atrium at the centre of the college. Tri-service knots, representing all the specialisms within the British and overseas armed forces, configure and re-configure themselves in complex pattern of interactions. The Forum is deliberately designed as a space where new relations can be developed across the services. Moreover, this space actively imitates the environment in which officers are now operating. Just as on the dispersed battlespace, units manoeuvre over large areas to engage with other friendly and enemy forces, so do officers in the Forum move horizontally throughout this space, connecting and dis-connecting with different social groups. The coffee-break has become an important ritual for officers at the College whereby profound institutional developments are enacted.



Não foi fácil escolher uma fotografia que servisse de suporte a um texto sobre o meu trabalho de campo. Evitei a tarefa, demorei e, quando finalmente revolvi o arquivo, foi esta a foto que mais emoções me provocou sobre a pesquisa que efectuei com famílias da elite empresarial portuguesa. Ao olhá-la reconheci a metáfora de um sentimento que me acompanhou ao longo de toda a pesquisa. A imagem desta casa – que parece um castelo muralhado e pouco acessível – evoca-me sempre a dificuldade de acesso ao grupo social que estudei, a constante evocação do poder e da riqueza, dos sítios onde eu podia estar mas a que não pertencia, a permanente sensação de estar de fora, um elemento exterior, como aquele que olha para esta foto.

Mas, se nos pusermos na perspectiva de quem está no interior desta casa, a metáfora que a imagem evoca seria a inversa. Olhar o exterior por aquelas janelas, daquelas varandas, oferece a vastidão do mundo: do oceano que envolve a casa, da cidade que se avista. Separados do exterior pelo mar, pelos muros, pelos jardins bem cuidados, olhar de dentro para fora abre-nos o universo sem, no entanto, o deixar participar do mundo a que pertence o seu interior.

Esta fotografia tem para mim um significado especial, pois remete-me para o primeiro dia em que entrei nesta casa. Foi a primeira casa das famílias com quem trabalhei que visitei, depois de vários meses de contactos quase diários nos espaços públicos das empresas. Transpor estas portas significou muito mais do que entrar naquele espaço arquitectónico notável; foi o momento que me abriu a possibilidade de estabelecer contactos com as mulheres destas famílias. A passagem do exterior para o interior desta casa marcou profundamente a minha pesquisa, alargando o estudo das empresas ao das famílias, complementando o conhecimento dos espaços de acção masculinos com os femininos, articulando o mundo dos negócios com o mundo das relações afectivas e familiares.

Se não tivesse entrado nesta casa, magnífica e imponente – desenhada, construída e em parte decorada pelo arquitecto Raul Lino – a minha pesquisa teria certamente seguido outros caminhos.

Antonio García-Allut

Universidad de A Coruña  
angaat@telefonica.net



Lira es una comunidad pesquera de 1.200 hbt (A Coruña). En este lugar he realizado mi tesis doctoral allá por los años 90. Desde entonces he hecho un seguimiento longitudinal, recopilando información, identificando los problemas de base y viendo in situ los procesos de transformación y cambio que se producían.

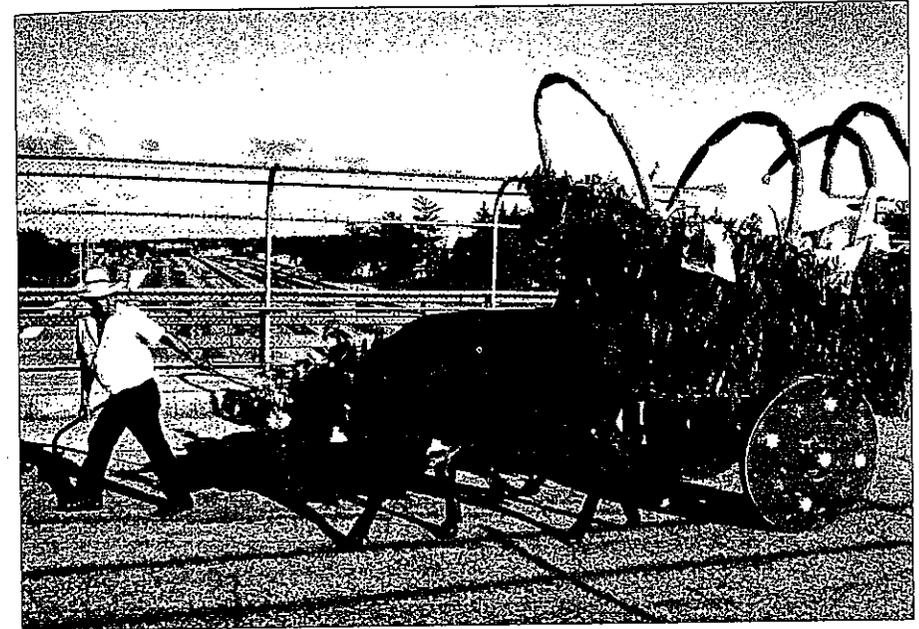
En el año 1999, uno de los principales problemas detectados era el de la comercialización. Junto a un colega biólogo diseñamos un modelo para resolver el problema. El modelo se transformó en una empresa llamada Lonxanet (lonxanet.com) desde la cual las cofradías de pescadores pueden vender directamente sus productos sin intermediarios. El éxito en la implementación de esta

empresa me animó a diseñar una serie de proyectos para ser ejecutados sobre la cofradía de pescadores de Lira. El objetivo último es provocar un cambio de mentalidad de los pescadores acorde a los principios de la sostenibilidad y pesca responsable. Estos proyectos son: Turismo Pesquero, Escuela de Pesca y la creación de un Area Marítima Protegida de interés pesquero. En este espacio expongo brevemente el primer de ellos.

El proyecto piloto de Turismo Pesquero puesto en marcha en la Cofradía de Pescadores de Lira en 2003 constituye una modalidad pionera en España. Se plantea sobre el uso de un conjunto de recursos estructurados en torno a una serie de actividades participativas y a recorridos (rutas), con el objeto de transmitir conocimientos, creencias y valores relacionados con la cultura pesquera. El fin es comunicar a la sociedad rasgos y valores valiosos de la cultura pesquera artesanal.

Esta modalidad turística ofrece una opción de turismo en grupos o individual, diferente al habitual, que sirve para adentrarse en el mundo de la pesca, desconocido para la gran mayoría. Procura integrar al "turista" en el entorno familiar y social de los pescadores, interactuando en los mismos espacios que ellos (bares, mentideros, barco) y/o participando de una jornada de pesca.

En la jornada de pesca, los pescadores participan con una mínima alteración de su rutina, en una relación espontánea pero planificada. Todas las fases del "viaje" de pesca están protocolizadas. Pretende ser una experiencia, en donde los usuarios puedan experimentar los claro-oscuros del mundo de la pesca. Todos aquellos valores relacionados con el mundo del mar como el esfuerzo, la libertad, el compañerismo... pero también con la competitividad, la dureza del trabajo, el peligro, el fracaso... La ruta es también un viaje de conocimiento interpretado por los propios creadores del mismo. Los nombres de las artes, peces, aves, la toponimia de los lugares de pesca, el significado del color del agua... se van explicando de manera pausada en el trayecto. En el puesta en marcha del proyecto se han implicado a pescadores, dos patronos y su tripulación, cuatro jubilados de la pesca, los dueños de los bares del puerto, dos hostales y un restaurante.<sup>1</sup>



**MARCAS DA SAUDADE.** Essa foto é de autoria de Marcus Halevi que, ao meu pedido, retratou personagens e eventos no decorrer das filmagens de *Saudade* (1991), entre os quais essa cena de uma procissão da Festa do Divino Espírito Santo, organizada por imigrantes da Ilha de Santa Maria radicados em Nova Inglaterra. Gosto muito dessa foto, porque capta de forma exemplar a aparentemente inusitada sobreposição de um ritual açoriano à paisagem asséptica de uma auto-estrada americana. Emaranhando o olhar do fotógrafo com o meu olhar de etnógrafa, ela evoca minhas memórias das primeiras incursões em campo, do meu espanto ao deparar-me, pela primeira vez, com uma procissão similar nas ruas de New Bedford, e da minha sensação inicial de que as vaquinhas

<sup>1</sup> Para más información: mardelira.net.

do Divino Espírito Santo estavam decididamente fora do lugar no cenário industrial da cidade. Ela me faz lembrar de como meu olhar de etnógrafa foi intensamente moldado pelas múltiplas imagens alegóricas de diferentes tempos e espaços portugueses que se impõem, justapõem e, ao mesmo tempo, se contrapõem à paisagem industrial americana, demarcando assim as fronteiras simbólicas dos enclaves portugueses espalhados pelas pequenas cidades de Nova Inglaterra. E me faz refletir sobre como e porque esse meu olhar me impeliu a desvendar, através de uma etnografia visual, os significados da construção cultural da saudade – e não, por exemplo, o seu anverso, isto é o processo de americanização – nas (duplas) vidas vividas por imigrantes dos Açores, da Madeira e de Portugal continental naquela L(usa)lândia.

Com a distância do tempo e daqui do Brasil, percebo, agora, quão esse meu olhar foi informado pelas minhas próprias experiências de vida. Filha de imigrantes judeus, que emigraram da Rússia e da Polónia para o Brasil um pouco antes da eclosão da II Guerra Mundial, vivi parte da minha infância e adolescência num bairro judeu de São Paulo. Mais tarde, durante a ditadura militar no Brasil, emigrei para os Estados Unidos. E quando iniciei muito circunstancialmente o estudo de caso entre portugueses de Nova Inglaterra, eu me sentia completamente dividida entre o Brasil e os Estados Unidos. Essa vivência foi constitutiva do meu encontro com os imigrantes portugueses de Nova Inglaterra, acentuando e direcionando a sensibilidade de meu olhar etnográfico. No processo de elucidar o significado da construção cultural da saudade na reconstituição da identidade pessoal desses imigrantes, também me reconstruí enquanto pessoa. Por isso, quando olho para essa foto, sinto as tatuagens que essa pesquisa deixou inscritas na minha alma.

Catarina Fróis

Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa  
 catarina.frois@netcabo.pt



Num dia de reunião com o João Pina Cabral (meu orientador), a determinada altura ele disse-me: "Trouxe-lhe uma coisa!". E deu-me este *cartoon*. Na altura rimo-nos do que aparentemente parecia contraditório ou absurdo. Se ter-se sexo anónimo é hoje em dia uma realidade – por exemplo, através do sexo virtual num qualquer *chat* –, ter-se uma intimidade anónima, com tudo o que isso acarreta e representa, parecia-nos impossível. Mas esta situação não foi um caso isolado. Aconteceu já por diversas vezes encontrar pequenas frases e imagens que surgem ao acaso nas mais variadas circunstâncias e que se fazem depois reflectir no meu trabalho e nas minhas pesquisas: a música do genérico de uma série de televisão, expressões e situações de filmes, literatura, etc.

Acabei por pregar esta ilustração num placar que está em cima da minha secretária e, de vez em quando, olhava para ela com alguma intriga. Seria possível que o desejo daquele personagem se tornasse realidade? Com o decorrer da minha investigação sobre o anonimato acabei por perceber, no entanto, que esta ideia era não só provável como verdadeira. Pensando no anonimato como a gestão da informação que cada um dá de si próprio, ao longo do trabalho de terreno que desenvolvi junto das associações de designação "anónima", constatei que o anonimato se mantinha numa circunstância de presença física, sendo também verosímil que existisse a tal "intimidade" naquele contexto.

Aquilo que parecia apenas uma piada de um *cartoon*, revelou ser uma pista muito interessante para compreender uma outra dimensão do caso de estudo que tinha entre mãos, lembrando-me que a ciência e as boas ideias fazem-se em diálogo com o exterior, mesmo com aquelas coisas que aparentemente são insignificantes, mas que representam o reflexo mundano daquilo que nós, cientistas sociais, fazemos entre quatro paredes, livros, fotocópias e o nosso computador.

Ilustração: David Sipress, *The New Yorker* (05/04/2004)



A foto é de outubro de 1987. Aos 24 anos, eu tinha iniciado há pouco o mestrado em antropologia e um trabalho de campo na Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN), instituição que forma os oficiais do exército brasileiro. Meu objetivo era estudar a construção da identidade militar através da socialização profissional dos cadetes.<sup>1</sup>

A pesquisa ainda não tinha "engrenado", o tratamento que recebia de cadetes e oficiais era em geral distante e formal. Um dia, soube que ia realizar-se

<sup>1</sup> Para os resultados da pesquisa, ver *O Espírito Militar*. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2004 [1ª ed., 1990].

o exercício FIT (fibra, iniciativa, tenacidade), que tinha como objetivo desenvolver a "rusticidade" e a coragem dos cadetes. Era a coroação prática da instrução profissional do primeiro ano do curso. Divididos em "patrulhas" de dez alunos, durante dois dias e meio eles atravessariam campos, montanhas e rios, executando tarefas em dez "oficinas", nas quais seriam avaliados pelos oficiais.

Após vencer alguma resistência, consegui autorização para ir numa das patrulhas. Os oficiais exigiram, no entanto, que eu não fizesse os exercícios nas oficinas e que fosse uniformizado, embora me emprestassem um "camuflado" de oficial, diferente do uniforme dos cadetes, como pode-se ver na foto.

Durante o exercício, vivido como uma simulação de guerra, corri, escondi-me e "ralei" junto com os cadetes. Vivi uma espécie de "amnésia antropológica", esquecendo-me, em boa parte do tempo, de que estava ali como um investigador. A integração com os colegas da patrulha foi o principal estímulo para isso.

Ao fim do segundo dia voltei ao Rio e, alguns dias mais tarde, retornei à AMAN. Para minha surpresa, os cadetes diziam que "só se falava do sociólogo que tinha ido na FIT", que essa era a "sensação do momento" e que a minha patrulha "tinha-se tornado histórica". Corriam boatos de que eu também participaria noutras manobras! Os oficiais me tratavam melhor do que antes, mais disponíveis e calorosos. Os cadetes me cumprimentavam efusivamente. Sem que me desse conta, aquele exercício havia sido, para mim, um rito de passagem.

Clara Carvalho

Departamento de Antropologia e Centro de Estudos Africanos, ISCTE  
clara.carvalho@iscte.pt



Esta fotografia não é minha. Mas a fotografia amarrotada e rasgada que a criança resgata do chão, essa sim é da minha autoria. Fui eu quem a tirei com uma pequena máquina analógica. Fui eu que a mandei revelar e ampliar na loja de chineses (sic) numa esquina de Bissau. Fui eu quem a trouxe de volta à ilha de Pecixe e a entreguei às crianças da *tabanca* de Miel nela retratadas e que com elas brincaram. Era uma das múltiplas fotografias que preenchiam as relações em cujas teias e tramas decorreu o que na gíria chamamos "o terreno". Estes pedaços de papel que começaram a invadir as casas dos meus contactos, dos meus conhecidos, dos meus amigos, eram a tradução mais óbvia do meu esforço por estar e eram, de certa forma, a minha marca no "terreno".

Todos os manuais de etnografia e as reflexões que se sucederam nos últimos cinquenta anos sobre a utilização da fotografia na antropologia realçam o carácter retributivo da fotografia. Recentemente acentua-se o papel da fotografia como o meio legítimo de criar representações conjuntas, controladas pelo etnógrafo-fotógrafo e pelo "informante"-fotografado, que fujam à repetição dos clichés sobre a fotografia de terreno documental. Construir uma representação conjunta implica um conhecimento comum das formas de cultura material, de representação visual, de artefactos e poses valorizadas, das potencialidades dos meios à disposição. Os jovens que se retratam em piruetas para as câmaras de telemóveis controlam uma linguagem, um conhecimento sobre as suas formas de circulação, sobre as construções corporais significativas. As minhas fotografias não eram representações conjuntas: eram uma nova construção e pretendiam criar um novo espaço de significado. As minhas fotografias viajavam, de barco, de *candonga* colorida, de táxi colectivo, até à loja dos chineses na esquina de Bissau, para depois regressarem e serem oferecidas. A viagem era longa, dispendiosa e extenuante. Apenas os que pretendiam tirar fotografias com um fim comercial se deslocavam ao interior para o fazer. As pessoas inscreviam-se, vestiam-se e encenavam a sua auto-representação. O fotógrafo regressava depois com as fotografias ampliadas e vendia-as. O mesmo não se passava com os meus *snapshots*. Não eram pagos. Não implicavam nenhuma auto-representação. Implicavam-me apenas a mim e à minha visão do que são *snapshots*, tantas vezes ensaiados entre próximos: uma encenação de "naturalidade". Implicavam a minha necessidade/vontade de retribuir a hospitalidade de uma forma que eu teria valorizado: entregando "lembranças". Implicavam-me mais do que aos retratados. E, como tal, nem sempre tinham valor ou espaço ou classificação na tipologia local: as pessoas reconheciam-se mas não aos seus melhores fatos. Reconheciam as faces mas as poses não eram "fotografáveis". O número de crianças retratadas parecia excessivo. A entrega de um bem geralmente comprado era um comportamento novo. As "minhas" fotografias deram-me um estatuto – estava presente para fotografar –, ganharam espaço guardadas em cadernos ou ornamentando as pequenas janelas de vidro e, quando se banalizaram no seu excesso, foram dadas às crianças que com elas brincavam.

Esta fotografia foi retirada no final de 1996. Desde então a Guiné-Bissau passou por eleições múltiplas, um golpe de estado, uma guerra civil, viu aumentar a emigração, o comércio informal, a circulação de pessoas e bens. Os fotógrafos multiplicaram-se e instalaram-se em pequenos estúdios com cenários pintados onde se negociavam as auto-representações locais. As fotografias são cada vez mais um elemento demarcador do poder. Do poder de quem controla a técnica, do poder de quem controla a representação dos outros, do poder de quem pode "roubar" imagens. A fotografia perdeu a ingenuidade.

Foto: Mariano Piçarra

Clara Saraiva

FCSH-UNL  
Centro de Antropologia Cultural e Social-IICT  
smc@fcsb.unl.pt



Em Dezembro de 2002 participei no colóquio organizado pelo CEAS, *Usos Sociais da Água*. Dessa colaboração nasceu o artigo publicado na *Etnográfica*, "Aldeia da Luz: entre dois solstícios, a etnografia das continuidades e mudanças". Da normalidade do anonimato a Luz tinha-se tornado, nos últimos anos, num local de que todos os portugueses já tinham ouvido falar, mercê da publicidade veiculada nos *media* sobre a construção da barragem de Alqueva e o abandono dos espaços a que os seus habitantes seriam obrigados. Em Fevereiro de 2002 as comportas foram fechadas, e entre Junho e Dezembro a população foi mudada para uma nova aldeia, construída de raiz, tendo o processo tido início com a trasladação do cemitério.

Com a comunidade dos defuntos e a dos vivos nos seus novos lugares, a luminosidade de uma Primavera florida pelas chuvas de Inverno que encheram o lago presidiu mais uma vez aos ciclos da vida e da morte: o renascer de vivências no aldeamento recém-criado, e a demolição da velha aldeia. Razões relacionadas com a preservação da qualidade da água da albufeira e com questões psicológicas, de forma a impedir os luzenses de se verem confrontados com as ruínas do velho burgo nos anos de seca, levaram a que casas e espaços públicos fossem criteriosamente desmantelados. Pouco a pouco, os umbrais ficaram sem portas, os telhados sem telhas, os quintais sem árvores. Em Janeiro e Fevereiro, quando, em companhia do Benjamim Pereira, percorri as casas vazias, em demanda de objectos deixados que pudéssemos integrar na colecção do Museu da Luz, senti quão privilegiada era por me ter sido dada a oportunidade de acompanhar este processo, complexo e único. Com as ruas preenchidas por um silêncio completo, as habitações semidestruídas e abandonadas exprimiam a fragilidade das estruturas que uma cultura veste e em que a harmonia conferida por um sentido estético qualificado que a presença humana lhe havia imprimido desaparecera. Por altura do equinócio de Verão o espaço antes ocupado pela velha Luz era um chão deserto, amarelo e poeirento: a aldeia desaparecera como que apagada por um pincel mágico. As águas cobriram esse território e, em Maio de 2004, organizaram-se passeios na albufeira, por cima do local onde existira a Luz: e os velhos no barco discutiam entre eles se estavam a passar por cima da esquina da Rua do Rossio, na casa do Jacinto Rocha Alta ou no quintal do compadre Francisco Alicrau.

Cristiana Bastos

Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa  
c.bastos@ics.ul.pt



Este era o Hélio nos anos noventa. Nunca pensaria nele como “informante”; o terreno que tínhamos em comum era o terreno teorizado nas aulas ou evocado em cavaqueira de colegas. Jornalista da *Folha de S. Paulo*, frequentava em Nova Iorque, como eu, o doutoramento em antropologia. Quando nos conhecemos regressava do sueste asiático, entusiasmado com os termos de raiz portuguesa que encontrara em recantos improváveis, como “garfo”, talvez na Indonésia, mas podia estar a brincar; irrelevante, já que era na base do gozo que explorávamos a pertença a uma suposta comunidade lusófona cheia de anedotas de grandeza e mitologias de império na valeta. Na base mais séria da escolha de terreno incidimos também nesse espaço de afinidades ambíguas – ele com Angola, eu

com o Brasil. Ao expor como a produção de novidades no Brasil invertia os modelos de difusão Norte-Sul, dera-me o mote para um terreno e hipótese em que formulei o que me inquietava sobre a produção de conhecimento científico em geral e relativo à SIDA em particular. A empiria, no Rio, revelou-me um nó de fluxos e trânsitos para os quais mal se tinha começado a teorizar; fiz o que pude em *Global Responses to AIDS* e artigos soltos. Hélio, que deu por uma toxoplasmose que afinal era SIDA, reconfigurou o terreno de forma a acomodar a sua nova fragilidade e múltiplos tratamentos. Mantendo o eixo lusófono, seria Lisboa, reconfigurações pré-Expo, fluxos de africanos. Numa das suas vindas iniciou-me à complexidade das suas terapias. Além da arca frigorífica com remédios, agulhas, tubagens, tinha o "portal" para os intravenosos, que me inspirou o "Cravado na pele, o hospital". Foi uma iniciação cognitiva e emocional, um ponto denso de transformação e de passagem num terreno que me perseguia e teimava não acabar. Desse tempo difuso marca o calendário alguns momentos: Agosto de 1995, Hélio morre em Nova Iorque; Janeiro de 1996, suspendo a escrita, e a tese acaba; Julho, anuncia-se a tri-terapia que mudou a vida a tantos. E foi na produção local dessas terapias, desafiando as regras de patentes, que do Brasil emergiram as respostas originais e se inverteu a sua posição na geopolítica global das respostas à SIDA - e, já o terreno ia longe, passou de periferia temida por uma explosão incontrolável a centro exemplar de redistribuição de soluções que, se não se radicavam em inovação teórica, permitiam libertar de quotidianos, deixar longe o hospital, restaurar na pele a fronteira do corpo.

Daniel Seabra Lopes

Bolseiro de doutoramento, Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
dseabralopes@hotmail.com

Ao longo de um trabalho de campo numa comunidade de ciganos, eu e a minha companheira Ana Margarida Magalhães, também antropóloga, fomos permanentemente solicitados pelas próprias pessoas que estávamos a estudar para que as fotografássemos. Das largas centenas de retratos que compõem o nosso espólio, acabei por escolher este, cujo autor ignoramos, representando uma velha cigana que também não chegámos a conhecer pessoalmente (sabemos ser a mãe de uma mulher com quem convivemos de perto, e que um dia nos entregou o negativo da fotografia, pedindo-nos que fizéssemos uma cópia).

Na altura em que foi fotografada, a velha já tinha enviuvado, como o indicam as suas roupas negras, o lenço cobrindo a cabeça e - pormenor menos visível - os cabelos cortados curtos.

Como documento etnográfico, contendo um leve toque de exotismo, a imagem não podia ser mais banal. Para mim, que tive oportunidade de conhecer algumas viúvas ciganas já bastante idosas, ela simboliza uma resistência que não é apenas a de uma comunidade face à pressão assimiladora da sociedade englobante, mas também a das mulheres dessa comunidade face às muitas obrigações e adversidades a que estão sujeitas. Parafraseando uma antropóloga italiana, a vida das mulheres ciganas é fundamentalmente uma vida de trabalho intenso, daí que a elegância sensual das raparigas seja rapidamente substituída, após o casamento e o nascimento dos primeiros filhos, por um porte maternal e vigoroso, que se mantém até ao fim da vida. De resto, este porte físico, esta idiosincrasia feminina imponente, não são propriedade exclusiva das ciganas; encontramos-os um pouco por todo o mundo, em contextos marcados pela pobreza e onde imperam fortes divisões e desigualdades de género.

Admirável resistência destas mulheres? Talvez, mas quantas não gostariam de se evadir do seu mundo, desse mundo que o antropólogo se propõe compreender por dentro e que por vezes se revela sufocante e triste?

E. Jean Langdon

Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina  
jean@cfh.ufsc.br



The photo portrays Francisco Piaguaje, "Pacho", at age 50, and was taken in 1971 during my field work among the Siona Indians of Colombia. Today he is a well-known shaman. Ironically, Pacho was not an important source of information during my doctoral research while I searched for "informants" to help me reconstruct the Siona shamanic tradition. There was no practicing shaman in the community at that time.

Inspired by Geertz's dense description and theory of religion as a cultural system, I achieved a reasonable mastery of the language to record, translate and discuss shamanic texts with elders who had been shamanic apprentices. Ricardo Yaiguaje, not Pacho, figured as a principle collaborator.

His photo is on the cover of *Portals of Power: South American Shamanism*, published in 1992.

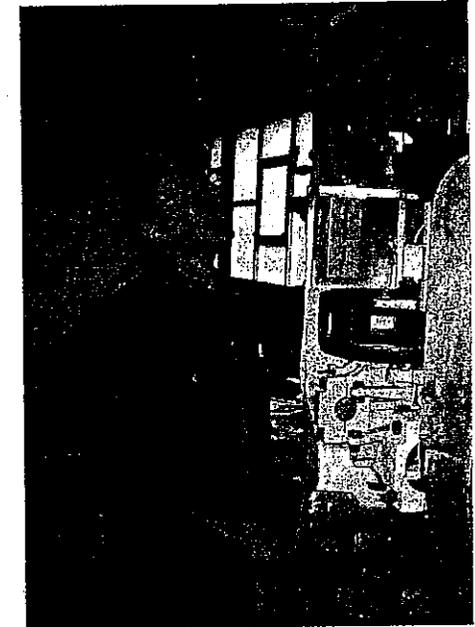
Although I appreciated my encounters with Pacho and his excellent sense of humor, I treated lightly his knowledge of shamanism. He had abandoned his apprenticeship when young. He drank too much *aguardiente*, a taboo for shamans, communicated more in Spanish than the native language and was a principal mediator between the community and the growing *colono* population in the region.

So why the picture of Pacho? Reflection on his life demonstrates the limitations and inadequacies of the normative approach to culture characteristic of that time. It also reflects the issues, dilemmas and changes in anthropology during the last 40 years: *praxis*, subjectivity, power, identity, and a native discourse that speaks for itself in a globalized world. Since the 1970's, the *colono* population of the Putumayo has multiplied and the region has become a center for cocaine production and also for the violent civil war. Some Siona, caught up in the midst of all this, have been shot in cold blood by the paramilitary soldiers.

In the 1980's, Pacho began his shamanic practices attending to local patients. Later journalists, tourists and anthropologists sought him as an authentic master shaman. The last time I saw him was in Bogotá in 1992, when he was giving conferences and administering *yagé* to anthropologists. In 1999 he was elected member of the Consejo Mayor of the Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana (UMIYAC). I recommend comparing the photo here with those of him in full shamanic regalia in *Encuentro de Taitas en la Amazonía Colombiana* (1999, Colombia, UMIYAC).

Emília Margarida Marques

Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, FCSH-UNL  
em.marques@fcsb.unl.pt



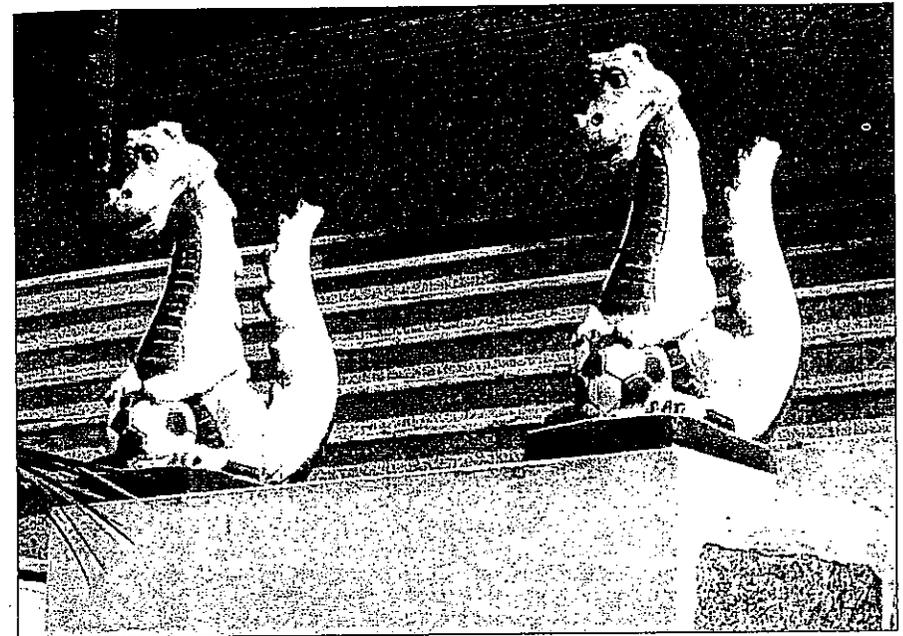
No dia em que tirei esta fotografia – em Setembro de 2002, numa fábrica automatizada de vidro de embalagem da Marinha Grande – o Sr. Batista deixou por um tempo o seu trabalho junto às máquinas de moldação e foi ao “museu” da fábrica para me explicar como se conduziam as máquinas antigas. Esta é uma zona onde passam os visitantes e onde se encontram expostas algumas fotografias, amostras da produção da empresa – e máquinas desactivadas.

A máquina que vemos no retrato (primeira automática que ali funcionou com êxito, protagonizando uma decisiva época de mudança) serve naquele espaço como memória do bem sucedido passado tecnológico da fábrica – e, por extensão, como símbolo da sua excelência tecnológica presente. Despojada de

restos de óleo, sujidades e máculas várias, pintada em tons vibrantes (segundo um código de cores industrial, onde o azul, por exemplo, significa ar), a máquina apresenta uma limpeza inverosímil. Isolada dos mecanismos que, a montante e a jusante, com ela formavam um contínuo de produção automatizada, está inerte, silenciosa e fria, como as máquinas não são.

Não a vê assim, porém, o operário que outrora a conduziu e que agora se empenha em restituir os gestos daqueles tempos. Para lá destes nítidos contornos reluzentes, surge-lhe a máquina envolta nos fumos e no calor da nave, ruidosa e vibrante. Recordar-se do impacto que o novo aparelho teve sobre todo o quotidiano fabril e evoca o modo como os "maquinistas" da época construíram, através da prática e mobilizando pertinentemente alguns conhecimentos do sistema anterior (o semiautomático, contudo tão radicalmente diverso), o saber técnico-e-social necessário à sua condução. As suas palavras e gestos descongelam a máquina, trazendo de volta as conversas e os desentendimentos, os conflitos e os compromissos em torno da elaboração, da distribuição e da reprodução daquele conhecimento – sem o qual a máquina nunca teria, ali, efectivamente existido.

No terreno fantasma desta evocação, aprendi mais uma vez (perante a máquina passada como perante as máquinas presentes, também elas – claro! – lidas de modos diversos pelos que diversamente se movem na fábrica) como a técnica é inerentemente social, até que ponto a máquina é matéria e representação, e que de ambas deve dar conta uma antropologia da técnica (e toda a antropologia?).



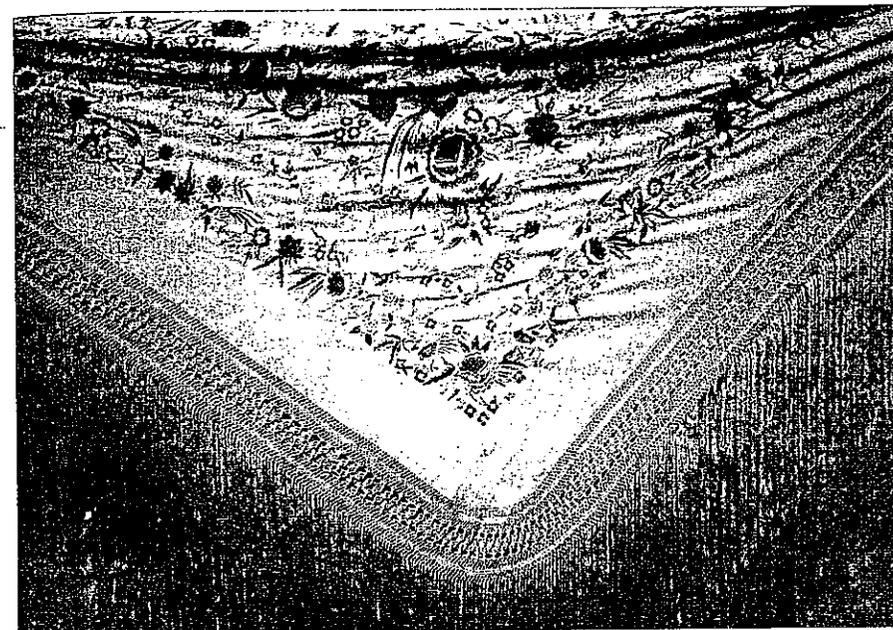
No início, nem reparava. Avistavam-se aquelas águias em frente às casas, nos muros dos jardins. Também leões, de pata pousada em cima de um brasão. Tudo bem, podemos encontrá-los em França. Será que os trouxeram como lembrança? Engraçado!

Depois comecei a ouvir falar de futebol – e quanto! Embora eu gostasse daquele desporto, aquilo que se dizia, para mim não fazia sentido. Tínhamos os lagartos, os lampiões e os andrades. Eram adversários para a vida, mas nem por isso deixavam de gostar uns dos outros. Percebi aos poucos que entre os portugueses, e mais alguns povos outrora contaminados, isso dos leões e outros bichinhos não era opinião, mas sim identidade. E até a identidade mais estável

que existisse. Bem se pode mudar de profissão, de partido, de religião, de cônjuge e até de sexo, mas de clube... nunca.

Mas ainda faltavam os dragões. Na França não tinham encontrado moldes adaptados aos clientes portistas. E eles que aguentassem essa amargural. Até que os avistei, lá na estrada de Fafe. Vindos - bem parece - directamente da *boutique* da Disneylândia-Paris e pintadinhos a rigor. Será isso o início de mais uma invasão? Ou seja, difusão?

Há bem pouco tempo, vi uma fila inteira de leões, com uma única águia metida no meio. Outrora, a minha ingenuidade teria louvado o sentido de equilíbrio compositivo do autor. Agora percebo que o filho menor deve ser rebelde à fé sportinguista da casa. Infelizmente, não consegui tirar uma fotografia jeitosa. Certifico, no entanto, que foi em Pitões das Júnias. Ainda é de lá que vem a mais pura etnografia portuguesa!



Durante los meses de abril a octubre de 1992, cuando la ciudad de Sevilla se entregaba a la celebración de su Exposición Universal, yo me encontraba dirigiendo una investigación sobre las bordadoras de mantones de Manila en la comarca del Aljarafe sevillano.

No deja de ser curioso que mientras sucedían los acontecimientos que conmemoraban el 500º aniversario del descubrimiento de América, yo trabajara sobre un objeto íntimamente ligado al tráfico colonial que había terminado por convertirse en parte de la simbología de lo español, pues si bien los primeros mantones nos llegaron desde China, vía Manila, su éxito en la vestimenta de las mujeres españolas determinaría su posterior elaboración en Andalucía,

constituyendo, desde principios del siglo XX, una consolidada artesanía en la que se habían especializado muchas mujeres de zonas rurales andaluzas.

Mi propósito era reconstruir la evolución a la que estaba sometido este proceso de trabajo, que había evolucionado desde su organización en talleres artesanales al de economía sumergida. Sobre todo me interesaba demostrar los factores ideológicos de género a los que estaba ligada esta actividad, los mismos que pesaban en la progresiva disminución de bordadoras que habíamos ido detectando.

Mi grupo estaba formado por cuatro de mis estudiantes de antropología de la Universidad de Sevilla: Santiago Amaya, Alejandra González, Miguel Ríos y Anastasia Téllez. Para todos supuso una experiencia novedosa; Para mí, dirigir su entusiasmo de principiantes hacia los fines propuestos. Para ellos, comprobar sus potencialidades como antropólogos: su capacidad para observar y para integrarse en nuestra zona de estudio. Un proceso que culminamos con éxito el día en que comenzaron a llamarnos: "los niños de los mantones".

Sabemos que toda investigación en antropología se sustenta sobre un buen trabajo de campo. Hoy pienso que aquel lo fue no sólo por sus posteriores resultados científicos, sino además por la complicidad y la calidez humana que logramos tanto a nivel de equipo, como entre los vecinos de aquellos pueblos con los que convivimos aquel singular verano.



**A**FECTOS E *MEDIA* : PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS. Encostada à fachada de uma casa, na rua, estou a fotografar um jornalista de um conhecido canal televisivo português a filmar um homem de calções em cima de uma parede, também ele a fotografar um desfile de pessoas. Perspectivas.

Sábado, 31 de Agosto de 2002, 12h30, estamos a assistir à última procissão em honra da Nossa Senhora do Rosário e de Santo António, no Alentejo, na aldeia que acabará por desaparecer por baixo das águas da barragem do Alqueva, depois de derrubada e totalmente arrasada.

Aqui na Travessa do Montinho, que desemboca no largo da escola onde, na véspera, cercado de *roulottes* com cadeiras, a aldeia toda feliz se reuniu em

torno da tão apreciada vacada nocturna, passam os peregrinos da terra e das aldeias vizinhas.

A procissão é um dos momentos importantes das reuniões aldeãs. Vê-se a freguesa Beatriz em primeiro plano, o padeiro vestido da opa festiva, que já levou ou levará o andor das imagens ao ombro, a Rosa Piteira, de Mourão, sede do concelho, prima da minha anfitriã na aldeia, talvez o Dr. Jorge da EDIA, aqui de cara tapada, e o Rui na parede, primo da Catarina, que vive em Lisboa e que veio por ocasião da festa.

Amanhã, ao palco do Largo 25 de Abril subirá a consagrada fadista Marisa e seus músicos, como anunciava o programa da festa.

Os *media* capturaram o evento. O evento que foi o afogamento da aldeia da Luz, a dor e a resignação do seu povo, como também a aposta magnífica que aquilo tudo representou para os políticos. Não servirá de nada dizer que a barragem é de pouca utilidade, e que tal como antes morreram as vacas quando veio de novo a seca, ou que a água hoje poluída não permite grande exploração turística. A barragem existe e pertence doravante à nova paisagem alentejana. Aqui está e cá ficará.

Talvez seja necessário, no entanto, lembrar o contexto de "exhibitionnisme événementiel"<sup>1</sup> no seio do qual se desencadeou todo o processo, escolhendo, como único exemplo, o domingo de Carnaval deste mesmo ano, em que, com a Tia Rita, hoje já falecida, sentadas nas cadeiras baixinhas de costureiras à porta da sua casa, contámos os carros que percorreriam as ruas todas. Cento e cinquenta veículos numa hora e meia (o quê?) já dá uma boa ideia do que foi, para os forasteiros nacionais e internacionais, a atracção curiosa ou até mórbida do desaparecimento planeado duma aldeia.

"A modernidade vive num 'estado de sobreinformação p rpetua', o que quer dizer, 'de subinforma o cr nica'"<sup>2</sup> Afectos e *media*, um par na moda?

<sup>1</sup> Pierre Nora citado em Alban Bensa e Eric Fassin, 2002, "Les sciences sociales face à l'événement", *Terrain*, 38, 5-20.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, 2002: 9.



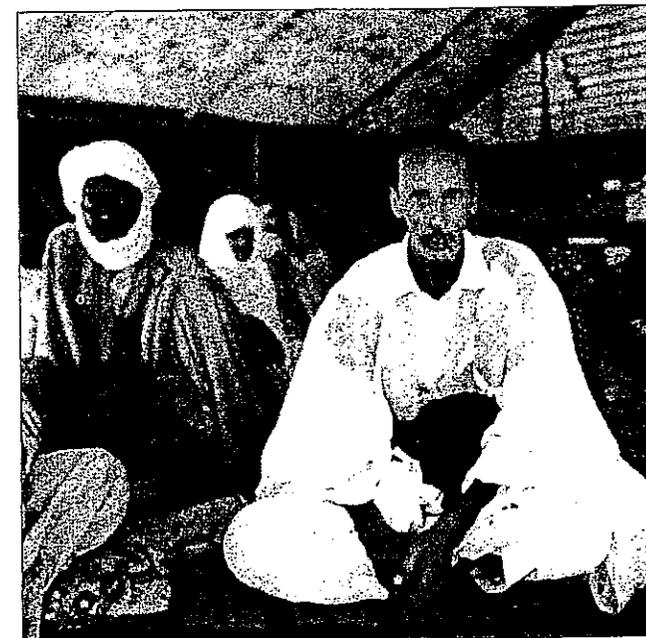
A foto foi tirada num sábado do mês de Dezembro de 2001. Encontrava-me a fazer trabalho de campo numa pequena fábrica de descasque de castanha de caju, num lugar remoto do distrito de Manjacaze (sul de Moçambique), quando alguns operários insistiram comigo para visitar a "machamba" dos patrões, situada numa localidade vizinha. Nesse sábado colocaram o atrelado no tractor da fábrica e partimos para uma viagem de duas dezenas de quil metros. Ao longo do percurso fomos dando boleia a quem caminhava pela estrada de terra e areia. Eis que numa das paragens sobe um miúdo franzino com uma *t-shirt* suja e desgastada pelo uso dum bom punhado de anos. Certamente chegada até ao seu corpo pela mão de algum europeu ligado   chamada ajuda ao desenvol-

vimento, aquilo que me chamou a atenção foi precisamente o que nela estava estampado. De imediato aponte e disparei a minha câmara, fixando no negativo uma imagem que nunca mais me abandonou. Era como se naquela *t-shirt* que cobria o tronco daquele jovem africano se fixassem aspectos cruciais do mundo contemporâneo que não deixam de interrogar o trabalho de campo e a antropologia que fazemos e escrevemos.

A *t-shirt* é um exemplo concreto, se quisermos, uma prova material naquele contexto social, da circulação de bens materiais e simbólicos à escala global. Ainda que assimétrica e desigual, esta circulação exprime o estilhaçamento desses pequenos mundos que, como sugere Clifford Geertz, pareciam existir isolados uns dos outros. Ora, se tais mundos já não mais existem, tal implica que se procurem novas estratégias e formas de fazer trabalho de campo, considerado justamente por James Clifford como a marca distintiva da antropologia. Neste sentido os textos de Eric Wolf são contributos inspiradores para um trabalho de campo orientado para a produção de uma antropologia atenta à detecção e compreensão das estruturas políticas, das relações de poder e das dinâmicas que se estabelecem entre as diferentes culturas do sistema mundial.

Francisco Freire

Doutorando, Departamento de Antropologia, FCSH-UNL  
f.rosa@clix.pt



Saímos cedo para o conhecido *goudron* do Sul (a estrada de Rosso), equipados com água, bananas, bolachas e gasóleo. Sabíamos que universos buscar, e apurámos a missão com umas notas que o merceeiro à frente de casa nos facilitou – acampamentos e famílias na região de Keur Macéne. A loucura com o vai e vem neste asfalto já me dá ideias para uma *Tarikh al-Goudronia*, uma “etnografia do alcatrão”, ainda que o Wuld Sidi declare que temos pouco terreno e poucos quilómetros, ao fim de três anos.

Como sempre a pista ideal não é identificada, e como sempre vamos andando, rumando a sudoeste. Nesse primeiro instante sente-se o fim do apertado mundo do alcatrão, logo começando o velho país, neste caso uma quase

savana de acácias. Choveu muito este ano e há pasto alto bem aproveitado por vacas, cabras e ovelhas, e, claro, pelos homens da "terra dos homens". Depois dos inúmeros chás e pastores, e da ovelha para o almoço, descemos para Macéne, na margem do Senegal.

Encontro facilmente os Tagrijant (a *qabila*/tribo que procurava), e o seu chefe aceita receber-nos, acelerando-se o fluxo ininterrupto de chás e *zig*. É assumidamente o último emir da tribo. O estado ocupa agora os seus territórios, repartidos entre um parque natural e um partido político guiado a partir de Nouakchott. Muitos dos seus homens abandonaram-no, apoiando-se em outros universos tribais, e quase toda a tribo converge, neste momento, no acampamento de Sidi Hamdi, juntando-se às visitas estrangeiras.



"Olhe, ele morreu a 29 de S. João e eu fazia em Agosto dezoito anos. Tive um menino em solteira e fiquei de bebé de três dias desta filha. Foi na Afurada que ele morreu, a sair da barra... Sei que eram seis horas da manhã e veio uma vizinha minha e disse:

- Oh Rosa... venho dar-te uma resposta muito triste...

E eu disse assim:

- Oh ti Emília, então o que foi que se passou?

- Olha menina, tem calma: foi o teu homem que morreu afogado ao sair da barra do Porto para ir para o mar...

Andei por lá até ele aparecer. Ele apareceu-me aos três meses menos três dias. Fui buscá-lo ao Cabo do Mundo, ali para os lados do Mindelo, e trouxe-o para aqui para o nosso cemitério. Tenho-o aqui. Tenho um e tenho outro...

Trabalhei muito. Era pela noite dentro, levantava-me às três, às duas, às quatro - ia para a praia de Inverno, encher as camionetas de areia a ganhar a dez tostões cada carriola, sem os poder sustentar... Fazia uma covinha, um cobertor e depois botava ali os dois. E depois quando chovia abria um guarda-chuva... Depois o menino foi abaixo dos pulmões e eu andei com ele pelo dispensário. Muitas vezes caminhei pela linha do comboio a pé, para Ovar - daqui de Esmoriz, com ele ao colinho... E eu andava sem comer...

Estive quase dez anos viúva, não sei dizer ao certo.

A segunda vez, eu vi tudo, tudo, tudo: o barco foi para o mar e depois o motor abafou, não trabalhou. Depois veio uma vaga e cobriu o barco. E o barco foi ao fundo - só ficou a proa em cima. Ainda vi o meu homem... assim a cabecinha dele a ir para o fundo...

Eu estive muito tempo, muitos meses em estado de coma - nem falava, nem comia, nem bebia... Foram-me buscar para o funeral. Os médicos pediram-me para eu me despedir dele... Quando foi a missa do sétimo dia tornaram a trazer-me e a ambulância esperou e tornei a ir...

O mar... é que rouba aquilo que a gente adora mais no mundo... Quando o barco vai para o mar eu estou sempre:

- Oh Nossa Senhora da Guia, guiai-os! Livrai-os do perigo do trabalho!

Quando eles apanham uma vaguinha eu fujo para cima e o meu corpo começa a tremer todo:

- Oh meu rico irmão! Oh Nosso Senhor te dê a Boa Viagem, oh meu irmãozinho!..."

Frederico Rosa

Universidade de Paris X - Nanterre  
freddcr@hotmail.com



Na planície de Magul, onde os portugueses, em 8 de Setembro de 1895, infligiram uma derrota sobre os tongas, aliados do Gungunhana, teve lugar em 24 de Julho de 1939, por ocasião da visita do presidente Óscar Carmona, um espectáculo de reconstituição das "guerras negras", com a participação de 28.000 homens das terras de Gaza e Lourenço Marques. A autenticidade do evento era problemática, porque a arte da guerra se contava entre as mais esquecidas do sul de Moçambique e porque os actores pertenciam a tribos com diferentes passados, ora de rebelião, ora de aliança com o rei de Portugal. O facto de se associar Magul à derrocada do "império vátua" integrava-se numa tendência ideológica que atribuía todas as guerras da região às maquinações do Gungunhana,

quando na verdade houvera tribos revoltadas *motu proprio*. Mas o modelo de ataque da *ímpi* em meia-lua era sensivelmente o mesmo desde as primeiras décadas de oitocentos. Quem melhor descreveu esse esquema guerreiro foi o missionário suíço Henri Junod em *The Life of a South African Tribe* (1912), obra que serviu de base para a encenação em honra de Carmona, sendo publicadas no jornal *Notícias* de Lourenço Marques várias passagens que ajudavam a interpretar o espectáculo. Cumpria-se o desígnio de Junod de legar às futuras gerações indígenas o conhecimento “do que haviam sido no tempo da sua vida primitiva”. A mole negra que avançou de azagaia em punho naquele meio-dia de 24 de Julho de 1939, até estacar a cinco passos da tribuna presidencial, era o futuro. A tanto estava reduzido o guerreiro “landim” (termo muito usado desde o século XIX para designar os povos a sul do Save), levado pela mão portuguesa a um simulacro do seu próprio passado, sem lugar para os rituais de preparação para o combate, agora supérfluos e perdidos entre as páginas de *The Life of a South African Tribe*. A reportagem do *Notícias*, no dia seguinte, tirava todas as dúvidas a quem as tivesse, sobre o significado da “festa de Magul”. Tratara-se de “uma consagração eloquente da política indígena portuguesa”, através de “um impressionante espectáculo de ordem e de colaboração com o branco colonizador”.

Foto: *Notícias* de Lourenço Marques (17/7/1939)

Gilberto Velho

Departamento de Antropologia, Museu Nacional, UFRJ  
gvelho@alternex.com.br

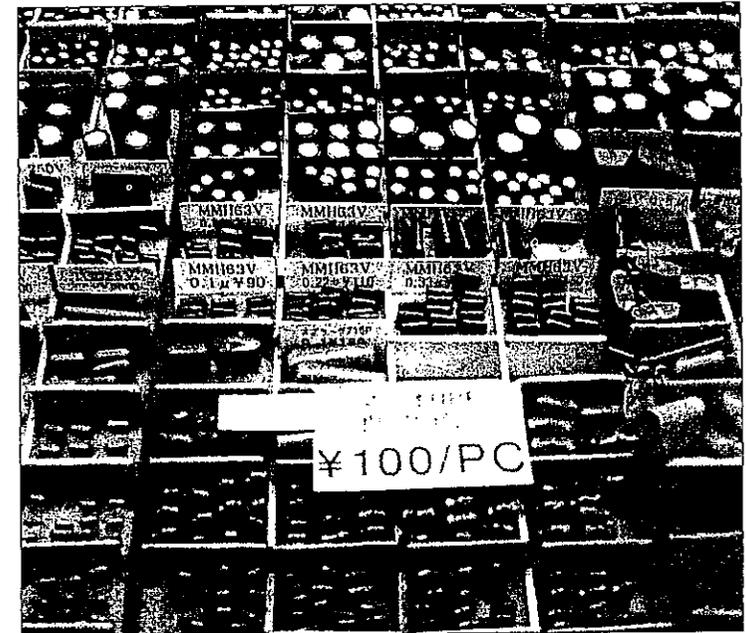


A minha primeira pesquisa sistemática foi a investigação do bairro de Copacabana, visando analisar seus estilos de vida, captar os projetos e motivações de seus moradores e identificar o seu significado no imaginário social brasileiro. A dimensão pessoal inescapável que procurei utilizar favoravelmente para o trabalho, foi a minha condição de habitante de Copacabana durante parte de minha vida. Ali vivi 18 anos, dos 6 aos 24. Antes da pesquisa, propriamente dita, conhecia apenas uma fração dos seus variados mundos. Era isso que tornava o bairro particularmente fascinante. A heterogeneidade sócio-cultural, os diferentes tipos e categorias sociais e, sobretudo, a interação entre indivíduos de variadas trajetórias e o trânsito

entre os mundos constituíam estimulantes materiais para a análise antropológica.

A minha dupla condição de copacabanense e pesquisador introduzia questões metodológicas e problemas afetivos que representaram, sem dúvida, desafios. Procurei lidar com isso combinando observação participante com realização de entrevistas e aplicação de questionários por alunos colaboradores. Embora isso não tenha resolvido magicamente todas as minhas preocupações, deu-me maior segurança para a redação da minha dissertação de mestrado no Museu Nacional em 1970.

Essa experiência foi fundamental para todo o desenvolvimento de minha carreira. A pesquisa focalizava, basicamente, camadas médias, o que era uma novidade para a época. Por outro lado, o estudo do próximo constituiu-se em estímulo ao desenvolvimento de reflexões que aparecem, de modo explícito, no meu artigo "Observando o familiar" e que me permitiram realizar e coordenar diversos outros trabalhos, não só sobre camadas médias, mas sobre a cidade do Rio de Janeiro em geral.



**CAPITALISMO ELETRÔNICO-INFORMÁTICO.** Akihabara, Tóquio, é um dos corações do capitalismo eletrônico-informático, o setor hegemônico da acumulação do capitalismo flexível. O mesmerizante espetáculo das luzes a seduzir os consumidores-cidadãos: comprem gadgets globais! Mercados, quase feiras populares, de peças eletrônicas que parecem remédios, guloseimas, peças de brinquedos de montar. Na verdade, são o motor do capitalismo contemporâneo, com muitas outras pecinhas minúsculas, redes e fluxos desenvolvidos pelo par ciência e tecnologia.

Sempre estudei o capitalismo: desde minhas pesquisas, em meados de 1970, com meninos de rua, vendedores clandestinos na Rodoviária de Brasília,

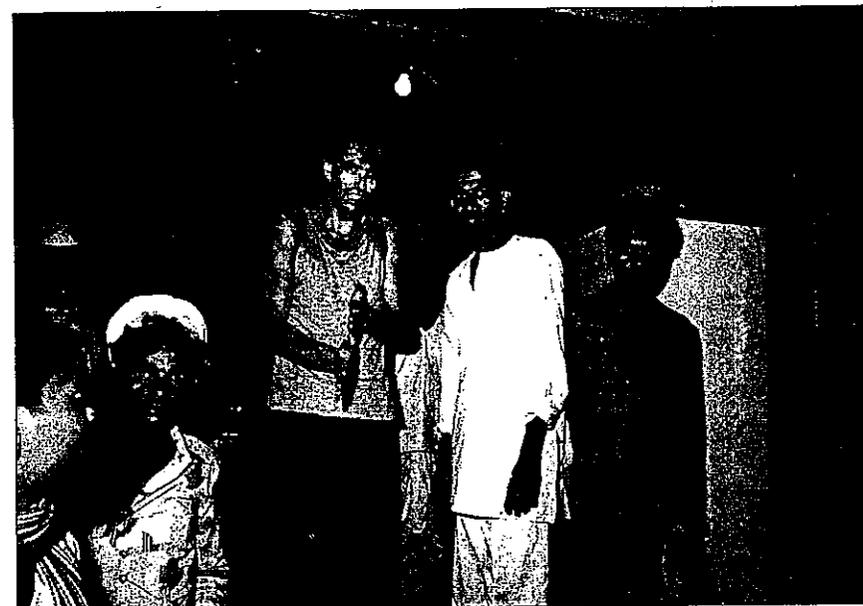
até meus trabalhos atuais sobre pós-imperialismo e "outras globalizações". No mestrado, pesquisei a construção de Brasília no período anterior à sua inauguração (1956-1960) na perspectiva dos trabalhadores da construção civil, o que me fez partir, no doutorado, para a compreensão do papel dos grandes projetos de infra-estrutura na expansão global do capitalismo. Desenvolvi, assim, um interesse pelo fluxo de pessoas em escala global e não pude deixar de envolver-me com o debate sobre desenvolvimento, sobretudo em um momento, finais dos anos 80, quando o ambientalismo consolidava-se e tornava-se uma ideologia transnacional da emergente sociedade civil global. Nesta trajetória, a história da tecnologia e seu lugar fundamental na diferenciação produtiva e competitiva foram afirmando-se como um ponto de convergência, mais ainda quando a Internet consolidou-se como a grande rede de comunicação interativa planetária. Em 1996, ficou claro para mim que o "capitalismo eletrônico-informático" propiciava a existência de uma "comunidade transnacional imaginada-virtual" cuja base tecno-simbólica é a Internet. O testemunho-político-à-distância e o ativismo-político-à-distância são modos desta nova coletividade mostrar sua existência e poder. O espaço-público-virtual, graças às tecnologias avançadas de comunicação, revelou-se plenamente, transformando, de diferentes maneiras, perspectivas políticas e sociabilidades.

Incontáveis misteriosas pecinhas, em muitas outras Akihabaras, recheiam aparelhos, atraem os olhares, a (tecno-)imaginação dos compradores, e enchem os bolsos dos empresários. Todos na voragem da aceleração da obsolescência planejada. Todos ligados nas teias, redes e panoramas cognitivos do capitalismo eletrônico-informático e suas utopias tecnológicas que nunca reinaram tão em paz.

Foto: mercado de peças eletrônicas em Akihabara, Electrical Town.

Jackie Assayag

CNRS, Maison française, Oxford, UK  
Centre d'étude de l'Inde et de l'Asie du sud, EHESS, Paris  
jackie.assayag@ehess.fr



THE TWIST AND TURNS OF AN ANTHROPOLOGIST. Although social sciences aim to achieve clarity – by rendering intelligible the complexity of a local situation at a given moment – history is never a straight line, nor a cumulative process. Nobody is any longer unaware that “the past is a foreign country”. My book entitled *At the Confluence of Two Rivers*, was first published (in French) in 1995. It is based on fieldwork carried out in South India from 1990 to 1994. The picture of the relationships between Hindus and Muslims which emerged at that time makes yet more unbearable the carnage that took place in Gujarat in February-March 2002 and the so-called “genocidal” violence perpetuated by organized groups backed by the machinery of regional and cen-

tral States. This pogrom or "ethnic cleansing" has changed the past into a utopia. *At the Confluence of Two Rivers* is a close examination of shared religious sites, spaces, practices and beliefs of members of the two so-called "communities" living in day-to-day proximity during the 1990s. This picture testifies that the so-called "war" between the gross categories of Hindus and Muslims is not a rule, but a historical falsification originating in xenophobia and ethnic nationalism. The scholastic imagination too often assumes that "Islam" and "Hinduism" are somehow truly monolithic entities. What I have called "acculturation" and "counteracculturation" was not however an attempt to observe exclusively sectarian relations or to celebrate the supposedly harmonious communal peace of a Golden Age (to which we may return at will). I am definitively not an idealist but a liberal. Co-existence between groups was very often a matter both of competition and negotiation; compromise and arrangement were not synonyms of brotherhood; conflict and sharing were not antithetical. This social and cultural historical landscape was a living testimony to the dynamic exchanges that were then prevailing between agents of so-called "majority" and "minority" social groups. Today, the best purpose to which this monograph could be put is to convince ourselves that the costs of intolerance are too high. "Times they are a-changing". One of my books - *L'Inde: Désir de nation* (in French, published in 2001) - was an attempt to explore the Hindu/Indian desire for the nation in the "longue durée". Its aim was to study how the xenophobic relationships between Hindus and Muslims are imagined and experienced in India. "Times they are a-changing" for sure, but do we have every reason to fear the worst? Following the footsteps of Friedrich Nietzsche rather than the imprint of the svastika, it is maybe re-invigorating to think that time could be a circle...

Photo (color paper, 1990): discussion with a (Muslim) friend of mine into the Goddess temple of Yelamma in Saundatti (Belgaum, Karnataka, India).



Éis Benjamim Pereira e Christian Bromberger examinando "picos" pré-históricos numa praia de Montedor, no fim da tarde chuvosa de 26 de Outubro de 2003, em que se falou, se bem me lembro (mas isto não é etnografia, pelo que não se garante nada), nem por esta ordem nem no mesmo tom, de etnografia (passada, presente, e mesmo futura); de André Leroi-Gourhan; de Jorge Dias; de calças rotas; das origens e dos significados da apetência lusa pelo bacalhau; das couves nos jardins dos imigrantes portugueses em França; de fronteiras culturais; de etnocartografia; do Dr. Ernesto; do Musée des Arts et Traditions Populaires; dos desenhos de Fernando Galhano; das paixões suscitadas pelas chegadas de bois no Barroso e no norte do Irão; do Museu de Etnologia; de Eugénio

de Andrade; de António Variações; de Pedro Homem de Melo; da pequena lua de cortiça segurando na caixa o CD da *Sonata ao Luar* por Maria João Pires; de Charlie Parker, que compôs o tema *Anthropology*; dos *Soldados de Salamina* de Javier Cercas; de Germaine Tillion e da capacidade de fazer escolhas certas aquando das raras decisões cruciais numa vida e na história; do sangue na culinária minhota e do sem-fim de doçarias que acabam em boa parte intocadas mas cuja presença é imprescindível ao lado da mesa natalícia; de Jack Goody, que provou lampreia pela primeira vez em Mértola aos 84 anos; do desvanecimento, nos interesses dos etnógrafos, dos objectos marginais através dos quais as sociedades revelam muito delas próprias; de moinhos de água e da sua febril protecção; dos cabelos que caem, que os homens gostariam de conservar; dos pêlos que crescem nas orelhas, que os homens gostariam de perder; dos caracóis, que é cada vez mais fácil encontrar nos cafés do Minho; da *Etnográfica*; da persistência do uso em lojas portuguesas do embrulho em papel atado com um fio formando uma pequena pega; da maneira de lidar com a instrumentalização de uma investigação por parte de defensores de ideias opostas às nossas concepções do direito ou da racionalidade; da difícil abordagem etnotecnológica de muitos objectos contemporâneos; das raparigas que nunca carregariam fardos à cabeça no seu dia-a-dia mas que cada ano parecem ser mais numerosas a aprenderem à pressa esta técnica do corpo com o único objectivo de uma efémera e pouco segura exibição numa procissão. Além de outras coisas ainda, e como não podia deixar de ser, falou-se do mar.



**CROMUEL NO BAMBUZAL.** A cachoeira da Pancada Grande fica perto de Taperoá, na região de Tinharé (Baía, Brasil). O rio, de tamanho intermédio, passa lento e untuoso por entre a densa mata atlântica. Já perto da praia, cai de repente várias centenas de metros, com uma enorme pancada, por entre rochas férreas escuras. A Michelin, dona das plantações de seringueira (borracha) que substituíram a mata, decidiu preservar aqui o pouco dela que ainda sobra. Montou, pois, uma discreta instalação turística, onde os caminhos são pavimentados com as cascas partidas da amêndoa de dendê que sobram da extracção do óleo para a muqueca baiana e o culto aos orixás. Aí, por onde há várias décadas descia o tubo de água que movia a turbina

eléctrica da fábrica, há agora uma escadaria para turistas, escondida entre o pujante “bambuzal”.

Os jovens da vizinhança, visitando em bandos coloridos ao fim-de-semana, sentem-se compelidos a objectificar a sua identidade ainda insegura, os seus amores ainda incertos ou os prazeres secretos através dos quais procuram liberdade para crescer ... inscrevem-se na casca verde e virgem dos bambus gigantes. Em 11 de Setembro de 2004, o Cromuel e a Dil amavam-se. Ele, assim chamado porque a mãe gostou do actor de um filme inglês; ela, Dileuza, porque o pai era um tal Dillon e a mãe Neuza. Já o Glauber, nome de político, e a Graziela, nome de actriz, não estavam ainda certos um do outro. No tronco ao lado, inscreveram-se os irmãos gémeos Helton e Helwis, com os seus “nomes bonitos”: individualizantes, bem sonantes, cheios de referências “chique” – a estrangeiro, por causa do “h” e do “w” e a músicos famosos, Elton e Elvis. Já o Cromuel explica-nos que “Bob Marley é Reggae Music na veia” e deixa uma representação dos seus êxtases clandestinos. Sobretudo, porém, assinala o estilo mediatizado internacional através do qual deseja celebrar a sua liberdade pessoal e realização hedónica. Não dá para saber se tinha mais ou menos melanina na pele – não importa nesta zona, onde todos têm sangue branco, negro e ameríndio, nas proporções mais variadas.

João Leal

Departamento de Antropologia, FCSH-UNL  
Centro de Estudos de Antropologia Social, ISCTE  
joao.leal@fcsih.unl.pt



Esta fotografia retrata o etnógrafo em trabalho de campo. Foi-me tirada em 2002 no decurso do cortejo de abertura do IX Açor, em São José, no estado de Santa Catarina (Brasil). Para além do etnógrafo a foto capta uma secção do cortejo integrada por várias personagens de um grupo de boi de mamão, uma performance tradicional de Santa Catarina centrada na encenação da morte e da ressurreição do boi.

A fotografia permite evocar algumas facetas do movimento açorianista de Santa Catarina, que estudei entre 2000 e 2002. Permite, por exemplo, sublinhar a importância que nele tem o Açor: uma espécie de *Oktoberfest* “açoriana”, por intermédio do qual o movimento açorianista se procura impor no quadro

das disputas sociais e simbólicas que caracterizam o panorama multiétnico do estado de Santa Catarina. Permite também enfatizar o papel dos grupos de bois de mamão na difusão da mensagem açorianista, ilustrando o modo como esta, para além de se apoiar na revitalização de traços culturais de origem mais claramente açoriana – como as Festas do Divino –, se apropria também de outros aspectos da cultura popular do litoral de Santa Catarina sem qualquer vínculo demonstrável com os Açores – como é justamente o caso do boi de mamão, que vários investigadores consideram como sendo uma manifestação cultural afro-brasileira.

Para além destas razões, escolhi esta fotografia porque ela me foi “tirada” pelo Francisco do Vale Pereira. Francisco é não só um dos mais destacados activistas do movimento açorianista de Santa Catarina, como o seu perfil é similar ao de muitos outros activistas do movimento – como o Eugénio, o Peninha, o Wilson, o Jói, a Ana Lúcia e tantos outros. Oriundo da classe média, como muitos dos seus companheiros, Francisco possui também, mais uma vez como muitos deles, uma formação universitária, que coloca activamente ao serviço do seu envolvimento na causa açoriana.

Este não foi o meu primeiro confronto – no terreno – com pessoas que tinham uma origem de classe e uma formação universitária idênticas à minha. Mas foi a primeira vez que o meu trabalho de campo se estruturou todo ele em torno desse confronto e do choque recorrente entre as minhas concepções de cultura, tradição, identidade e as concepções dos meus “informantes” sobre os mesmíssimos tópicos. Ao activismo deles contrapunha-se o meu desconstrutivismo, e isso tudo era frequentemente alimentado por “provocações” mútuas, discussões, “piadas”, etc. Mas, apesar dessas diferenças, estabeleceu-se entre nós uma amizade e uma cumplicidade, que acho que esta fotografia ilustra perfeitamente.



**N**AS TRASEIRAS DO MINDELO. Cabo Verde é conhecido como país de emigração. É de facto um dos países do mundo que mais mão-de-obra exporta em termos relativos, e um dos que mais depende das remessas dos emigrantes. Todavia, mesmo aqui se podem contar aos milhares histórias de imobilidade como a que se segue. Os nomes são fictícios, os factos são reais.

Paula nasceu na ilha cabo-verdiana de S. Vicente em Março de 1995, sete dias depois de a minha filha Laura ter nascido em Portugal. Tirei-lhe este retrato em Julho de 2001, na festinha de formatura do jardim-de-infância. A Paula era a mais nova de seis irmãs. Vivia com três delas, a mãe e o pai num bairro pobre das faldas do Mindelo. Joana, a mãe, não teve sorte com os seus pais-de-filhos.

Há muitos anos, o pai das duas mais velhas endoidou e sumiu sem aviso para outra ilha, meses depois da segunda menina nascer. Olho mau que puseram nele, por causa de uma dívida que não conseguiu pagar. Flávia, a filha mais velha, tinha 19 anos quando tirei a fotografia. Morava com o seu tchutchó e a filhinha de ambos num quarto arrendado nas imediações. Isa, a segunda filha de Joana, foi entregue pelo tribunal ainda bebé à custódia dos avós maternos. Aos 15 anos apaixonou-se por Djon, homem mais velho, que vivia noutra ilha com mulher e filhos mas vinha muitas vezes a S. Vicente em negócios. Os avós expulsaram Isa de casa. Djon alugou então um quartinho decente para a sua pequena de S. Vicente morar e dava-lhe uma mesada. Este arranjo durava ia para três anos quando tirei o retrato à Paula, e Isa estava prestes a dar à luz um filho de Djon. As duas irmãs do meio, Zenaida e Ivete, eram filhas de José, o segundo pai-de-filhos de Joana. José morreu em Agosto de 1999. Fora despedido da fábrica de cimento e, para matar o tempo e ganhar algum dinheiro, juntara-se aos homens e garotos que lavam táxis na Pracinha do Liceu. Certa manhã de sábado, estava ele distraído a polir um pára-choques, veio um companheiro com quem tinha briga antiga e deu-lhe com uma pedra na cabeça. José ainda agonizou quatro dias no hospital mas acabou por morrer, no dia em que Zenaida fez 14 anos. Em Setembro ela deixou de ir à escola; era o pai quem pagava a propina. Quase dois anos passados, no dia da fotografia, estava grávida do seu tchutchó. Ia ser mulher. As duas irmãs mais novas eram filhas de Noé, o terceiro pai-de-filhos de Joana, que comia e dormia habitualmente com ela, embora tivesse também outra mulher para os lados da Espia, ia para seis anos, e andasse ultimamente metido com uma menininha do bairro. A Marlene tinha 10 anos e já não andava na escola, não tinha cabeça. A Paula tinha seis anos, e aquele era o seu último dia de jardim.

Jorge Freitas Branco

Departamento de Antropologia, ISCTE  
jorge.branco@iscte.pt



1996. Em plena década pós-comunista, tive a oportunidade de passar alguns meses em Leipzig, onde descobri as cerimónias de iniciação cívica (*Jugendweihe*), questão que adoptei como tema de pesquisa. Constituem um dos raros quadros vivos herdados da vida no socialismo. Entrevistei pessoas de várias gerações, como se a sociedade da RDA tivesse sido um grupo amazónico ou melanésio, acabado de ser absorvido pela civilização. Quis situar estas cerimónias destinadas a conduzir os jovens de 14 anos de ambos os sexos da infância ao mundo dos adultos. A *Jugendweihe* reinstituíra-se como alternativa laica à confirmação religiosa, logo no início da guerra fria. Nessa contenda os crentes seriam vencidos. Secularizou-se a sociedade da RDA, situação que perdura na actualidade e

que explica a persistência e a dimensão do fenómeno. Que leva as pessoas a fazerem uma profissão de fé, quer seja ela de teor religioso, ou de índole laica? Há vários factores: os presentes, a tradição familiar, a cerimónia, o estar no centro das atenções, a alteração de estatuto, a mudança de indumentária. Disto, que fica para a vida? Num primeiro balanço das entrevistas feitas concluo que a lembrança da cerimónia é ténue, independentemente da idade. Na memória das pessoas ficaram inscritos mais fundo os dois artefactos e o gesto que conduzem à consumação do acto: o livro, a flor, o aperto de mão.

1958. Fiz a primeira comunhão na manhã do domingo, 10 de Maio, na capela dum colégio de freiras, que ainda existe no Funchal. Confronto-me com uma profissão de fé, mais tarde renegada. Ofereceram-me um missal e não um livro enaltecendo o papel da ciência no progresso da humanidade; ataram-me um laço grande branco no braço esquerdo e não me deram um ramo de flores; recebi uma benção humedecida pelos respingos de água benta em vez dum aperto de mão. Também eu me tinha esquecido de tudo aquilo. O retrato, o filme, depois o vídeo e agora as câmaras digitais são próteses da memória humana.

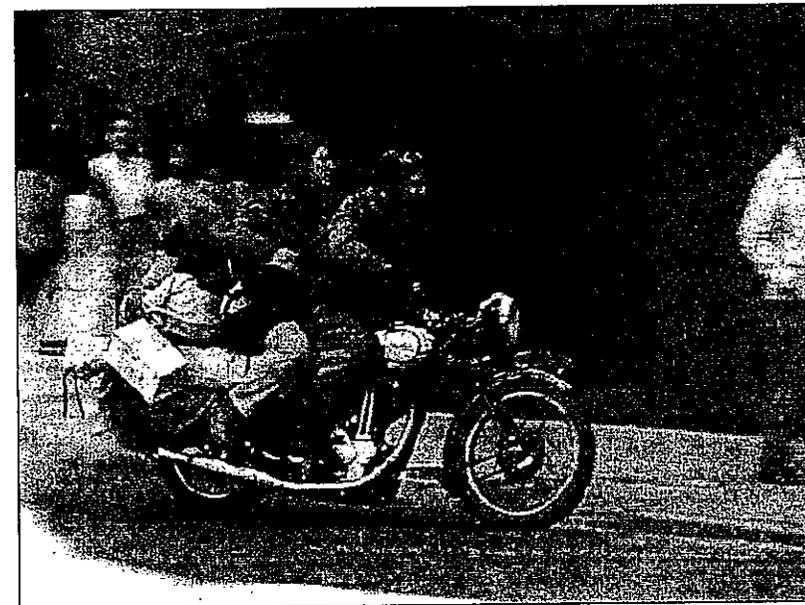


Nesta fotografia vê-se em primeiro plano um cruzeiro e por trás um muro com um portão. Ambos representam duas forças que têm configurado a vida nesta povoação. A primeira é o cristianismo. Não sabemos quando chegou. A povoação já existia no século XI, e é provável que a evangelização cristã seja anterior. A segunda é a grande propriedade. O muro e o portão são as marcas emblemáticas da presença senhorial. O paço a que pertencem data do século XVI.

O cristianismo e a grande propriedade atravessaram os séculos. A última perdeu importância com a emigração dos anos 60, que deu outras vidas a antigos dependentes, e com a mudança do mundo que a envolve. O cristianis-

mo, porém, permaneceu como um elemento fundamental para a maioria. Descubri estes destinos distintos quando, após alguns meses de presença, deixei de ter de me confinar a olhar espaços e gentes e penetrei a pouco e pouco na intimidade das pessoas. Abriu-se-me um outro lado da vida local, que é ocultado ao exterior. O lado da revolta encoberta pela dissimulação, o da ironia, da paródia, da calúnia. Os grandes visados eram os poderosos, os maiores proprietários, os ricos. O padre não escapava, chegava-se à sátira de alguns rituais. Mas a religiosidade cristã parecia quase incólume, fora algum raríssimo descrente.

Na verdade, muitos encontravam no cristianismo não só uma fonte de alívio ou de alegria, de sentido para uma vida difícil e precária, como a fonte de um protesto contra uma desigualdade que os feria. Uma tarde, em que contemplava a vinha do maior proprietário na companhia de um jornalista, este exclamava: "Nosso Senhor Jesus Cristo quando veio à terra não passou por aqui". Veio-me então à memória que, outrora, no meu tempo passado, lera um livro que nunca mais esquecera, o *Cristo Parou em Eboli*, de Carlo Levi. Escrito por um adversário de Mussolini exilado num município pobre do Sul da Itália, descreve um mundo desigual, como o que eu encontrava ali. Ao fazer a ponte com esse meu eu adolescente - 15 anos? - que, como tantos outros, se começava a rebelar então contra o Estado Novo, não pude deixar de pensar que não era por acaso que eu chegara até ali.



**A BICICLETA.** Sem que a pedale com regularidade, a bicicleta encontra-se entre os instrumentos de pesquisa que tenho por mais fiéis. Por isso esta insígnia: não se faz a história do comunismo no século XX sem a preciosa contribuição do pequeno veículo.

Que outra tecnologia de ponta insinuaria até hoje a aura de mosqueteiro do resistente francês? E que história para os "gafanhotos vermelhos" que peregrinavam o Sul de *Avante!* na sacola se não fora a frota de bicicletas do partido? Que mística para a clandestinidade portuguesa sem o contínuo pedalar do jovem Vaz?

Foi há um ano que percebi onde me poderia levar tão modesto veículo. Num arquivo recôndito de Paris, uma velhinha bicicleta levou-me até aos

Pirinéus: o *L'Humanité* ofereceu-me de bandeja o mais claro significado da transição que a nação opera na história do comunismo quando se passa do campo dos problemas para o campo das soluções. Na cobertura do *Tour de France*, o jornal do *Parti Communiste Français* vive momentos antagonistas: nos anos 20, forçado pela batalha de Henri Pélissier, o camisola amarela definido como "operário do pedal", o jornal enceta um ataque à comercialização do desporto e à exploração do corpo de quem pedala hora sobre hora, dia após dia; posteriormente, em meados dos anos 30, o *Tour* é já a oportunidade para o jornal promover todas as suas comemorações e, à boleia do labor dos ciclistas de todo o mundo, o *L'Humanité* devolve aos leitores a mais bela história sobre as regiões francesas, dos premiados queijos aos antigos heróis e das novas tradições aos gulosos vinhos.

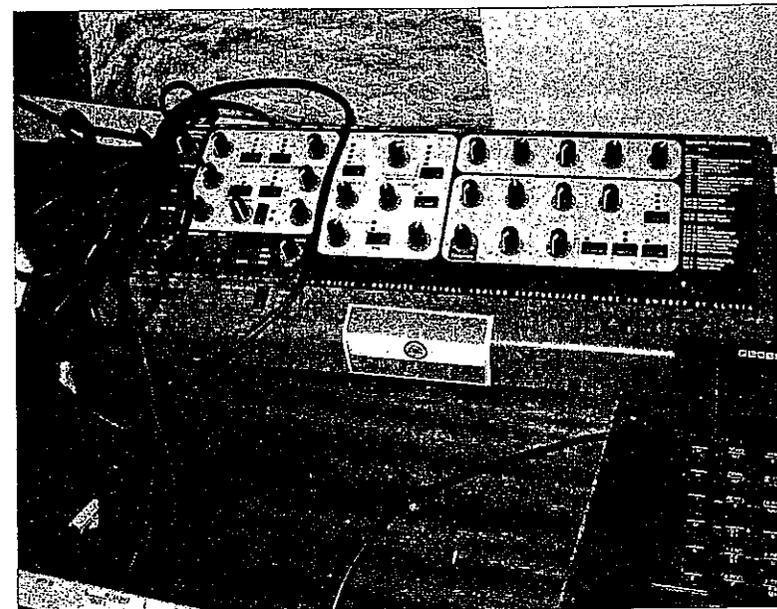
Esgotada pelo século, a bicicleta já não quer voltar a mãos comunistas. Por isso esta imagem traz-nos uma nova forma. A cidade ao virar da esquina é Buenos Aires e o veículo é a *Poderosa II*. Os dois homens são jovens à entrada de uma longa estrada. Seguem rumo a norte, até ao topo do seu continente. São uma espécie particular de gafanhoto que se convencionou designar de revolucionário latino-americano. Ao leme segue Alberto Granado, à pendura Ernesto Guevara.

A bicicleta ainda assola a imagem que já apela à sua mais querida herdeira, a motocicleta. É sobre o seu poder que viramos a página e é para não o esgotar que recordamos o historiador: "Os intelectuais sonham amiúde com uma classe que seja como uma motocicleta cujo assento esteja vazio. Saltando sobre ele, assumem a direcção, pois têm a verdadeira teoria. Essa é uma ilusão característica, é a 'falsa consciência' da burguesia intelectual".

Imagem: *The Motorcycle Diaries*, Walter Salles, 2004

Luís Almeida Vasconcelos

Instituto da Droga e da Toxicodependência  
Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa  
luis.vasconcelos@ics.ul.pt



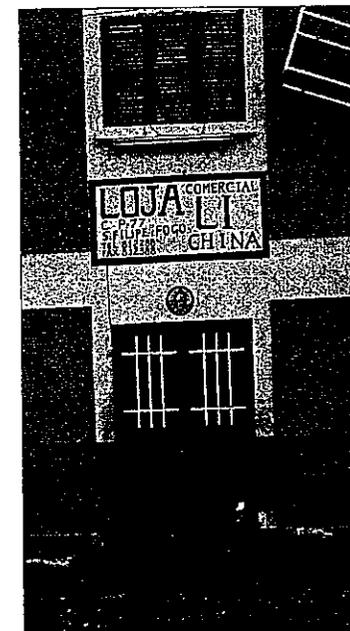
Vistas de longe, incrustadas na paisagem, as festas *trance* apresentam uma fixidez absolutamente ilusória. A ser evocado algum conceito, é o termo "movimento" que melhor dá conta do facto de cada uma das festas integrar uma corrente constituída pelas que a antecederam e por aquelas que se lhe seguirão. Neste sentido, apresentam uma espécie de genealogia, constituída por elementos que se relacionam e se suportam em tantas deslocações quantos os lugares - imprevistos - onde cada um desses elementos nasce, se desenvolve e, por fim, desaparece sem deixar rasto.

Olhada no seu interior, e em primeiro lugar, a festa apresenta-se como um lugar destinado à convergência de pessoas: é necessária uma viagem para lá

chegar. A alegria ruidosa da chegada, em que os corpos se dão ao abraço, constitui um primeiro marcador deste evento como um momento votado a uma experiência de intensidade. É que a festa ocorre num espaço profunda e temporariamente transformado: foi sobre o bucolismo de uma pastagem ou na praia de um rio e na floresta que a circunda que o *dance floor* e o *chill out* foram montados. Aliás, não é só o espaço que se torna objecto de transformação. As pessoas obedecem a um princípio que tem como ideal de participação a criação de personagens. Deste modo são vistas algumas fadas e duendes.

O *soundscape* do lugar passa a ser o que decorre da música electrónica aí produzida. Sob este pano de fundo, o ludismo da dança e a toma de um alucinogénio – aqui, o LSD é uma substância fetiche – são concebidos como uma experiência que recupera uma pretensa natureza humana primordial. Paradoxalmente, o retorno a este estado realiza-se pela celebração da tecnologia: sem computadores e sintetizadores, sem sofisticadas aparelhagens sonoras e sem substâncias conseguidas pela aplicação da química moderna, a festa *trance* não existiria. A fotografia de um sintetizador com uma bandeira da Índia – objecto de tecnologia electrónica ao qual se apõe um índice daquela espiritualidade primeva – representa precisamente a fusão daqueles elementos antagónicos.

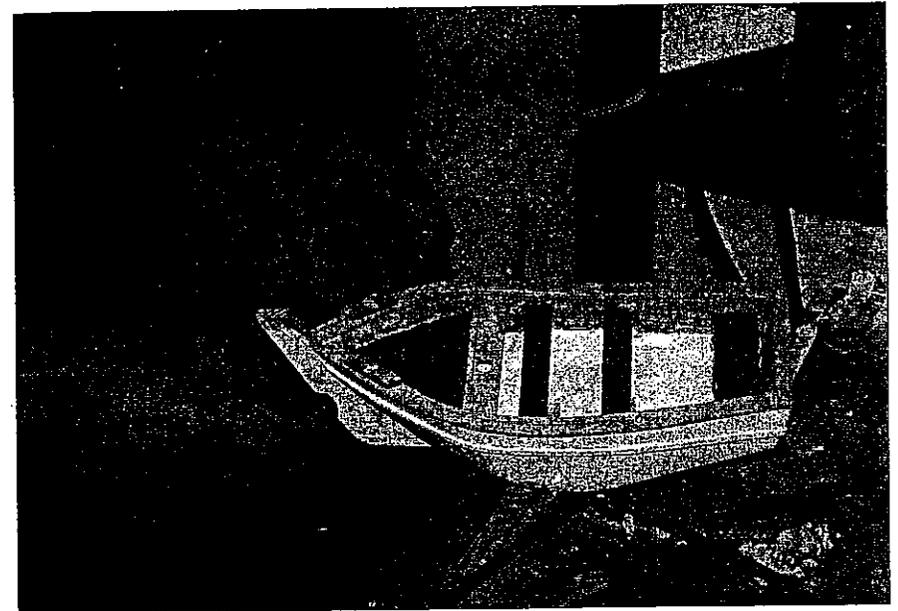
Desaparecidas as pessoas, desmontadas as estruturas e limpo o local, o fim do evento marca o regresso do espaço à sua configuração inicial. Como espaço intersticial que é, a festa consiste numa transformação da ordem quotidiana de percepção e de sentido.



Quando cheguei à cidade de São Filipe, na Ilha do Fogo, em Cabo Verde, não pude deixar de reparar numa pequena loja chinesa (à escala de Cabo Verde, porque ali é tudo pequeno). Estávamos em Setembro de 1999 e, quando perguntei há quanto tempo a loja ali estava, o meu amigo, hospedeiro e informante Aquino Fontes respondeu-me: “desde Abril ou Maio”. Já tinha encontrado comércio chinês na cidade da Praia, na Ilha de Santiago, mas em São Filipe parecia estranho, dada a pequenez do meio. O que teria levado uma família chinesa a instalar-se ali, um local onde seria difícil sobreviver comercialmente dada a escassez de residentes? Nunca consegui uma resposta para essa minha interrogação. A loja, como tantas outras lojas de chineses,

vendia produtos variados não comestíveis, daqueles de que as pessoas sempre precisam.

Porém, o que verdadeiramente me fez interessar pela loja foi o seu nome: Loja Li. Além destas duas palavras, o letreiro continha ainda as palavras Comercial, São Filipe, China, o código postal, números de telefone e fax. Não havia quaisquer caracteres chineses. Embora a palavra Li talvez me soasse a qualquer coisa de chinês, a verdade é que a única coisa que permitiu concluir com segurança que a loja era pertença de chineses foi a palavra China no letreiro. "Li" em crioulo de Cabo Verde significa "aqui", pelo que a palavra tanto podia significar qualquer coisa em chinês como "aqui" na língua local. Lido de seguida e em crioulo, o letreiro anunciava algo de verdadeiramente transnacional: "Loja Comercial Li São Filipe China" [loja comercial aqui São Filipe China]. São Filipe e China pareciam assim ligados por meio de uma conexão transnacional de natureza semântica. Como o chinês e a mulher que estavam na loja não tinham ainda aprendido crioulo, admito que tudo não passasse de uma coincidência fonológica entre a língua chinesa e a língua crioula. Mas, como dizia o meu amigo Aquino, que mora do outro lado da rua: "loja di chinês e li". Afinal de contas, talvez o chinês da loja soubesse mais de crioulo do que eu penso e tudo não passasse de uma estratégia de *marketing* bem pensada.

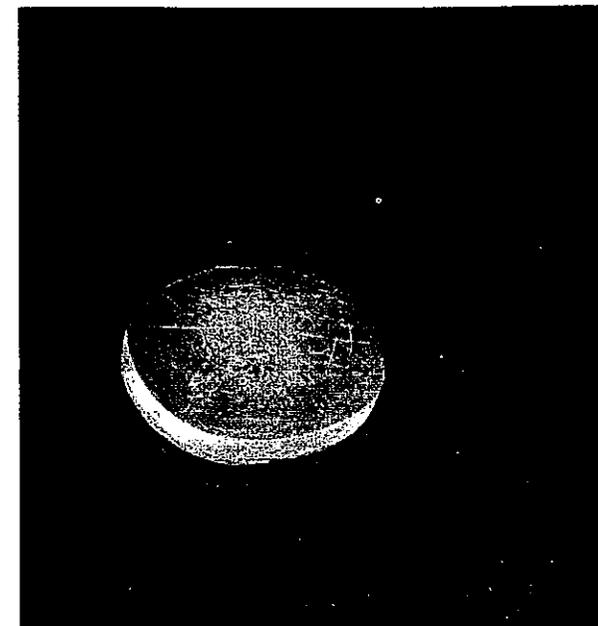


Fui juntando, de modo casual, pequenos barcos feitos por antigos marítimos, em geral pescadores retirados. Formam uma espécie de colectânea de histórias, com personagens vivas ou da épica familiar e local, onde há mares que excedem os homens pela desmedida do temperamento: ralham, castigam, nunca esquecem, vingam-se e roubam vidas. Talvez por isso os barcos, cujas vidas se contam, sejam mais do que meios para andar à superfície da água. Possuem "olhos" e voz ("chamam o peixe"). Dizem-se "altivos" se têm a proa erguida. A maturidade surge com o tempo e o ajuste dos "ossos", quando melhor navegam. Depois vão mostrando cansaço, a proa já apresenta um certo descaimento, dizendo-se então "alquebrados" ("como um corpo marreco"). "Morrem" ("morreu

na praia"): ou são "abatidos" (acto administrativo). A sua "valentia" assenta na "coluna" (quilha), no "peito" (roda de proa), nos barbados (leva-se a mão à barba), e na "ossatura" (cavernas e braços).

Para os seus artesãos estas miniaturas guardam vidas. Que são os elementos reais – alcatrate, leme, cana do leme, cadaste, coice, cinta, verdugue, cunho, amuras, escotilhas, mastros, vergas, escotas, tracanil, boeiras, pessarda, falca, tábua da inora, adriças, cadernais, troça... –, e as recordações da aproximação ao barco na infância e na adolescência. É aqui que as narrativas ganham intensidade. "Porque fez esta curva?"; "Como sabe que dava este jeito aqui?" Umhas respostas evocam os primeiros actos introspectivos, que invadem os sentidos e a imaginação depois dos gestos iniciais, ainda toscos, de afeiçoar a matéria: "Via-me debaixo das barcas, onde me abrigava do sol, a olhar para cima... e dentro de mim via o jeito do casco" (o movimento tateante da mão direita, acima da cabeça, e os olhos com uma expressão distante). Outras recordam gestos mecânicos do corpo encaixando-se nos espaços à sua medida: "Escondia-me aqui, na proa, debaixo dos sacos, até o barco sair a barra.... Ficava aninhado lá à proa".

Contendo o mundo, pois albergam todos os mares, todos os episódios e todas as aprendizagens, estas miniaturas, e os procedimentos de miniaturização, seguem uma escala e um sentido estético que pertencem à intuição dos seus autores. O critério de rigor é uma satisfação: o antigo marítimo tenta desfrutar das impressões fisiológicas e dos afectos primitivos.



A fotografia que gostaria de comentar é parte de um trabalho de Emanuel Brás, a que o autor deu o título genérico de "Ralo". Trata-se de uma instalação fotográfica patente durante o mês de Novembro de 2003 no Arquivo Fotográfico Municipal de Lisboa.<sup>1</sup> A fotografia é uma imagem da porta de uma célula do panóptico ainda existente no Hospital Psiquiátrico Conde de Ferreira no Porto. Destaca-se aí um óculo de observação, a partir do qual se teria acesso visual ao interior da célula onde era encarcerado um paciente considerado perigoso em

<sup>1</sup> A este propósito ver os artigos de Emanuel Brás ("Ralo" e "S/ título") acerca da instalação e o meu ("Origem, diagrama, ruína") em Mário Caeiro e outros (orgs.), 2004, *Luzboa: a Arte da Luz em Lisboa*, Extra]muros[.

estado de agitação. A porta é de um metal escuro só interrompido pela transparência do vidro, que se nos apresenta riscado e picado, como se tivesse sido sujeito a repetidos gestos de uma violência cuja intenção se nos escapa. Riscado por dentro e picado por fora. O que nos transporta para a violência e para a sua consumação na matéria, no verso e no reverso da matéria, o mesmo é dizer que, nessa clareira da experiência, dois corpos (vítima e vitimizador?) se encontraram num enlace de subjectividades cujo desígnio se afirma inconquistável.

O “olho” riscado e picado é uma estrutura material que deixou na sua superfície o indelével e impronunciável nome que a dor – na sua extrema nudez – comporta. A dor é o iluminado recanto onde se tecem os limites daquilo a que nós antropólogos chamamos “cultura” – um tecido de significados que constitui uma densa e imensa cadeia de mediações entre nós e o mundo, um tecido que não nos permite “ver” a nudez e a crueza que estão no mundo como um dado fenomenológico de primeira importância.

Quando Merleau-Ponty nos falava de experiências sem predicado, talvez tivesse em mente qualquer coisa como isto: experiência, nudez, estilhaço.

A fotografia de Emanuel Brás é o símile do corpo e da matéria. Toda a densidade do corpo procura assim a densidade da matéria. E ambas fazem inscrever, em gestos desmedidos e ilegíveis, as suas “ordens” mútuas no tecido dos acontecimentos de que se compõe a experiência no seu limite.

Foto: Emanuel Brás (original a cores)

Luís Silva

Centro de Estudos de Antropologia Social, ISCTE  
luisilva@netc.pt



Sortelha (Sabugal), Verão de 2003. Felismina Mendes está instalada na principal artéria desta vila de fundação medieval, no desempenho de uma ocupação que há cerca de uma dezena de anos se tornou parte integrante do seu quotidiano e que consiste no fabrico artesanal e na venda a turistas e excursionistas de cestos em bracejo (planta herbácea de geração espontânea). É a prova material de que a mercantilização capitalista da cultura, que muitas vezes encontramos associada ao turismo, não é necessariamente destrutiva. Há casos em que a mesma estimula a criatividade da população local, que nela se envolve e induz a tradição, mediante a viabilização económica e a revitalização do artesanato.

No passado, o bracejo era utilizado nas cortes do gado para acamar os animais, e também no fabrico de réstias ou estrados, vassouras e, ocasionalmente, chapéus. Em meados do séc. XX, tais utilizações caíram em desuso, tendo sido retomadas na década de 1980, para responder a um mercado de recordações associado ao fenómeno turístico que então começou a despontar, e que conheceu um estímulo decisivo na altura em que a população obteve o estatuto de Aldeia Histórica de Portugal (1995). Este processo de revitalização traduziu-se no fabrico de artigos que, até então, não se produziam, e que não têm uma função utilitária, mas sim decorativa, nomeadamente os cestos. Acresce que este artesanato se tornou, nestes últimos anos, num dos símbolos de Sortelha, sendo comercializado nas ruas e lojas da povoação, dando-se inclusivamente o caso curioso de alguns cafés e restaurantes se utilizarem os mesmos para colocação de pacotes de açúcar e cobrança da despesa.

Em síntese, se não fosse o turismo e a mercantilização da cultura, não haveria, nesta localidade, artesãos nem artesanato em bracejo, nem tão-pouco nativos que, em tom de gracejo, afirmam que “o bracejo é a indústria de Sortelha”, como tive ocasião de ouvir mais de uma vez, durante o trabalho de campo que aí realizei.



O dia, 30 de Novembro de 1994. O lugar, sector Deuco-Tranalhue, zona de Chol-Chol, sul do Chile, IX Região, capital Temuco; terra mapuche, ou antes, terra de comunidades mapuche, que o braço pinochetista é longo e resistente à torção final - nas leis, nas atitudes, nas mentes.

A circunstância, a primeira visita a uma comunidade mapuche, em plena busca do “terreno” da tese de doutoramento, após mais de um ano de espera em Portugal, 25 dias em Santiago e 25 dias em Temuco.

Sempre presentes, a chuva austral, pesada e persistente, e a humidade extrema, no ar, nas plantas, no solo.

A horizontalidade da ponte é falsa. A descoberta da margem desconhecida remete não só para uma progressão mas para uma ascensão.

Relembro o que me disseram, sobre aquele mundo exótico, alguns dos vários sentidos que viveram alvoroçados durante os 15 meses da minha permanência no mundo a sul do mundo.

Cheiros: o que exalava a lã húmida das "mantas" ("ponchos"), o que o ar trazia da lenha das chaminés, o do ar lavado, muitas vezes brusco e bruto, o do pão acabado de fazer pelas mulheres no fogão da "ruka" (casa mapuche).

Sensações tácteis: o calor na "ruka" – enquanto a chuva desabava sobre ela, as pessoas "compartian", "mate", comida, conversa – e o arrepio do conforto, material e humano.

Gostos e sabores: o do "mate" quente, da "sopaipilla" (massa de pão frita), do pão, do "aji" (malagueta), do "ñachi" (sangue recém-extraído do cordeiro, talhado por uma espremedela de limão, inflamado com sal e "aji" e amaciado com um pouco de coentros).

Sons: o do concerto aquático que produziam um telhado de zinco e uma chuva de chicote, os gritos dos pássaros, o troar do "kultrung" (tambor chamânico).

Algumas "vistas": o Vale do Sul do Chile, uma "ruka" com fumo a sair da chaminé, o "nguillatun" (cerimónia mapuche) de Huilío (zona de comunidades perto de Temuco), o céu estrelado de Huilío, os Sanchez Curihuentro e a sua terra, os amigos na distante geografia, uma ponte.

Os sentidos não existem separados e não são só cinco. O do equilíbrio, por exemplo, dá muito jeito nas andanças (antropológicas ou outras) da vida. Outros mais se revelam úteis, porque a relação com o mundo é subtil e mágica.

De algum modo, tudo o que vivi nos meses seguintes, nessas e noutras paragens do mundo mapuche, me foi anunciado pela visão daquela ponte, como se aquela vista fosse o aceno de um futuro em construção.

Manuela Ribeiro Sanches

Departamento de Estudos Germanísticos e Centro de Estudos Comparatistas,  
Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa  
ribeirosanches@netcabo.pt



O Pacífico, entrevisto na narrativa da segunda viagem à volta do mundo com James Cook (1772-1775), narrado por Georg Forster. No quadro, o jovem desenhador, acompanhado pelo pai, Johann Reinhold, tenta fixar tão depressa quanto possível as cores de pássaros exóticos mortos, antes que elas se desvançam. Gesto que muitos antropólogos repetirão, tentando captar as culturas antes que desapareçam, não conseguindo escapar à tentação do imperialismo nostálgico (Rosaldo). Também Georg Forster se interrogara se o Pacífico não deveria ter sido deixado incólume, sem as armas, doenças dos descobridores. Sem certezas, sempre, misturando o louvor do projecto civilizacional europeu com a condenação das práticas coloniais, atento à surpresa empírica das coisas mes-

mas que sabe que a sua subjectividade tem de filtrar. Deixou-nos com o pai algumas das mais completas descrições e colecções do Pacífico, num momento em que os contactos com os europeus mal se haviam iniciado. Georg Forster pode também ser visto como um protagonista de uma antropologia como crítica cultural (Marcus/Fischer), vindo a morrer na Paris jacobina, apátrida, hesitando em regressar a Mainz, cuja república, a primeira e a mais efémera, em solo alemão ajudara a fundar, ou em partir para a Índia. Diz-se que morreu com o mapa do subcontinente nos joelhos.

Com Forster aprendi a necessidade de "ir aos sítios", descobri a antropologia, a interdisciplinaridade, que me levaram a Santa Cruz, Califórnia, e ao Pacífico, um Mediterrâneo em ponto grande, do outro lado do mundo. Círculo que se fechava e me descentrava em relação à "Europa", jogo de espelhos que me levou por caminhos cheios de acasos.

Foi este o meu "terreno": dos livros às viagens, das viagens aos livros, atenta agora às narrativas que os "objectos", reivindicando um estatuto de sujeitos plenos, propõem num diálogo crítico com anteriores registos etnográficos. A justaposição das imagens pretende evocar essa continuidade problemática na pós-colonialidade.

Fotomontagem: em segundo plano Santa Cruz, Califórnia, fotografia de J. Clifford; em primeiro plano Georg e Johann Reinhold Forster na Nova Zelândia, óleo de John Francis Rigaud (1742-1810), colecção particular, reprodução oferecida por Gerhard Steiner.

Márcio Goldman

Museu Nacional, UFRJ  
marcio.goldman@terra.com.br



Domingo de carnaval, 14 de fevereiro de 1999, dia de desfile do Dilazenze e de muita tensão, pois o bloco jamais vencera a competição organizada pela Prefeitura. Tudo pronto, estamos certos da vitória, nosso único temor é o atraso que pode nos tirar pontos. Sete da noite, estamos todos diante do terreiro de candomblé Ewá Tombency - localizado em frente à sede do bloco e a ele estreitamente relacionado, uma vez que este foi fundado por membros da família Rodrigues, a mesma que há gerações comanda o terreiro.

De repente, uma das filhas de Dona Ilza, a sacerdotisa do terreiro e matriarca da família, entra em transe. Entre as espalhafatosas risadas e o vocabulário imoral que caracterizam o tipo de espírito que a possui, anuncia que

viera “porque hoje tem muito homem gostoso aqui”. Mas, quando o espírito proclama, em estilo quase shakespeariano, que “parece que vocês estão dormindo com os olhos dos outros para não perceberem o que fizeram contra vocês”, notamos que não está ali para brincar:

O que ele anuncia é que o bloco fora vítima de um feitiço, lançado por rivais que queriam impedi-lo de vencer a competição. Repreendendo a todos por termos esquecido os ingredientes que deviam ter sido utilizados em um sacrifício propiciatório na véspera, Dona Ilza improvisa uma oferenda; em seguida, sopra sobre todos nós grandes quantidades de um pó branco que serve para purificar e afastar as influências negativas, e decreta que o bloco pode enfim desfilir.

Em meio a muita emoção, diversos incidentes marcam nosso percurso, ameaçando a pontualidade e mesmo a chegada à avenida. Todos repetem que se o espírito não tivesse nos advertido e se Dona Ilza não tivesse nos protegido na última hora, nosso carnaval teria acabado antes da hora, talvez mesmo em tragédia. Para nossa surpresa, entramos na avenida na hora precisa, fazemos um lindo desfile e vencemos a competição.

Política, cultura, arte, família, religião? Talvez. Mas certamente a confirmação de que nossas etnografias, afinal, não são exatamente sobre nada disso e sim sobre as vidas que as pessoas podem viver.

Foto: Dona Ilza Rodrigues pratica rituais propiciatórios para o desfile do Bloco Afro Dilazenze no carnaval de Ilhéus, sul da Bahia, Brasil

Margaret Sarkissian

Smith College  
msarkiss@email.smith.edu



This photograph was taken in Malacca's Portuguese Settlement by my research associate, Sebastian de Silva, on June 1, 1991.<sup>1</sup> We were documenting a tourist event organized by the Malacca State Economic Development Corporation. This event, optimistically billed as “a 16<sup>th</sup>-century Portuguese wedding,” was the well-publicized grand finale of Malacca Tourism Week 1991. It was held in the Portuguese Square, a whitewashed concrete structure built as a tourist site by the Malaysian government in 1985. The back of the stage abuts the Straits of Malacca.

<sup>1</sup> I'd like to thank Frank Citino and Bob Andrews of Smith College for improving the original photograph digitally.

I love this photograph because it encapsulates the wonderful complexities of my research in a single visual image. Francis (or Sub, as he is universally known) is wearing the costume of a Rancho Folclórico San Pedro musician. The locally made red, black, and white outfit reflects Settlement stereotypes of Portuguese folkloric dress. In one hand is his guitar, which he affectionately calls his "wife." His other arm is around the shoulder of his mother, Auntie Theresa, who played the role of *kumadri* (female sponsor) in the wedding scene. Auntie Theresa is wearing the traditional formal dress of older Settlement women – a colorful long blouse called *kebaya kompridu* in Kristang (Malacca Portuguese) fastened by three gold pins (*kerungsang*) over a Malay-style sarong. The name of the dress reflects its hybrid origin: *kebaya* is Malay for "blouse," but *kompridu* is Kristang for "long."

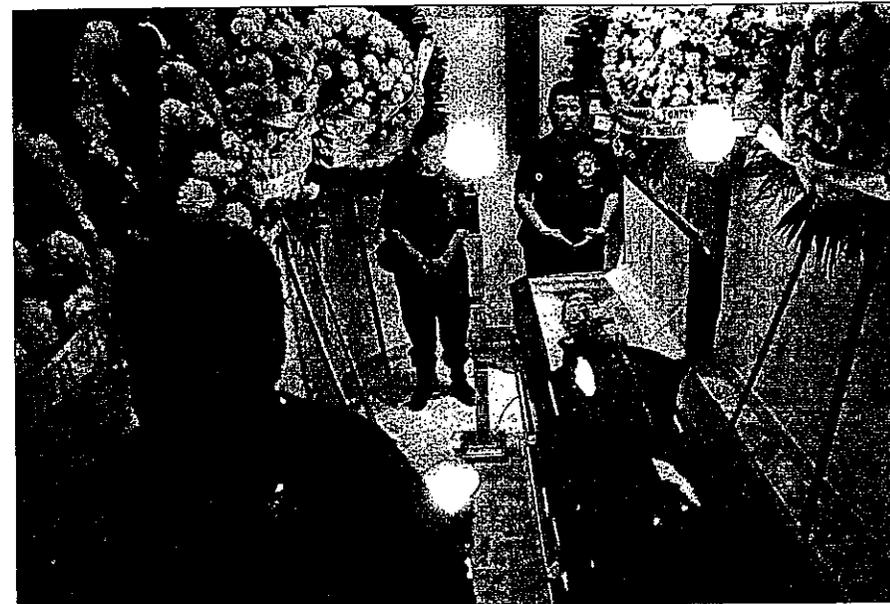
They are standing beside the stage in the Portuguese Square. You can tell the show has just finished, because Sub always bursts at least one guitar string whenever he performs and most of the colored lights surrounding the stage have been turned off.

The photograph is thick with meaning. Auntie Theresa's *kebaya kompridu* marks her as a Malaysian-Portuguese resident of the Settlement's recent past; at the same time it distances her from her son, who in his modern Continental Portuguese folkloric costume represents the Settlement's 16<sup>th</sup>-century ancestors. The musicians thus become ghosts of the past, entertaining two audiences: the bridal party (bride, groom, male and female sponsors, parents of the bride, best man and bridesmaid) on stage and a large international crowd of tourists in the Portuguese Square.

Theresa de Costa passed away on January 13, 1998.

María Eugenia Suárez de Garay

Departamento de Estudios en Educación  
Centro de Estudios de Género, Universidad de Guadalajara  
marulanda24@hotmail.com

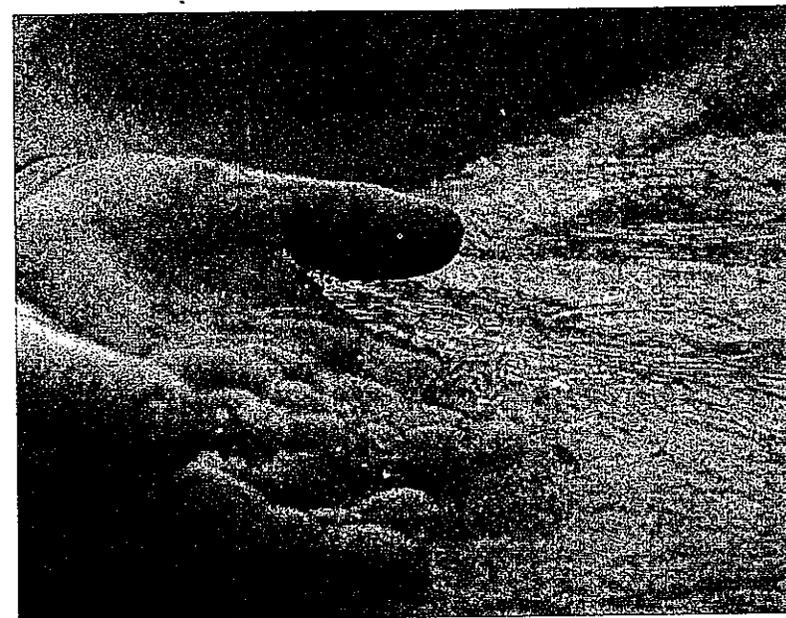


Durante el verano de 2000, cuando me encontraba realizando la segunda fase del trabajo de campo para mi proyecto sobre culturas policiales en México, en la ciudad de Guadalajara, el fotógrafo Rafael del Río me donó un conjunto de fotos para integrarlas al archivo visual que desde el 97 venía armando sobre los policías en acción. Entre todas ellas, la que aquí presento marcó un punto de inflexión en mi visión sobre el ser/hacer policía en México. ¿Qué significaba la muerte de un policía? ¿Cómo era vivida por el propio cuerpo policial? Pero sobre todo, ¿de qué hablaba la muerte de un policía? Así, simultáneamente a muchas de las interrogantes que fueron saliendo en el transcurso de "andar en terreno" y del impacto que me causó esta imagen,

me asaltó la muerte de un policía del agrupamiento con el que más relación tenía.

El silencio se impuso y la voz de mis interlocutores se quebró. No hubo espacio para la palabra y la regla implícita de no insistir dio paso a una relación con ese mundo salpicada de meditación, de inhibición y asombro para mí. El duelo policial no es como los demás. Es profundamente intenso en tanto es vivido por personas portadoras de estigmas, que sufren del mismo mal que el desaparecido y que se concretiza en esa frase recurrente: "pude haber sido yo". Entonces se descubre que la muerte policial también deja huellas en la memoria y se convierte en un arma contra la indiferencia, el olvido y la desigual dignidad social que viven quienes deciden ser policías en este país. Para la etnógrafa que habita en mí fue una absoluta lección de humanización del policía: figura donde se condensan rasgos complejos de un personaje discriminado, vituperado y con varias morales simultáneas. Si realmente quería introducirme y comprender el mundo de vida de los policías, requería de entrada apertura al sujeto. En ello radica mucho del potencial del enfoque antropológico y las posibilidades que abre para contribuir a conocimiento más creativo, profundo y pluralista de la sociedad humana.

Foto: Rafael del Río, *Velorio de un policía*, 2000.



Será na polimorfia das águas que se poderá encontrar a explicação para a diversidade de sensações e de imaginário que uma matéria plástica como a água desperta. Não será a água uma matéria que se metamorfoseia de líquido a sólido, a vapor, de quente a frio, que é paisagem e memória, que é sonho, que afaga, que "cura" mas também é prazer? E além disso, nesta perspectiva, uma matéria que trata e é "tratada", lava e é "lavada", atrai e repele, limita fronteiras reais e simbólicas, impõe regras, cria práticas (de que é exemplo a higiene), inscreve-se socialmente no corpo, desafia interditos e toma ainda as formas do corpo humano? Poder-se-á sustentar que a água tem também um corpo, uma forma, que toca, que tem sabor, que tem odor e que, sobretudo, constrói um imaginário e

uma memória colectiva, associada à história da humanidade. Como afirma Schama (1996),<sup>1</sup> a persistência de cultos e mitos da humanidade faz-nos reflectir sobre a importância da imaginação na criação da realidade, o que implica rever as concepções do mundo.

<sup>1</sup> *Paisagem e Memória*, São Paulo, Companhia das Letras.



O português Carrilho junta Carmen Miranda e a fadista Amália Rodrigues em um de seus cartuns

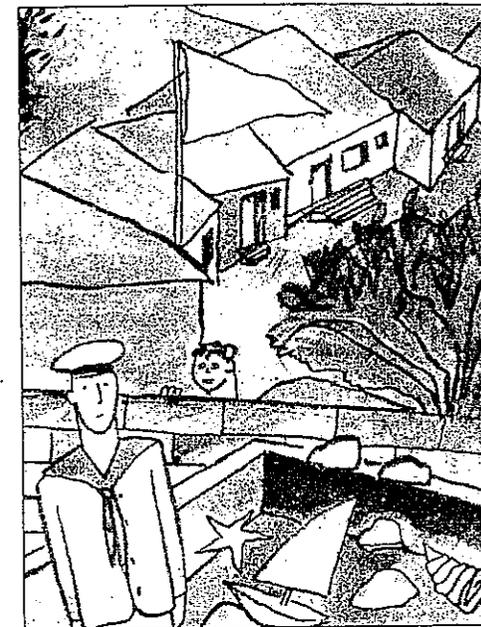
A baiana como símbolo nacional do Brasil nasceu oficialmente num domingo de outubro de 1938, quando o baiano Dorival Caymi cantou para Carmen Miranda o samba que acabara de compor: "O que é que a baiana tem". Entre outras coisas, a baiana:

Tem torço de seda, tem  
Tem brincos de ouro, tem  
Corrente de ouro, tem  
Tem pano da costa, tem...

Tinha, em suma, todos os panos e balangandãs que as negras e mulatas baianas usavam em seu vestuário desde há muito, muito tempo. Foi com esse vestuário, estilizado, e cantando essa música, que Carmen Miranda estreou na Broadway, depois foi para Hollywood e se tornou o primeiro símbolo internacional do Brasil. Mas o que é que tinha uma brasileira, nascida Maria do Carmo Miranda da Cunha, em Várzea de Ovelha, Portugal, para se tornar símbolo de um país visto como mestiço pelos norte-americanos – e ainda por cima cantando sambas que alguns jornalistas brasileiros qualificavam de “negróides”? Essa é uma longa história que pode ser resumida assim: para ser incorporada, literalmente, ao Brasil moderno, a negritude teve de ser, primeiro, feminizada, e em seguida branqueada.<sup>1</sup>

Que ela tenha retornado à cena, enegrecida pelo lápis de um cartunista português, sugere que o círculo se fechou: Carmen Miranda finalmente voltou para casa, vista como brasileira.

Imagem: cartum de André Carrilho publicado no jornal *Folha de S. Paulo* (06/07/2000).

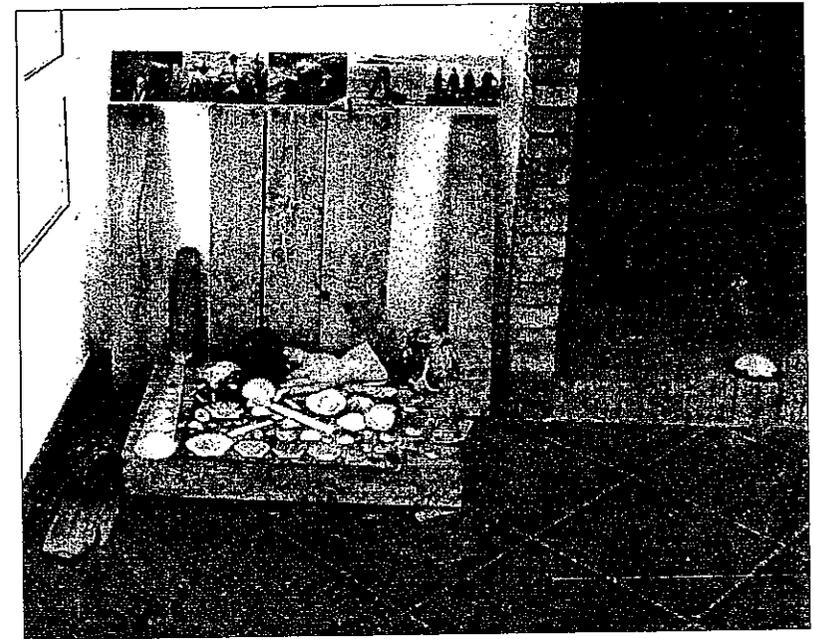


Fiz esta aguarela-apontamento no meu caderno de campo em 1998, durante o meu trabalho de campo sobre o movimento negro em Ilhéus, na Baía. Ela representa o Marinheiro (também conhecido como Martim, Mano ou Marujo), uma das entidades dos candomblés da nação Angola, variante que aceita, além dos orixás de origem africana, figuras próprias do Brasil e dos cruzamentos culturais ali verificados. Por alguma razão o Marinheiro fascinou-me desde o início. Talvez pela evocação de dois ícones que me atraíram na juventude, Corto Maltese na banda desenhada e Captain Blood (representado por Errol Flynn) no cinema? Talvez pelo facto de uma das mães-de-santo que frequentei em Ilhéus o incorporar? Talvez pela alusão constante, nas narrativas sobre ele, a uma suposta identidade portuguesa? Não sei.

<sup>1</sup> Ver meu artigo “O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira”, *Etnográfica* IV (2), 2000.

Certo é que a estas motivações emocionais se juntam motivações propriamente académicas. Os estudiosos do candomblé referem as características arquetípicas da personagem: seria um Hermes ou Mercúrio, um mediador e mensageiro, simultaneamente próximo da figura de um *trickster*, de um provocador. Quando incorporava na referida mãe-de-santo, era um verdadeiro subversivo, bebendo, fumando e usando uma linguagem pouco apropriada nos salões... Além disso, figuras de marinheiros são comuns em todas as comunidades americanas de origem africana, simbolizando o trânsito, o movimento, o carácter transatlântico da formação das identidades.

Hoje gosto de pensar nele como um símbolo de que eu próprio me apropriei. A imaginação leva-me a encontrá-lo em outras experiências de pesquisa. Vejo-o já, retrospectivamente por certo, presente entre os baleeiros do Faial, com quem trabalhei ainda estudante de antropologia (vejo-o, até, "perturbando" os mascarados arruaceiros das Festas dos Rapazes em Trás-os-Montes, que conheci também durante trabalho de campo - o primeiro - na licenciatura). Vejo-o representando uma masculinidade inquieta e errante, querendo escapar aos constrangimentos da masculinidade hegemónica, como se um dos meus informantes em Pardais tivesse fugido da pós-ruralidade alentejana tornando-se embarcaço. Vejo-o, é claro, representando uma inquietante presença colonial no imaginário do Atlântico Negro lusófono, que o tenta criouliizar incorporando-o. E talvez o veja como representação de uma homossexualidade inquieta (como poderia deixar de surgir a figura do Querelle de Jean Genet e, depois, de Fassbinder?) na minha pesquisa sobre os casamentos *gay* e lésbicos em Barcelona. Este Mercúrio ou Hermes acompanha-me na tentativa de retraçar as correspondências entre formas de identificação e discriminação - o género, a "raça", a orientação sexual... - que tem sido o essencial do meu esforço antropológico. Um esforço no sentido duma interpretação que potencie a emancipação. Afinal de contas, aquilo para que o Marinheiro é chamado em qualquer terreiro (terreno?).



La foto fue tomada en el verano del 2004 en un refugio para peregrinos del Camino de Santiago situado en la ruta de Santiago de Compostela a Finisterre. Como esta misma ruta que siguen hoy muchos peregrinos, este pequeño "altar" situado en un rincón del refugio es expresivo de los nuevos significados y valores que están hoy presentes en el Camino y que son propios de la sociedad secularizada. Es expresivo de los nuevos retos que plantea a la antropología la explicación de muchos fenómenos contemporáneos, de mi propio reto.

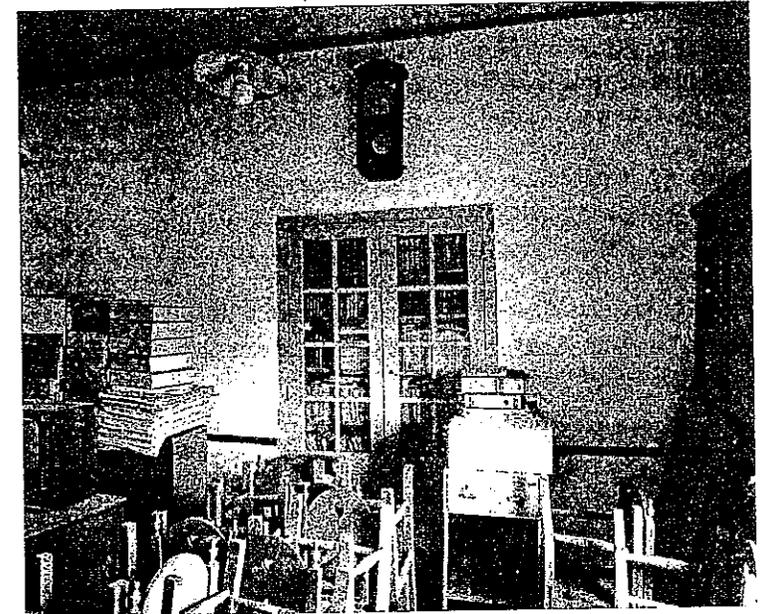
En la foto, la concha de vieira, el símbolo por antonomasia del Camino, concentra las transformaciones de este viejo ritual. Éstas afectan, en primer lugar, a los referentes sagrados. Los valores e ideas asociados a la Naturaleza por

el paradigma ecológico constituyen un marco del sentido fundamental para la experiencia de muchos peregrinos. El altar da presencia a la Naturaleza como fuerza trascendente evocando la amenaza de su destrucción en el reciente desastre del Prestige que tuvo lugar en las inmediaciones de esta costa. En el pequeño espacio sagrado los objetos son las huellas del sentimiento y el compromiso de su cuidado y salvaguarda: las fotografías de las labores de limpieza del mar, el guante de goma, las bolas de petróleo, las conchas....

La recreación actual de la peregrinación permite la experimentación intensiva de los nuevos sentidos mediante la apropiación ritual. El Finisterre incorpora al marco simbólico-ritual de la peregrinación cristiana de la muerte y resurrección un simbolismo abierto y polivalente, libre de fijaciones doctrinales o institucionales, denso de evocaciones. La meta, el fin del Camino (de la vida) puede experimentarse como fin de la tierra frente la que se abre la inmensidad del océano y desde la que puede contemplarse la puesta del sol que evoca también la muerte pero, a la vez, el ciclo eterno del renacimiento.

Nuno Domingos

Doutorando em Antropologia, School of Oriental and African Studies, Londres  
Bolsheiro, Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
nuno\_domingos@yahoo.com.br



Sala de leitura da biblioteca da Casa do Povo de Santana de Cambas, concelho de Mértola, 2002. Movido pelo interesse em estudar as práticas de leitura que envolveram as bibliotecas das Casas do Povo, rumei ao Alentejo à procura de um exemplar destes centros de divulgação do "bom livro", criados e organizados pelo pensamento dos teóricos corporativos do Estado Novo. A biblioteca da Casa do Povo de Santana de Cambas, pequena freguesia do concelho de Mértola, junto à raia espanhola, foi preservada do ímpeto revolucionário pelo sr. Rabaça, ex-funcionário corporativo, nostálgico do 24 de Abril. Fiel depositário de um imponente molho de chaves, abriu várias portas até me apresentar o seu tesouro. A sala de leitura era dominada pelo armário dos livros, trancado, preenchi-

do por várias colecções educativas, preparadas pela sensibilidade central, alguns romances e livros estrangeiros. Violando a harmonia ideológica das prateleiras, dois romances neo-realistas e alguns exemplares oferecidos por editoras, não necessariamente do agrado do legislador. A actividade gloriosa da biblioteca, cantada pelo antigo funcionário, não resistiu à informação de um livro de requisições e aos depoimentos dos poucos habitantes que restam na povoação, cuja memória apenas recordava as bibliotecas de diversos clubes recreativos, entretanto extintos pela desertificação, a comercialização de colecções populares, como a da editora Civilização, e, sobretudo, as carrinhas das bibliotecas itinerantes da Gulbenkian. A última vez que entrei na sala de leitura da biblioteca da Casa do Povo esta estava transformada num depósito de velharias transportadas de uma sala contígua, agora preenchida por uma secretária onde estava uma funcionária, onde estava um computador. A Junta de Freguesia mudara de cor política e novos empreendimentos turísticos, em nome da modernização, se anunciavam para a zona. O sr. Rabaça perdera o monopólio das chaves, miseravelmente copiadas e entregues à guarda de um notável local, representante do novo poder, poeta popular que se faz transportar em carro de generosa cilindrada. Não consta que o livro e a leitura participem dos novos investimentos para a região. Ao sr. Rabaça não resta vontade, tempo nem capital para acompanhar o progresso, iniciando-se nos segredos do golfe.

Foto: Paulo Catrica

Nuno Porto

Departamento de Antropologia e Museu Antropológico, Universidade de Coimbra  
nporto@antrop.uc.pt



O negativo da imagem, em formato 9x12, indica que ela foi produzida com a *Linhoff Technica*, o que implica, no interior do pavilhão de trabalho, um período relativamente longo de exposição. Implica que todos os sujeitos estavam a posar para a imagem, que é uma ideografia do programa do museu.

Primeiro a hierarquia: à direita, na fotografia, estão as mesas do conservador, José Redinha que, por sua vez, se posicionou na confluência de uma das linhas de fuga da imagem, ao fundo, consultando livros numa estante. Ao centro da sala está sentado o adjunto do conservador, Acácio Videira. À sua direita três objectos qualificam o museu como lugar de trabalho regido pelo tempo industrial (o relógio no topo da mesa) e como lugar de trânsito (a prateleira de

expediente com o rótulo "Recepção" em simetria com outra idêntica com o rótulo "Expedição"). No conjunto os três artefactos deslocam o trabalho do museu para uma rede de relações translocais, e para a participação em categorias e práticas associadas ao tempo que rege o mundo industrial implantado no enclave colonial.

Por detrás das mesas de trabalho do conservador, emerge o topo de um capacete colonial, prótese corporal e signo quer do carácter estrangeiro do ocupante quer da ocupação. Há, sobre elas, vários artefactos de uma cultura de imprensa (textos, relatórios, fotografias, cadernos, um ficheiro, caneta, tinteiros, papel mata-borrão, etc.) que procede a uma primeira tradução de artefactos noutra coisa. Curvado – sobre outra mesa supõe-se – o adjunto Mário Fontinha. A postura corporal é simétrica à de Acácio Videira, apesar de este estar sentado, opondo-se, a de ambos, à do conservador, de pé, ao fundo, cuja actividade – sendo a menos manual das dos três empregados brancos – reforça a hierarquia existente entre eles. Vestidos de modo idêntico, distinguem-se de todos os outros. O contraste maior é com Sacamanda (uma espécie de cicerone designado "soba do Museu"), sentado em frente a Taíra, o "indígena especializado". Este, pelo traje, situa-se do lado dos empregados brancos, mas o facto de estar de costas – tornando irrelevante a sua identidade por ocultação – indica a sua subalternidade. Descalço, Sacamanda apresenta-se em "traje nativo" e, olhando directamente para a objectiva, enuncia o jogo em que está a participar. Também ele ocupa um lugar prescrito no interior do pavilhão: uma espécie de espaço de questionário onde a "cultura nativa" que – em mais de um sentido – ele representa, é passível de ter voz.

Finalmente, ao fundo, à esquerda, um "auxiliar indígena" acondiciona artefactos, organizando a cultura nativa dos povos da Lunda. É este complexo de práticas, cultura material e relações sociais estruturadas no trabalho museológico que faz do museu – e não apenas, nem particularmente, deste museu – um agente colonial.

Foto: Agostiniano de Oliveira (Relatório Anual do Museu do Dundo – o museu da *Companhia de Diamantes de Angola*, na Lunda – de 1951)

Paul Stoller

West Chester University and Temple University  
pstoller@wcupa.edu



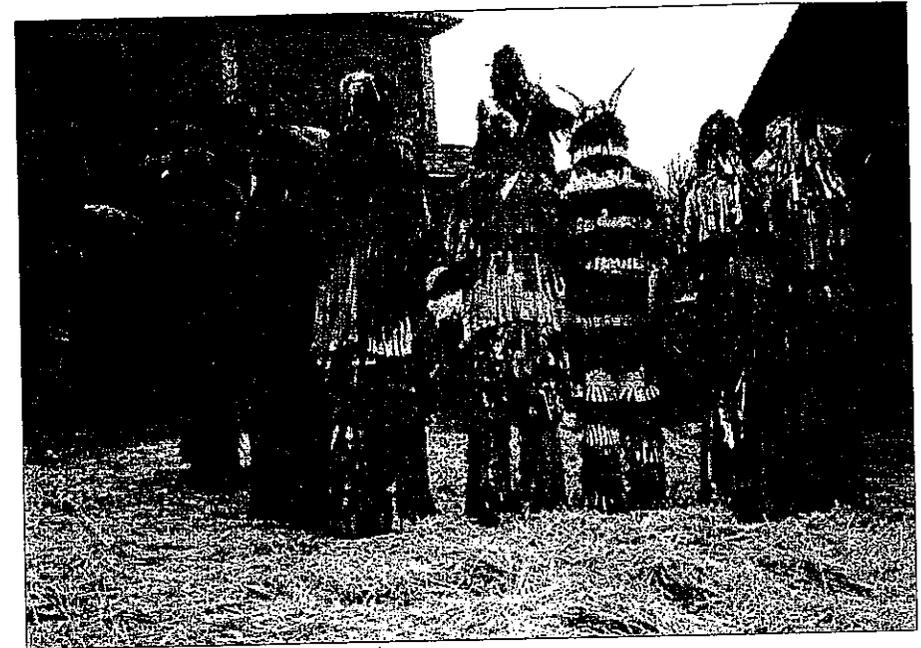
In our work as ethnographers, we see so many faces, faces lined with the pleasure and pain of experience. But who are these people we write about? What are their names? How can they know things not yet known to us? Why do they remain on the margins of anthropology?

The man in the photo is the late Adamu Jenitongo, the man who patiently and persistently taught me about the Songhay world. In the photo Adamu Jenitongo is reciting a text over a gourd filled with sand gathered from his compound. He is reciting the *genji how*, the central text of Songhay sorcery. It is a collection of word-sounds that harmonizes the forces of the bush so that the inner and outer dimensions of experience might be brought into sync, so that

healing might take place. He is about to perform a healing ritual and, once he recites the *genji how* and spits into the gourd, he will sprinkle the sand throughout his compound. In this way, Adamu Jenitongo will be able to treat a man suffering from spirit sickness.

Who was Adamu Jenitongo? He was my teacher and my work in anthropology is a humble testament to his wisdom. He taught me about plants and animals, about incantations and genealogies, about the scope of human being in the cosmos. He taught me how patience and humility lead one to a state of inner strength. Most importantly, his example made me realize that as scholars our greatest goal is the pursuit of wisdom, the knowledge that enables us to live a good life.

Paula Godinho

FCSH-UNL  
p.godinho@fcs.unl.pt

Varge, nordeste transmontano, 25 de Dezembro de 1999. Depois da missa de Natal, e sob forte chuva, os rapazes mascarados desfilam as *loas*, uma modalidade de crítica social. Atrás dos *caretos*, o povo – expressão materializável no conjunto vicinal. Aqui, cada aldeia é um *povo*, e todos os vizinhos, salvo os enlutados, são conduzidos para ouvir as *loas*. À chuva, procuram pontos altos onde a vista seja melhor, e riem. Durante este momento do ciclo do Inverno os moços são investidos de autoridade para criticar. Após uma fórmula de saudação, seguem-se três ou mais *loas*. Uma envolve o *espalhafato*, com a representação de uma cena jocosa, vestindo os rapazes roupas furtadas aos visados: se em 1982 se centrava na incapacidade de adaptação à vida na aldeia de uma jovem de uma

vila próxima, em 1999 era a administração de Viagra a um porco de cobrição comprado em Espanha e em 2004 uma desavença doméstica com a intervenção das autoridades e a irradiação do marido agressor. As temidas loas dedicadas às raparigas denunciam um raio matrimonial lato, a endogamia a ceder o lugar à isogamia, e um crescente ressentimento masculino pela inexistência de parceiras. As loas, num nível mínimo, e a *Festa dos Rapazes* como um todo cerimonial, reflectem a aldeia e as alterações no contexto. Em 1982, eram vários os rebanhos, muitas as crias mirandesas e quase todos os homens e mulheres residentes cultivavam as terras, ainda que as duas décadas anteriores houvessem provocado forte sangria demográfica. Em Maio de 2005, só uma família tem ovelhas e sobrevive da agricultura; há mais casas registadas no censo de 2001 do que indivíduos. Os que partiram ou partem sazonalmente – ladrilhadores e *camareros* em Madrid, trabalhadores nas obras públicas em Bilbao, *ménage* e *bâtiment* em Paris, estudantes universitários no Porto ou em Coimbra – regressam em Setembro para o S. Miguel e para o Natal, este patrimonializado na sua evanescência, com a folia a romper por onde pode. No resto do tempo, Varge é grisalha.



Indeciso, revia fotos de Sines e Maputo, de fábricas, curandeiros, *lobolos* e régulos. De comum entre o que faço, pensava, apenas a domesticação do aleatório, as formas como os outros lidam com o perigo e a incerteza.

Mas não é verdade – pensei depois. Boas ou más, as minhas pesquisas nunca seriam o que são, caso lhes faltasse um outro elemento comum e essencial no meu trabalho: a empatia pelas pessoas, as amizades e cumplicidades que se vão criando, à custa de perguntas, gestos e estudo mútuo.

Sei bem que, hoje, a moda de chamar “amigos” aos “objectos etnográficos” quase esvaziou de sentido a palavra amizade. Mas sei igualmente que, sem ela, não teria tido acesso a metade do que fui aprendendo em cada terreno – perden-

do, nessa trágica hipótese, a possibilidade de os compreender. Seguros da nossa competência técnica, esquecemos demasiadas vezes que há coisas que só se dizem a quem as poderá compreender, como há coisas que só se dizem e mostram, como um presente, àqueles a quem nos une uma genuína e desinteressada amizade.

Para que não o esqueçamos uma vez mais, apresento-vos uma mera foto intimista da última noite de 2003, passada na minha casa de Maputo. É apenas um grupo de amigos que, descontraídos e alegres, vivem o prazer de estar juntos.

Claro que está lá o casal de um *lobolo* que se tornou livro.<sup>1</sup> Claro que o homem é um operário da Mozal, herdeiro de reis Thonga e participante nas conversas laborais que me levaram a franquear as cabanas de curandeiros, para poder compreender a fábrica que estudo. De certa forma, estão lá representados todos os meus principais temas.

Mas está também o jogo e o gosto de fazer dialogar clarinete e *timbila*, viola e o *chitende* que eu – pouco mais que um peito ao canto da foto – retiro da parede. Está, enfim e sobretudo, o gozo que duas famílias sentem ao divertirem-se com quem gostam, aprendendo-se um pouco mais a si e aos outros.

Está, afinal, uma parte não deliberada – mas que resulta central – da minha forma de fazer antropologia.

Paulo Raposo

Departamento de Antropologia e Centro de Estudos de Antropologia Social, ISCTE  
paulo.raposo@iscte.pt



A voz por detrás da máscara... *personare*... ou uma espécie de confissão impossível de um antropólogo eventualmente "aprisionado" pelo seu próprio terreno, como esta miniatura aprisionada está na sua embalagem. Quando em 1996 assisti pela primeira vez a uma sortida de "caretos", no festival *Cantigas de Maio*, não imaginava que, alguns anos mais tarde e no decurso da minha investigação, iria ser convidado a elaborar um texto para uma placa comemorativa da inauguração da Casa do Careto em Podence, Trás-os-Montes, e que, entretanto, estaria a convocar essas memórias num número comemorativo da *Etnográfica*. A minha relutância relativamente a um certo tipo de cumplicidade entre o antropólogo e os seus interlocutores não é tanto da ordem do pudor deontológico ou

<sup>1</sup> Paulo Granjo, 2005, *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais*, Porto, Campo das Letras.

ético, mas mais de um ponto de vista dos usos políticos da disciplina. Mas, neste caso, devo admitir que fui um pouco tomado pela rapidez com que os meus interlocutores depressa construíram um sentido para a minha presença ali. O lugar do antropólogo "clássico", para usar uma expressão pouco feliz, esteve de algum modo protegido pela mesma eficácia com que a máscara do "careto" silencia a pessoa que a usa, fiel que procura ser a uma condição "academica-mente correcta" de suposto distanciamento. Mas a figura do antropólogo "na contemporaneidade" encontra interlocutores que se tornam seus pares, integrados em redes de interesses e de inter-relações semelhantes às suas, "melhores" ou até "mais eficazes" que as suas. Em alguns casos encontra mesmo colegas de profissão entre os grupos estudados. O meu trabalho desenvolveu-se num contexto de uma aldeia em crise, cuja performance cultural emblemática se vê transformada, em apenas 30 anos, de uma festa local em decadência acelerada em uma candidatura a património imaterial da humanidade da UNESCO; e o meu principal interlocutor, presidente da associação e responsável pela renovação da festa carnavalesca, depressa passou a adivinhar os passos necessários para alcançar a minha cumplicidade. Informações várias sobre contactos no mundo da arte e da cultura, pedidos de textos para o *site* do grupo ou para eventos comemorativos, pareceres para projectos de carácter cultural ou para pedidos de subsídios a fundos nacionais e europeus, tudo isto passou a constar da chamada "reciprocidade de terreno". Repentinamente tudo se precipita finalmente com o incitamento à elaboração de um livro eminentemente antropológico sobre a performance, assumindo definitivamente a formalização última de uma relação *de terreno* que, seguramente, jamais imaginaria assim no dia em que entrei enregelado pela aldeia em busca da voz por detrás da máscara do Outro.

Regina Bendix

Institute for Cultural Anthropology / European Ethnology, University of Göttingen  
rbendix@gwdg.de



In the early 1980s I conducted my first independent fieldwork. I wanted to study an all male New Years custom, "Silvesterklausen" in the village of Urnäsch in Switzerland. As a novice ethnographer, my tension was considerable and it reached its peak on the two days when the event took place. I carried a camera as well as a taperecorder with separate microphone and a small notebook. It snowed quite heavily and as I recorded the yodels sung by the men in front of the houses they visited on their New Year's round, my mind was preoccupied with a multitude of things at once: I tried to identify the groups and observe the interactions with villagers; I worried over whether my camera lense might get wet and struggled with the microphone so that it might record the music but

not my breath. In short, my experience of the event was strongly shaped by the methodological equipment and needs of my project.

On New Year's Eve 2003, I visited Urnäsch for the first time in many years. I came with my family and brought no equipment. My main contact, a now retired doctor, had always emphasized the emotional significance of the event - alas in the early 1980s, emotion was hardly a central theoretical interest in the ethnography of ritual. Rather, it was the "invention of tradition" that informed a historically supported ethnographic investigation. This time, however, unencumbered by the theory and techniques of the ethnographic project, I was overcome with the sensory power of "Silvesterklausen". My ears picked up the sound of the heavy cowbells that are part of the ritual disguise, muffled through the snowfall but nonetheless cutting through the winter air and transforming both sound- and landscape. Standing next to a group of performers, the scent of their pine-branch disguise, their muffled voices, and the energy emanating from their bouncing and prancing bodies affected me in ways my younger self had not been capable of. We fled the cold and joined groups of elderly men in one of the local restaurants, ordering food and looking out at the action on the village square. The men seated at the table next to us began to yodel, the room quieted down and I recognized the voices I had listened to many times on my fieldtapes. They were unencumbered by masks now and as we sat and ate next to what were clearly "retired" performers, the emotional power of this New Year's custom and the sensory memory packed into the wordless yodels washed over me in ways that as a young researcher I had been unable to perceive.

Robert Delière

Université catholique de Louvain, Collège Erasme  
deliere@acla.ucl.ac.be

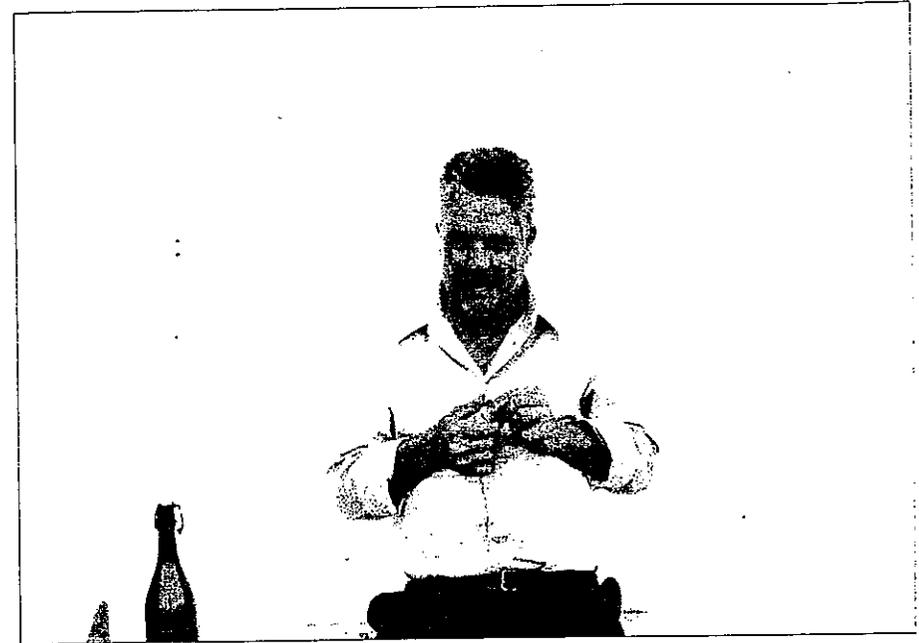


L'essentiel de mon expérience ethnographique s'est déroulée dans le sud de l'Inde parmi les intouchables Pallar et Paraiyar. Ces derniers, en particulier, ont le triste privilège d'avoir légué au reste de l'humanité le terme de "paria", symbole de déchéance sociale et de discrimination. La présente photo, justement, représente un Paraiyar nommé Arockyam, qui est handicapé et peut à peine marcher. Il survit en fabriquant des cordes. Il a commencé à construire une maison avec des déchets de briques, mais n'ayant pas assez d'argent pour la terminer, son habitation ne dispose que d'un seul mur, que l'on voit derrière lui. On aperçoit aussi, sur la photo, l'essentiel de ses biens: deux coffres, quelques pots, des vieux vêtements déchirés... voilà toute sa richesse. L'ethnographie est ce moment

privilegié qui m'a permis d'entrer en contact avec de telles personnes. Ce fut une expérience irremplaçable. Il n'y a sans doute que notre discipline qui permet d'aller si loin dans la découverte de ce que l'on appelle aujourd'hui "l'autre". J'ai toujours eu du mal avec cette expression, car j'ai préféré rechercher dans le prétendument autre l'être humain qui nous ressemble. Bien que la distance paraissait grande entre eux et moi, ils ne m'ont jamais paru inaccessibles, ni même étrangers et étrangers.

Robert Rowland

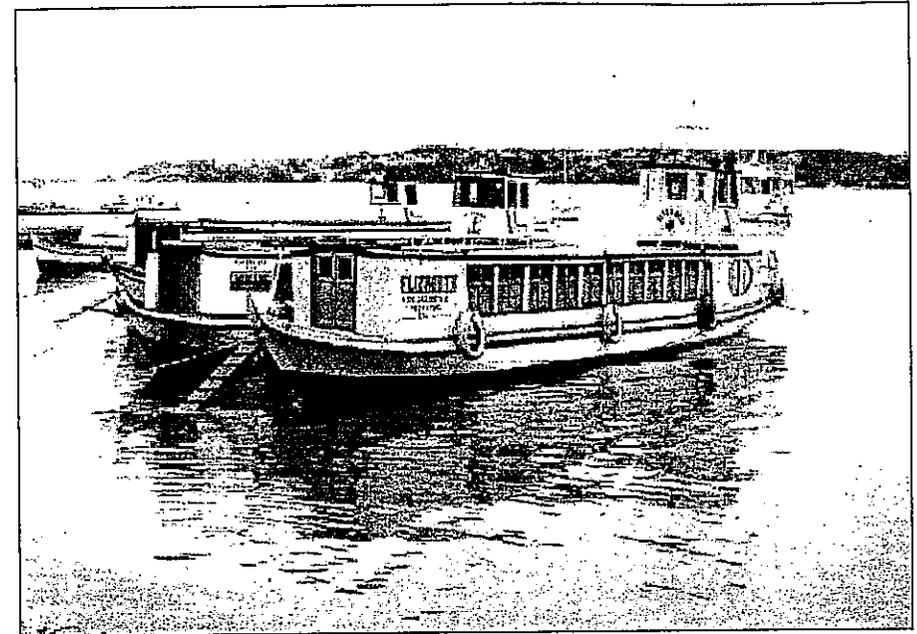
Departamento de Antropologia e Centro de Estudos de Antropologia Social, ISCTE  
rlriste@yahoo.com



Quirico "il Baffone" ("o Bigodes") era, em 1968, uma presença habitual na praça antiga de Cisternino. Encostado silenciosamente à parede, observando os grupos que se formavam para conversa ou juntando-se aos seus companheiros, reformados como ele. A intervalos regulares dirigiam-se, lentamente, à tasca da Corcunda. Deixavam a conversa pendurada na entrada. Em silêncio, porque as tascas são indiscretas, cada um bebia o seu copo de vinho com gasosa. E voltavam a sair, apanhando a conversa na porta para a continuarem, mais logo, no burburinho acolhedor e discreto da praça. Assim passava Quirico o fim de cada manhã e o fim de cada tarde, antes de voltar para comer em casa com a sua mulher. Não tinha filhos. Às vezes, quando me juntava ao grupo, punha-se a reflectir sobre a vida.

Nascera camponês e desde cedo, durante o fascismo, habituara-se ao trabalho no campo, quando o havia. Casou em 1941, mas mandaram-no logo para o Egito. Para a guerra no deserto. Ao terceiro dia caiu prisioneiro dos ingleses. Foi levado para Edimburgo, onde fazia muito frio. "Para o Castelo de Maria Stuart", gracejava (pois em Cisternino todos conheciam as árias de Donizetti, que a banda tocava em Agosto, na festa de Santo Quirico). Puseram-no a cavar batatas. Quando o governo de Badoglio se rendeu aos aliados, em 1943, pediu repetidamente para voltar: "o meu governo está convosco, eu estarei convosco." Fizeram-no esperar três anos antes de o repatriarem. Mas em Cisternino não havia trabalho e resolveu emigrar. Partiu para as minas de carvão de Charleroi. Com os anos adquiriu silicose nos pulmões e uma pensão do governo belga. Regressou definitivamente em 1963. A pouca saúde, a inactividade, a solidão. Por fim, a cirrose.

Marginalizado em Cisternino, Quirico experimentara na própria pele a marginalidade histórica do Mezzogiorno. Quando falava sobre a sua vida, costumava repetir, com a dignidade melancólica que o caracterizava, a mesma frase: "siamo strumenti vestiti da uomo" ("somos instrumentos vestidos de homem"). Estas palavras também recordam o modo como os antropólogos, instrumentalizando-as, utilizam as suas relações com as pessoas como método de observação. Foi talvez por me ter dado conta disso que nunca fui capaz de publicar os resultados do meu trabalho de campo em Cisternino. E que desde então tenho preferido o passado como terreno de investigação.



**A POESIA QUE A ÁGUA SONHA.** Quero trazer duas narrativas sobre a vida do rio. Porque o rio e tudo que o envolve, água, animais, margens, gentes, e barcos, é para os ribeirinhos significado como ente vivente, dono de racionalidade e vontade. O diálogo homem-rio é fundamental ao processo pelo qual os trabalhadores do rio constroem-se enquanto sujeitos. A primeira trata de um naufrágio:

Pior de tudo foi um vapor, o Fernandes da Cunha, que queimou comigo lá dentro. Eu era camareira, só saí com a roupa do corpo que nem estou aqui, e o sapato do pé. Mas o que foi de roupa, de tudo, de jóia: prata branca, sapato branco. Queimou que virou cinza.

Não teve acidente de morte que, quando conheceu que o vapor tava pegando fogo, o comandante gritou e o pessoal da segunda alvoroçou. O prático puxou (...) pra beira do barranco. Puxou o vapor, chega bateu a proa (...). Mas quando bateu lá, essa parte de cima que tinha o meu camarote já tava caindo tudo. Era pintado de tinta, a tinta pegou fogo, mas os trens que nós trouxemos, pé de planta, pé de coco, só vendo o fogo.

Mas queimou total, só ficou o caixão baixo. Aí já um bocado, tirou um bocado de trem, mas também perdeu um bocado. Perdeu tudo, total.

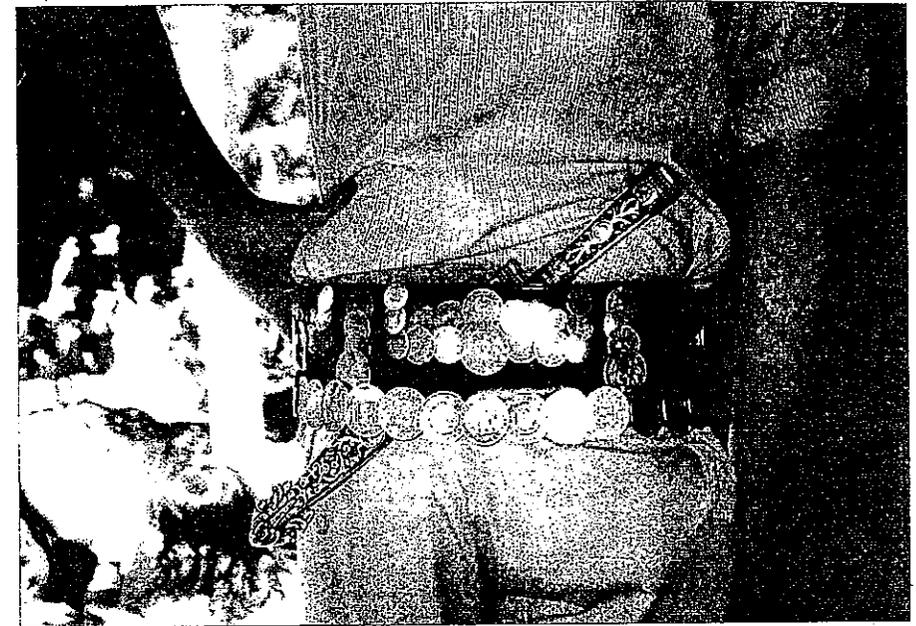
Na derradeira, como é que chamava, esse vapor tirou cada gemido: feito criatura. Embarcação geme. O povo me dizia isso e eu não acreditava. Embarcação quando está se naufragando ele tira os três gemidos: o vapor tirou assim aquele gemido tão profundo que balançou a terra. Não teve quem não chorasse. Mas o gemido aí... tá o contramestre que também viu. O Comandante era Nelson Gualberto. Aí o outro falou com ele 'Ô comandante, eu ouvia dizer que embarcação chorava, mas nunca acreditei mas to vendo agora.

Mas tirou aquele gemido profundo UOOO. Assim de chega foi, foi acabando acabando. Então quando tomava: três vezes, até a última. Que acabou tudo, que desceu o derradeiro pedaço de, de... Até hoje nunca saiu de minha memória. (D. Joana - Pirapora)

Alguns meses depois eu vi uma centelha dessa vida. Termino o texto com o acontecimento mais mágico de minha pesquisa. Transcrevo de minha caderneta:

Ainda no porto de Januária, estávamos, eu, Juvenal e Rivelino, sentados na amurada da barca Sinhá Licinha quando veio e passou por nós uma pipa, bruxuleando a uns cinco metros da água. Um menino a havia perdido e agora ela flutuava, empinada pelo rio e assim continuou, até sumir no horizonte. Não caiu n'água, como alguns na barca achavam que ia acontecer, pois o rio que corria em direção oposta ao vento fazia-se menino. Ou talvez fosse o Cumpadre d'água ou o Romãozinho (duas entidades da região) que estivessem ali brincando. (Porto de Januária, bordo da barca Sinhá Licinha)

Durante a meia hora que durou isso, de nada mais se falou, e o assunto ficou voltando volta e meia, como essa imagem me volta aos olhos agora.

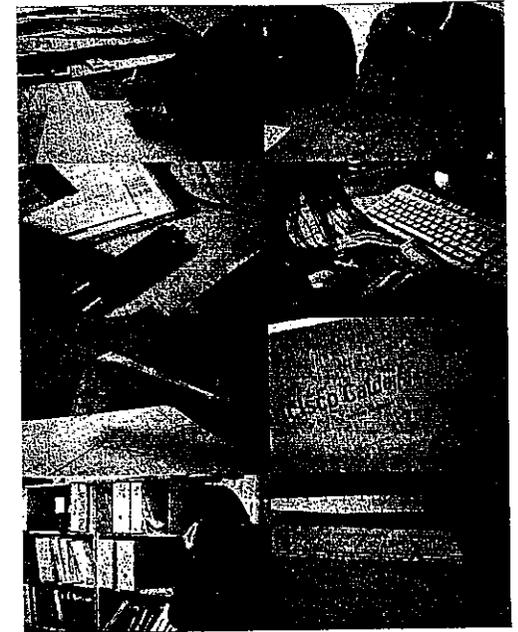


**DINHEIRO E RENASCIMENTO DE TRADIÇÕES.** Os significados simbólicos do dinheiro e o renascimento das tradições são dois dos temas que pesquiso. Sempre imaginei que eles não fossem inter-relacionados. A foto acima mostra o contrário. Em 2001 fiz um trabalho de campo sobre as tradições gaúchas na Argentina. Estive em Moreno, cidade na qual a Federación de Centros Tradicionalistas de la Provincia de Buenos Aires organizou um grande encontro intitulado *Tiempos de Gauchos*. O evento ocorreu no Parque Municipal Los Robles, onde os participantes ficavam acampados e onde havia competições equestres, apresentações de grupos musicais e churrascos. Lá também ocorreu o X Congresso da Confederação Internacional da Tradição Gaúcha, que reuniu as lideranças ar-

gentinas, brasileiras e uruguaias do tradicionalismo. O ponto alto de *Tiempos de Gauchos* foi um grande desfile de grupos tradicionalistas vestindo roupas típicas. A foto mostra um gaúcho usando uma *guaiaca* (cinto largo utilizado para segurar as *bombachas*, calças típicas) toda cravejada de moedas. Na mesma ocasião, entrevistei um grupo de jovens, que aparentavam ser de origem humilde e que estavam vestidos com roupas muito suntuosas (chapéus de copas altas, saias de veludos). Perguntei aos rapazes de que estavam vestidos e me disseram: "de estancieiros". Quando fiz a mesma pergunta às moças, a resposta foi: "de ricas".

Sandra Xavier

Departamento de Antropologia, Universidade de Coimbra  
sandrax@antrop.uc.pt

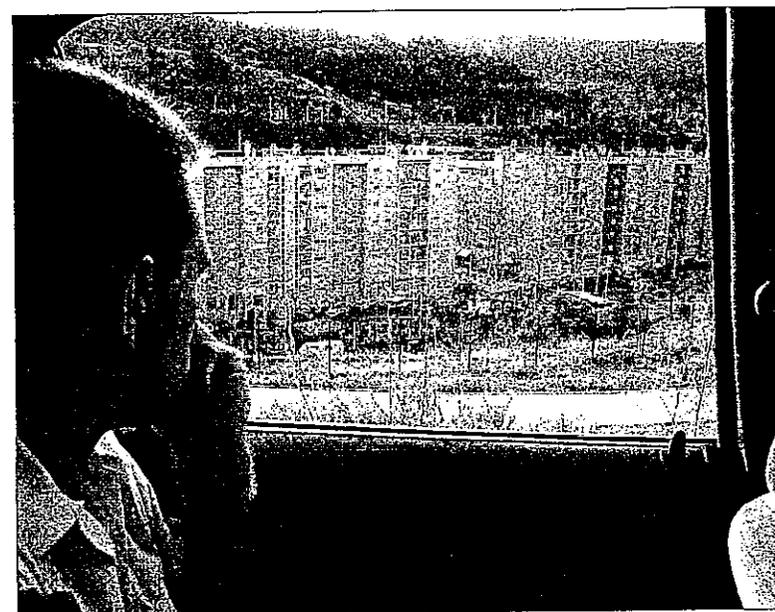


Dez meses num ateliê de arquitectura paisagista. Espaço, objectos, conversas, projectos, movimento, gestos, livros, imagens, fragmentos, música, ruído, silêncio. Encontros. Desencontros. Quotidiano. Dez meses no ateliê de João Gomes da Silva. Autor dos Jardins Garcia de Orta, do Jardim das Ondas e dos Jardins da Água na Expo. Autor dos jardins envolventes do Museu de Serralves. Como se desenvolve um projecto de arquitectura paisagista? Gostaria aqui de falar sobre o papel do desenho. Desenhar faz parte da metodologia de trabalho de João Gomes da Silva. Mas, para ele, o desenho não substitui o projecto, nem o representa na sua totalidade. Sendo bidimensional, o desenho é incapaz de representar as quatro dimensões dos projectos de arquitectura paisagista. A ar-

quitectura paisagista, porque trabalha com materiais vivos, deve pensar como os espaços projectados se desenvolvem ao longo do tempo. “Uma coisa é desenhar uma árvore, outra é plantá-la e fazê-la crescer. Mas só pelo desenho seremos capazes de estudar a sua forma e a sua estrutura”, diz-nos Francisco Caldeira Cabral. Os desenhos são ferramentas, integram o processo de concepção, influenciam o desenrolar do processo de trabalho e, assim, a configuração final do projecto. Mas não podemos confundir os desenhos produzidos com o próprio projecto ou com os espaços projectados que, nas suas múltiplas dimensões, os extravasam. O desenho é um instrumento e não o produto final do trabalho do arquitecto paisagista. Não o podemos olhar como um objecto, desligado da acção que o fez surgir. Ele deve ser inserido no processo subjacente ao acto de projectar. Por isso estive dez meses resgatando gestos e movimentos, escutando conversas e silêncios, vivendo espaços, imagens, objectos. Para o arquitecto paisagista o desenho não é um nome. Ele está associado a um verbo. O que se destaca não são tanto as imagens que o projectista produz, os desenhos, os mapas, as maquetes, as fotografias, as composições em *photoshop*, os grafismos em *auto-cad*, mas antes a experiência do projectista ao elaborá-las. O que é importante é compreender como essas imagens resultam e participam do processo de elaboração de conceitos e ideias. Estes conceitos, *eidetic images*, não são objectiváveis, nem redutíveis às imagens impressas em folhas de papel, aos desenhos, fotografias e pinturas que têm uma existência material, visível. Estes desenhos, para poderem ser compreendidos, não devem ser desligados da acção que os fez surgir. Até porque não são eles o objectivo do trabalho do arquitecto paisagista mas sim as *eidetic images*. É nelas que assenta o projecto.

Susana Durão

Doutoranda em Antropologia, ISCTE  
Bolsreira, Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
susana.durao@clix.pt



É a época das celebrações dos santos populares em Junho de 2004. Os lisboetas, nos seus bairros, ruas, pátios e vilas, encenam festas, bailaricos, improvisam bares e palcos que animam os lugares. Do alto do morro, do lado do antigo bairro do Casal Ventoso, hoje demolido, olhamos de dentro do carro patrulha no sentido do novo espaço habitacional da Quinta do Loureiro, onde estão realojados os moradores que viviam deste lado. Ali foi improvisado um *ring* de boxe público, muito concorrido, espaço onde convive ludismo e tensão. Se nos bairros da classe média vizinhos a *visibilidade* é um conceito policial a manter (os polícias uniformizados patrulham as ruas a pé e dão-se a ver), nestes bairros de pobreza, exclusão social e venda de droga a retalho, as fardas não são bem rece-

bidas. Os agentes devem manter uma prudente distância. Resta-lhes o olhar que a acidentação geográfica permite. As festas, a bebida, os excessos levam ao apelo da mediação dos conflitos e, então, é a presença fardada que se convoca. É o momento das chamadas *ocorrências*, verdadeiras situações sociais para nós, antropólogos (lembra-se de Mitchell<sup>1</sup> e, mais recentemente, de Agier<sup>2</sup>), e que se configuram como acontecimentos policiais. Esta foto evoca essa tênue fronteira entre o olhar e a reação, a calma e a excitação, a patrulha de visibilidade e o patrulhamento de emergências. O trabalho dos polícias passa por uma observação (que pode facilmente transformar-se em *voyerismo*) e pela classificação dos mundos sociais, regiões morais e políticas e pessoas (muitas vezes a meio caminho entre a estereotipização e a estigmatização). Mas outras porosidades surgem entre a responsabilidade e o desinteresse, a ética prática e o descompromisso, a proximidade e a desconfiança, podendo os polícias oscilar entre o autoritarismo e uma quase docilidade, características que derivam de a profissão se ter historicamente construído entre práticas de controlo e de assistência. Existem vantagens em olhar os polícias como cidadãos que integram os nossos ambientes e universos sociais. E todavia, quando submetida ao olhar, a minha memória lança-me para a doce sensação do calor no final de uma tarde de Verão, a contrastar com as noites frias e pesadas que vivi durante as patrulhas de Inverno.

<sup>1</sup> J. Clyde Mitchell, "The situational perspective", *Cities, Society, and Social Perception*, Oxford, Clarendon Press, 1987, 1-33.

<sup>2</sup> Michel Agier, "Les savoirs urbains de l'anthropologie", *Enquête*, 1996, (4): 35-58.

Susana Matos Viegas

Departamento de Antropologia, Universidade de Coimbra  
 Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa  
 smviegas@antrop.uc.pt



Provei jaca pela mão de Deda, logo no primeiro mês de trabalho de campo, em Agosto de 1997. Saborear e manifestamente gostar do fruto foi a primeira de muitas outras situações que suscitaram conversas sobre árvores, frutos, cultivos de roças e casas, acabando no parentesco, nas mulheres, nos casamentos e na cíclica mudança do lugar das casas.

A jaca é um fruto de grandes dimensões e muito pesado, difícil de manejar, de transportar e até de comer de uma só vez, já que fermenta rapidamente depois de aberto. Num clima quente e sem qualquer meio de refrigeração pode atingir a putrefacção em poucas horas. Assim, comer jaca é momento de chamar parentes, reforçando os significados mais importantes de habitar e edificar uma casa.

A transformação da vida dos Tupinambá de Olivença, nestes últimos oito anos, pode ser condensada por esta foto, datada de Fevereiro de 2004. Nela, duas parentes de Deda posam para a minha máquina, com duas jacas que acabavam de apanhar. A sua postura recta invoca o tipo de trabalho de campo institucional que eu realizava nessa altura, para a Fundação Nacional do Índio, mas também o modo de os Tupinambá de Olivença encararem o momento de serem fotografados, preocupando-se em endireitar as costas "para não sair torto na fotografia", idealizando assim como sujeitar o corpo ao escrutínio imagético.

No dia em que lhe tirei esta foto, uma destas parentes de Deda vestia esta *camiseta* alusiva ao sistema fiscal. Nela se inscreve a longa experiência de relação com os patrões, a cidade e os organismos estatais, vivida com intensidade há pelo menos dois séculos pelos Tupinambá de Olivença e com a qual as mulheres souberam lidar mais cedo que os homens.

Mas a imponência das duas jacas elevadas por estas mulheres numa só mão pode ser vista como um epítome da "resistência silenciosa" dos Tupinambá de Olivença a vergarem-se às representações estereotipadas do que é ou não é ser índio na Baía hoje. É através de aspectos experienciais como o prazer de comer certos frutos e alimentos que tenho vindo a compreender a transformação das suas vidas desde que, no ano 2000, foram reconhecidos pelo Estado como Tupinambá.

Teresa Fradique

Escola Superior de Artes e Design de Caldas da Rainha, IPL  
teresafradique@esad.ipleiria.pt



A revista *Etnográfica* decidiu festejar o seu 10º ano de publicação com um generoso exercício de reflexividade colectiva dos seus autores: dar lugar à subjectividade da memória em torno de uma fotografia de campo. O entusiasmo da participação deu lugar de imediato à angústia. É que desenvolvi uma espécie de tabu – que passo brevemente a explicar – em torno da minha mais importante experiência de campo e investigação antropológica, que se desenvolveu em torno da produção e representação da música *rap* em Portugal. Num campo que se encontra saturado de visibilidade mediática associada ao controle exercido sobre os contextos sociais que gozam de uma ambígua periferia que preocupa o centro, pareceu-me não só desinteressante como gerador de equívoco.

cos assumir o papel da repórter com a câmara fotográfica ao peito ou câmara de vídeo ao ombro. Optei conscientemente por rejeitar as impressionantes capacidades explicativas dessa personagem - a da repórter -, apesar de, por várias vezes, a urgência em decifrar a minha presença em certos acontecimentos ter levado alguns *rappers* e adeptos da cultura *hip-hop* a rotularem-me de fotógrafa quando, ostensivamente, eu não estava a fotografar nada.

Acresce ainda que se trata de um contexto ampla e sofisticadamente apoiado na expressividade visual como forma de objectificar a sua prática e produção. Estas imagens "indígenas" foram naturalmente integradas como documentos etnográficos com potencialidades ilustrativas, metafóricas e retóricas de muito maior utilidade do que as cruas fotografias que resultam da maioria dos registos de campo.

Mas, para além destes aspectos, o que importa aqui é que, para todos os efeitos, a minha participação neste grande álbum de família da tribo dos antropólogos da *Etnográfica* estava em perigo.

Até que, surpreendentemente, a solução chegou mesmo em cima do prazo de entrega do texto. E chegou não apenas porque um dos pais fundadores da cultura *hip-hop*, o DJ Afrika Bambaataa, actuou em Lisboa recentemente, mas porque houve algo que mudou na minha relação com o campo nesta noite lisboeta de reencontro de velhos amigos e conhecidos da comunidade *hip-hop* (note-se que bastam cinco anos para se ser "velho" por estas paragens). Nessa noite não resisti à oferta, que me tinha sido dirigida por brincadeira, de tirar uma fotografia junto ao guru Bambaataa.

É esta imagem que ilustra a minha participação na *Etnográfica*. Olho para ela e percebo que é como ter ido a Paris e fazer-me fotografar junto da torre Eiffel. Uma turista a esforçar-se por registar a experiência que sabe ser-lhe já estranha.

Ora, tal como a *Etnográfica*, faz este ano 10 anos que iniciei a minha incursão por este território. Parece que comecei igualmente a construir o meu próprio álbum de memórias.

Foto: Teresa Fradique com Afrika Bambaataa, 28 de Abril de 2005, Lux, Lisboa, 06h30m a.m.

Timothy Sieber

Department of Anthropology, University of Massachusetts - Boston  
tim.sieber@umb.edu



Here educator Ambrizeth Lima listens to a question after presenting research on Caboverdiano immigrant urban youth, at the 2005 "Connecting the Global Caboverdiano Nation" conference in Washington, DC. Born under colonialism on Boa Vista, Caboverde, Ambrizeth migrated with her family to the USA at age 15, struggling as an immigrant youth in New Bedford, Massachusetts to learn English and adapt to a new life. University of Massachusetts graduate, she is now Harvard doctoral student in Education. Deeply committed educator and public intellectual, Ambrizeth was bilingual education teacher at Boston's most Caboverdiano secondary school, the Jeremiah Burke. Living in Brockton, Massachusetts she now works as "Language Acquisition Coach" for Boston

public schools, training teachers how to promote immigrant student success. Prolific writer and speaker, she shares with the public all her research and thinking on Caboverdiano culture, language, and history, through newspaper, magazine, journal, and internet articles. She is a tireless advocate for youth. She speaks at countless forums, conferences, workshops, festivals, and cultural celebrations, both local and national. A Caboverdiano website named her "a living heroine and a role model for our youth." This photo shows her earnest, powerful presence as a public speaker. Like so many in the diaspora I am privileged to count as friends, colleagues, neighbors, and teachers - Donaldo Macedo, Nezi Brito, Aminah Fernandes Pilgrim, and Carlos Almeida are others - Ambrizeth is an impressive cultural leader who speaks far beyond academia to a wider public, seeing her scholarly efforts as part of a broader liberatory project for Caboverdianos and all people who struggle for dignity, voice, social justice, and a better life. Ambrizeth and these other friends are inspirations to me in my own life and work. Their generosity, commitment, and *morabeza* invite and draw me to learn more about their culture.

Wilson Trajano Filho

Universidade de Brasília  
trajano@unb.br



A foto que serve de mote a esse texto foi feita no interior da ilha de Santiago, em Cabo Verde. Ela captura um instante do cortejo da tabanca de Lem Cabral em direção à casa de seu rei de agasalho. Tabanca é uma palavra crioula que em Cabo Verde designa um tipo de associação tradicional que preside os festejos anuais em honra ao santo padroeiro da localidade. Os recursos usados nessas festas são em grande parte doados por um devoto do santo, chamado de rei de agasalho, quando este recebe o cortejo da associação em sua casa. Porém, mais do que uma instituição voltada para a devoção dos santos do catolicismo popular, a tabanca também funciona como uma instituição de ajuda mútua a pôr em ação as formas tradicionais de solidariedade no mundo camponês de Santiago.

Meu contato original com esse universo cultural se deu entre julho e dezembro de 2000, quando visitei várias localidades no interior da ilha, observando a rotina de trabalho das famílias camponesas e coletando informações sobre a história das tabancas locais. No ano seguinte, municiado com as informações coletadas anteriormente, com as conversas tidas com intelectuais cabo-verdianos a respeito dessa manifestação tradicional da cultura crioula e das leituras de seus textos, que enfatizavam a importância dessa instituição crioula como uma forma de resistência colonial, voltei ao país para participar dos seus festejos. Vinha com a esperança ingênua, sempre renovada durante os ritos de passagem que são as pesquisas de campo, de encontrar formas pristinas de solidariedade e manifestações autênticas da tradição camponesa crioula. No primeiro cortejo que acompanhei, eu fiz essa foto. E nela, um ícone do mundo *pop* em meio às cores da pátria da indústria de massas acompanhava aquela centena de camponeses em sua longa e cansativa marcha, que é parte central do ciclo de cerimônias da tabanca. Na hora, atabalhado pelas tarefas simultâneas de observar, vivenciar e registrar, mal percebi essa curiosa mas recorrente manifestação dos fluxos globais transnacionais. Nos dias seguintes, participando de outros cortejos, coloridos por outros inesperados emblemas, como as bandeiras nacionais dos Estados Unidos e da Espanha e de times de futebol como o Galatassaray e o Fenerbahçe, famosos pela tradição futebolística (perdoem-me por essa forma visceral de etnocentrismo), é que percebi, aos poucos, o quanto a tradição pode ser moderna.

Xaquín Rodríguez Campos

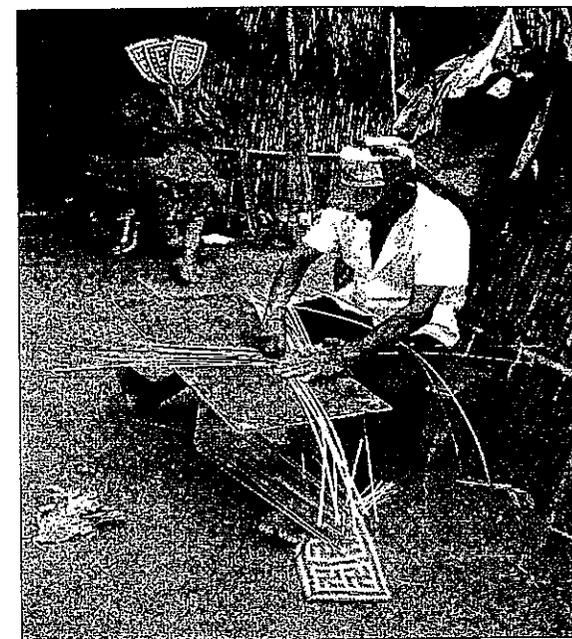
Universidade de Santiago de Compostela  
xaquinrodriguez@terra.es

Esta fotografía recoge uno de los espectáculos del carnaval de Laza (Ourense), conocido como la Morena. Constituye una prueba etnográfica y una fuente de inspiración para discutir problemas. La Morena es una máscara cuyo disfraz consiste en una cabeza de vaca llevada por un hombre. El espectáculo empieza con una comitiva de hombres llevan en sus manos ramas de arbustos y hormigas para echarlas a los que esperan en la plaza. Delante va un hombre montado en un burro que es conducido (véase la fotografía). Al bajar por la plaza crean gran agitación, en la que las hormigas son el móvil principal. En un momento aparece por sorpresa la Morena, agitando sus cuernos se supone que alardea levantar las faldas de las mujeres. Hoy esos gestos recuerdan un pasado en el que

incitaban a la obscenidad pública (cuando las mujeres llevaban faldas). Con las hormigas en el cuerpo la gente al agitarse descubre partes de su cuerpo, componiendo una escena cómico-grotesca. La "vaca" quiere entrar en la taberna pero se lo impiden. La gente se le acerca para descubrir quién es, pero es repelida por quienes van armados con ramas. El espectáculo representa sin duda una incitación a la trasgresión, mediante la suciedad y la pérdida del decoro. ¿Es el carnaval un teatro o un ritual? El espectáculo está preescrito, incita a actos previstos que desencadenan estados de ánimo previstos, y el tiempo también está previsto. La fotografía recuerda la narración cristiana de la entrada triunfal de Jesucristo en Jerusalén para conmemorar la Pascua, montado en un burro sus seguidores agitan palmas y olivos. Esta imagen sagrada es colocada en una pieza del carnaval, cuyo secreto consiste en preservar la identidad de una "vaca" (y corregirla del vicio). Bajtin sugiere que la risa es usada para parodiar lo sagrado. Puede ser, en este caso, un truco de la imaginación para superar el miedo popular a lo sagrado. Una forma muy lúcida para la autoprotección frente a la angustia que produce la presencia amenazadora de lo sagrado. La fotografía me causó la sorpresa de poder proponer esta paradoja. ¿Es un truco etnográfico?

Xerardo Pereiro

UTAD, Pólo de Miranda do Douro  
xerardo@miranda.utad.pt



Entre as últimas mudanças que afectam os kuna do Panamá, destaca-se o turismo. O turismo, controlado politicamente pelos kuna (ex.: nenhum não kuna pode abrir um estabelecimento turístico em Kuna Yala), tem muitos rostos; por um lado é uma oportunidade e/ou um passaporte para o desenvolvimento, por outro tem um papel aculturador e de redefinição identitária (ex.: etnicidade reconstruída). Os tipos de turismo de Kuna Yala são o turismo de grandes cruzeiros, o turismo de iates, um turismo de mochileiros na procura do "étnico" e do ecoturismo, e o turismo das ONGD.

A zona de Kuna Yala mais receptora de turistas é a zona de Carti, onde se encontram a maior parte dos empreendimentos turísticos. Na ilha de Carti

Sugtupu, os kuna (uns 1000 residentes aproximadamente) trabalham na pesca, na agricultura e no artesanato (ex.: as famosas molas ou telas cosidas à mão pelas mulheres kuna). Na fotografia podemos observar um exemplo de mercantilização da cultura, produto do turismo. O homem trabalha no artesanato, não para autoconsumo, mas para os turistas que lhe encomendaram abanicos feitos de folha de palmeira. Na sua forma o abanico materializado é fruto da procura turística. Para os kuna o uso funcional era o mais importante, mas, com a introdução do capitalismo de mercado, o uso mercantil e turístico passa a um primeiro plano. Cada abanico é vendido a 3 ou 4 dólares, dependendo da nacionalidade do turista: se é norte-americano ou europeu. Este último tende a colocar mais perguntas e a pagar menos. O abanico adquire agora valor de mercado, mas também valor estético, uma vez que o turista o pode adquirir para decorar a sua casa ou as da sua rede social. O abanico é, assim, utilizado como *souvenir*, como um objecto recordatório que demonstre o "ter estado lá". O turista poderá contar a sua experiência, talvez de horas, neste "ethnoscape", visitará as "front regions" da comunidade e levará consigo um certificado social da sua passagem por lá. Entretanto alguns resistem a que a fotografia lhes "roube" o seu rosto.

## NOTAS PARA AUTORES

A *Etnográfica*, afecta ao Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE), é uma revista académica especializada em antropologia social e cultural que publica bianualmente em português, inglês, espanhol e francês. Baseada num rigoroso sistema de *peer-review*, a revista envia os artigos submetidos à revisão de dois avaliadores externos e da sua Comissão Editorial. Os artigos submetidos deverão ser originais.

Os artigos submetidos para avaliação deverão ser apresentados em formato Word ou RTF e enviados para [etnografica@ceas.iscte.pt](mailto:etnografica@ceas.iscte.pt). Caso o autor não tenha possibilidade de enviar em formato electrónico deverá enviar uma cópia em formato impresso acompanhada com um CD ou disquete para a morada da *Etnográfica*.

Os textos não deverão exceder os 60 mil caracteres (com espaços) e deverão ser acompanhados de: título, resumo (até 120 palavras) e 6 palavras-chave em português (ou língua original) e inglês; filiação institucional e contactos do autor. Os extra-textos (fotografias, imagens, diagramas, etc.) são aceites, desde que apresentem a qualidade necessária; deverão ser entregues em ficheiros separados.

As notas de rodapé deverão ser colocadas no final de cada página. As citações e referências bibliográficas deverão ser estruturadas de acordo com o que se pode apreciar nos textos deste volume.

Os interessados poderão encontrar as normas editoriais completas em [www.ceas.iscte.pt](http://www.ceas.iscte.pt) ou solicitando directamente ao secretariado da revista *Etnográfica* ([etnografica@ceas.iscte.pt](mailto:etnografica@ceas.iscte.pt)).

## NOTES FOR CONTRIBUTORS

*Etnográfica* is the biannual journal of CEAS (Centro de Estudos de Antropologia Social - the Social Anthropology Research Centre of ISCTE, a public university in Lisbon). It publishes articles in Portuguese, English, Spanish and French. Articles submitted to the journal are read by the Editorial Committee and by two outside referees, following a strict peer-review system. *Etnográfica* only accepts non-published work.

Manuscripts should be presented in Word format and be sent to [etnografica@ceas.iscte.pt](mailto:etnografica@ceas.iscte.pt). If authors do not have access to email or Internet, a hard copy, along with a CD or diskette copy, should be sent to the journal's physical address (see below).

Manuscripts should not exceed 60,000 characters (with spaces) and must include title, abstract (under 120 words) and 6 key words in English and in the article's original language. Images (photographs, drawings, diagrams, tables, etc.) are accepted, as long as they are in high quality format, and must be submitted in separate files.

Reference notes must be ordered as footnotes. Citations and bibliographical references must be formatted as can be found in the articles of the present issue.

Authors may find complete guidelines at [www.ceas.iscte.pt](http://www.ceas.iscte.pt) or contact *Etnográfica* staff ([etnografica@ceas.iscte.pt](mailto:etnografica@ceas.iscte.pt)).