

# **Antropologia urbana (em língua) portuguesa: entrevista com Graça Índias Cordeiro**

Heitor Frúgoli Jr.  
Guilherme André Aderaldo  
Weslei Estradiote Rodrigues <sup>1</sup>

*Universidade de São Paulo*

Nosso encontro com Graça Cordeiro, cujo papel no campo da antropologia urbana portuguesa e em suas conexões mais amplas tem sido fundamental, deu-se um dia antes de sua participação na conferência internacional “Patrimônio cultural: memória e intervenções urbanas”, na USP<sup>2</sup>. Foi uma rara oportunidade de ouvirmos da antropóloga – docente do Departamento de Métodos de Pesquisa Social do Instituto Universitário de Lisboa (Iscte-IUL) e pesquisadora do Centro de Investigação e Estudos de Sociologia (CIES-IUL)<sup>3</sup> – sobre seus estudos etnográficos voltados à cidade, à vida dos bairros, à sociabilidade das ruas, às festas populares, às memórias e representações, às políticas identitárias, dentre outros temas relevantes.

No conjunto de suas obras, merece destaque o livro *Um lugar na cidade* (1997), decorrente de sua tese de doutorado sobre a construção social de um bairro popular lisboeta, a Bica – cuja visibilidade em tal contexto ganha significativo impulso durante as festas populares de junho –, publicação que assinala uma trajetória na qual as narrativas da aproximação da autora com o campo da antropologia urbana são paralelas à própria constituição dessa área no contexto português.

Ao longo desse percurso, Graça Cordeiro tem consolidado um vigoroso campo de interlocuções com antropólogos espanhóis, catalães, franceses, norte-americanos e brasileiros, que se iniciou, no último caso, a partir do contato com Gilberto Velho, com quem ela estabeleceu vários diálogos, e que se adiciona às suas relações posteriores e em andamento com antropólogos uspianos, como se verá adiante.

Sua pesquisa mais recente se volta à análise de redes de sociabilidade tecidas por populações de origens portuguesa, brasileira e cabo-verdiana em um “bairro étnico português” de Cambridge, na área metropolitana de Boston, Massachusetts, no qual uma organização comunitária local busca construir e ampliar uma comunidade linguística de *Portuguese Speakers*, à busca de maior visibilidade na cartografia censitária norte-americana, cujos achados e novos desafios etnográficos são relatados na entrevista que se segue.

*Gostaria que você iniciasse com uma reflexão sobre a importância do conceito de bairro nas pesquisas que tem feito sobre o contexto urbano.*

Muito bem, comecemos com o bairro, que soa quase como uma marca pessoal da minha pesquisa e que, na realidade, é um tema que tem me acompanhado até mais do que eu própria gostaria. Aliás, neste momento estou envolvida numa pesquisa em Boston sobre as dinâmicas identitárias de populações de expressão portuguesa, que não começou como uma pesquisa sobre bairros, mas que, passado algum tempo, me levou a reconhecer que há ali territórios que são muito importantes na produção deste tipo de identidade pan-étnica que estou a estudar. Isso para dizer que no fundo a investigação etnográfica é algo que liga um determinado investigador a pessoas e lugares concretos, e que tudo aquilo que se passa, em termos de conhecimento, vem de um esforço de tradução entre as tradições daqueles

que estamos a estudar e a tradição do próprio investigador. Quando digo a tradição me refiro à sua biografia, à sua formação, à sua experiência de pesquisa. É a partir desse encontro que se produz o conhecimento. A categoria de bairro foi algo que me apareceu numa primeira investigação de fôlego que começou por se organizar em torno da exploração da “cultura popular”, em Lisboa. Para entendermos este interesse pelas culturas populares urbanas é preciso nos situarmos no contexto de Portugal dos anos 1980, em que a antropologia estava a estudar o Portugal rural, que era um Portugal ainda muito importante, mas que estava a deixar de o ser, mais ou menos a partir dos anos 1960. Esta transformação está muito bem registrada em um catálogo de uma exposição sobre o declínio da agricultura portuguesa, chamada “O Voo do arado”, feita no Museu Nacional de Etnologia, sob coordenação de Joaquim Pais de Brito. Isto tudo para dizer que os terrenos urbanos dos anos 1980 ainda não pertenciam à antropologia, nem à minha própria formação, que havia sido feita no quadro de uma antropologia francesa e britânica, onde as questões urbanas não eram muito importantes. Esta ideia de estudar a cidade não era para a antropologia, que estava a estudar as comunidades rurais numa linha muito da antropologia social do Mediterrâneo, de influência britânica, que deixava o mundo urbano de fora, apesar de a tradição urbana do Mediterrâneo ser importantíssima, como todos nós sabemos. Portanto o contexto da minha investigação dos anos 1980 é este contexto de estudos de comunidades rurais. Mas eu não queria procurar o rural na cidade. Assim, minha primeira investigação aprofundada foi a de minha dissertação de mestrado, entre 1985-1987 e o meu ponto de partida foi o lazer na cidade. Meu objeto situava-se entre a antropologia, a sociologia e a história, em parte porque o mestrado que fiz misturava professores de história, sociologia, demografia e antropologia. Era um mestrado de ciências sociais, ligado a Vitorino Magalhães Godinho, que foi um historiador muito importante e que desenvolveu a sociologia na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas na Universidade Nova de Lis-

boa, um dos primeiros lugares onde se começou a ensinar ciências sociais em Portugal. Ele era historiador e tinha muito esta ideia utópica de que a ciência social é una e abre para várias disciplinas especializadas que têm de dialogar entre si. Como eu me interessava pelo tema do lazer na cidade, comecei a tentar construir este objeto em Lisboa, localizá-lo, e para isso fui procurar um bairro. O bairro foi o Campo de Ourique. Era imenso, não se podia fazer etnografia como se estivesse numa ilha ou numa aldeia, tinha muitos pontos e muita coisa a acontecer ao mesmo tempo. Abreviando, acabei por me situar nas associações de recreio e cultura, que era um dos pontos onde se desenvolviam formas de sociabilidade de vizinhança, e em uma delas apareceu um jogo muito interessante, pouco conhecido, que era o jogo da laranjinha. A partir daquela associação, conheci os outros cinco lugares onde se praticava este jogo em Lisboa. Então a minha unidade de pesquisa etnográfica acabou por ser a rede de jogadores nestes cinco lugares, a sua sociabilidade, o simbolismo e imaginário daquele jogo e, também, a sua história praticamente inexistente. Finalmente, minha dissertação acabou por ser sobre o jogo da laranjinha. Isto para dizer que minha primeira experiência de campo foi no âmbito da cultura popular urbana lisboeta. Foi aí que me começou a aparecer o bairro como algo marcante, uma espécie de pano de fundo, o contexto vivencial daquelas pessoas que eu estava a estudar. Portanto eu acabei a dissertação de mestrado e percebi que sabia muito sobre o jogo, que havia resgatado parte da sua memória porque não havia nada escrito sobre o mesmo. Era um jogo de taberna semiesquecido, mas sabia muito pouco sobre o contexto do jogo. Nesta altura, para mim estava claro que era Lisboa que eu queria estudar e que era a Lisboa que eu não conhecia. E a Lisboa que eu não conhecia era essa Lisboa dos chamados bairros populares, que existe no imaginário da cidade, que as pessoas falam disso. Inicialmente, eu não quis estudar o bairro, foi o bairro que se impôs. Eu queria perceber como se davam as rivalidades entre os bairros, como se construía a identidade territorial nestes bairros populares, pois

esta era a sua parte mais visível. A partir daí eu primeiro envolvi-me numa investigação sobre o bairro da Madragoa coordenada por um antropólogo catalão, Joan Pujadas, que tinha interesse em Lisboa, com uma colega do Iscte, a Antónia Lima e o Luís Baptista, colega da Universidade Nova, e fizemos um pequeno estudo sobre o bairro da Madragoa. Foi aí que me apareceu a Bica como o grande bairro rival da Madragoa. Então, como era o início do meu doutoramento, decidi que queria estudar esse fenómeno do bairrismo e, como era um fenómeno relacional, queria estudar pelo menos dois bairros em confronto. Mas quando comecei a visitar a Bica e a relacionar-me com as pessoas, percebi que não poderia jamais estudar dois bairros, ainda por cima em rivalidade, não é? Portanto comecei a entrar na Bica e é aí que, de certa forma, o bairro aparece e isso gerou uma luta durante todo o meu doutoramento, ora contra, ora a favor do peso que esta representação tinha. De início, e ingenuamente, eu queria estudar o bairro tal qual ele é produzido endogenamente, a partir dos habitantes do bairro, e no final da investigação, passados três anos, após pesquisas demográficas, históricas, constatei que o bairro só se percebe no diálogo entre a parte de dentro e a parte de fora, ou seja, o bairro não é um assunto apenas produzido endogenamente, é um assunto que resulta de uma negociação entre um “dentro” e um “fora” e que nem se consegue situar bem por vezes quem está dentro e quem está fora, pois ele é objeto de múltiplas apropriações, por vezes contraditórias, mas que se vão, digamos, contaminando.

*Quem eram os autores com os quais você dialogava ao longo deste trajeto inicial na antropologia, durante o mestrado sobre a laranjinha?*

É interessante essa pergunta porque no fundo eu queria fazer antropologia urbana, mas não tinha ligação nenhuma a essa área de interesse. Foi apenas no final da dissertação da laranjinha que conheci o Joan Pujadas, antropólogo urbano catalão, como já referi atrás, que foi convidado pelo Iscte

para um ciclo de conferências e aulas, em 1988. Ele me convidou a fazer um doutoramento em antropologia urbana que estava a começar no polo de Tarragona da Universidade de Barcelona (que mais tarde se tornaria a Universitat Rovira i Virgili). Eu já dava aulas no Iscte, mas consegui uma dispensa de um semestre, apoiada por Raul Iturra, diretor do departamento e meu orientador, e comecei a fazer esse doutoramento, em Tarragona, embora o não tivesse podido acompanhar até ao fim. Foi aí que eu descobri a bibliografia americana de antropologia urbana. Na verdade, quando fiz meu trabalho sobre o jogo da laranjinha, era um bocadinho *freelancer* em antropologia urbana [risos], como se tivesse inventado um pouco a antropologia urbana porque tentei ligar os fios da antropologia que eu havia aprendido e que era sobretudo francesa, estruturalista, com a pesquisa um pouco eclética que eu estava a fazer sobre os terrenos urbanos, descobrindo a Escola de Chicago, por exemplo. Houve um colega de mestrado que me ajudou bastante, o Luís Baptista, que como sociólogo tinha muito mais formação urbana do que eu como antropóloga. Estávamos nos anos 1980 e relembramos que ainda não havia internet. Encontrar bibliografia era uma aventura e era muito importante saber quem nos poderia ajudar, a arte de saber quem é que poderia ter fotocópias daquele artigo porque tinha eventualmente ido à França, à Inglaterra ou aos Estados Unidos e tinha fotocopiado. Os colegas falavam: “Eu descobri um artigo, uma bibliografia tal, sabes quem poderá ter isto?” E o tempo que se perdia nestas coisas era algo absolutamente inacreditável. Acho que se perdia mais tempo com isso do que propriamente a ler as coisas. O filtro também tinha muito de aleatório, não é? Portanto, nós íamos usando a bibliografia que se podia encontrar, de acordo com o capital social de cada um. Felizmente, tínhamos uma coisa a nosso favor: é que nesta minha geração, julgo que de uma maneira ou outra, todos líamos francês e inglês, além do castelhano que é o mesmo tipo de língua, e português do Brasil também, embora este último fosse evitado, em parte por algumas más traduções, em parte pelo desconforto, talvez preconceituoso,

de ler uma outra variante da língua materna. Era frequente as pessoas preferirem ler os originais, em francês ou inglês do que as traduções brasileiras. É incrível, mas nos anos 1980 era mesmo assim. Isto é interessante porque a antropologia brasileira nos anos 1980 circulava muito pouco em Portugal. Neste momento eu penso nisso até porque se houvesse melhor circulação, eu teria lido textos que teriam sido fundamentais na minha formação inicial. Havia uma única exceção de um antropólogo brasileiro que eu descobri na altura da pesquisa da laranjinha e cuja leitura ajudou a definir o meu objeto, através do qual descobri conceitos como o de províncias de significado, de Alfred Schütz, que foi o Gilberto Velho. Eu tinha lido *A Utopia Urbana e Individualismo e Cultura*<sup>4</sup>, que tem um primeiro capítulo que para mim é fantástico e que foi uma revelação. Ainda o guardo todo sublinhado porque ele me ajudou com um dos meus problemas na pesquisa da laranjinha, porque o jogo da laranjinha só se tornou objeto praticamente no final da escrita da tese. Eu tinha o meu orientador, o Raul Iturra, que dizia “Graça, você vai fazer uma tese sobre o jogo da laranjinha” e eu dizia “não, eu não quero! O lazer num bairro não é só esse jogo, são outros jogos e eu não quero só estar a trabalhar isso, como se fosse uma monografia...”, mas realmente ele tinha razão e ajudou-me a definir o objeto e a fazer uma discussão minimamente urbana, para não tornar o estudo sobre algo folclórico urbano, um resgate de algo que morreu no cenário de Lisboa. Não era isso que eu queria e por isso dizia: “Não é o jogo da laranjinha que eu quero estudar”, mas a leitura de Gilberto Velho – que era muito aberto aos vários objetos possíveis que a antropologia pode ter – ajudou-me a definir o objeto. Mas havia mais autores com os quais eu dialogava na altura da minha dissertação de mestrado: os clássicos da Escola de Chicago, os excelentes estudos de comunidade que se fazia em Portugal, cujos autores, sociólogos e antropólogos, eram, parte deles, meus colegas no Iscte, pessoas que eu admirava muito (João Ferreira de Almeida, Brian O’Neill, João Pina-Cabral, Joaquim Pais de Brito, Raul Iturra). Houve também um livro que me marcou muito, *o Explorer la ville*,

de Ulf Hannerz, que li na tradução francesa<sup>5</sup>, os textos de Gilberto Velho e o estruturalismo francês... Então era assim, um *bricolage*, de tentar juntar muitas perspectivas diferentes numa perspectiva pessoal que fizesse sentido. Na tese de doutoramento, em continuidade à de mestrado, centrei-me mais na tradição da antropologia social mediterrânea e dos estudos de comunidade de autores portugueses e, sobretudo, espanhóis, para quem a dimensão urbana aparecia como fundamental – por exemplo, na riquíssima bibliografia sobre associativismo festivo e religioso. Este conhecimento sobre o que se fazia do outro lado da Península Ibérica, principalmente na Catalunha, foi fundamental para conseguir definir o meu novo objeto urbano: o bairro.

*Esse gancho é oportuno para perguntar, ainda nessa abordagem, sobre o triângulo entre as categorias rua, bairro e cidade. E também gostaria que você falasse um pouco sobre se essa ideia de que o que se observa efetivamente é a rua, em que o bairro figura como uma representação.*

No fundo, trata-se de saber onde situar a observação nesse contexto de encaixe de muitas escalas. Falta aqui inserir um elemento fundamental e que foi realmente a minha janela de observação, que foi a festa. Digamos que nesse estudo sobre a produção das identidades territoriais urbanas, sobre como se dá o processo de identificação entre as pessoas e o seu território de pertença, eu comecei por centrar o meu olhar nos habitantes, o que hoje não faria porque o olhar tem de ser mais abrangente, são todas as pessoas que se identificam com o lugar. Podem trabalhar lá, não é obrigatório dormirem ou viverem lá. A festa impôs-se logo desde o início como um fenômeno através do qual eu podia ler esse processo de construção dessas próprias pessoas que se identificam, que têm o tal sentimento de pertença, mas que é também produzido por todo um imaginário criado pela cidade, exterior ao bairro, no tal diálogo entre o “dentro” e o “fora”. Neste sentido, a festa dos santos populares impôs-se como uma janela de observação para



esse processo identitário. E, realmente, foi no quadro destas festas que se foi produzindo desde os anos 1930 até o presente esta ideia de “bairro popular”. As festas foram e ainda são um dos grandes motores na produção da ideia de “bairro popular”. Por isso estudei a festa de maneira muito instrumental, como um ponto de observação. Ao estudar a festa eu estava a percorrer todo o ciclo de ligação entre a Câmara Municipal (o governo da cidade de Lisboa) e os habitantes, através das associações que eram as grandes mediadoras entre uns e outros. São as associações que organizam as festas, com financiamento da Câmara, sobretudo para as “marchas dos bairros populares”, ou das “marchas populares dos bairros” – o que é exatamente a mesma coisa. A festa aparece-me, digamos, como o vértice de um triângulo que permite ligar a rua/bairro à cidade. Eu digo rua/bairro porque realmente o espaço de observação era a rua, ou um pequeno conjunto de ruas. Para além disso, já não se consegue observar muito bem, como bem sabes, Heitor, pela tua própria experiência de pesquisa sobre o Bairro Alto<sup>6</sup>. A rua acaba por ser um espaço natural de observação. O bairro é uma entidade mais complexa, algo muito elástico, que entra muito no domínio da representação, porque pode ser mais ou menos amplo, com múltiplas definições, algumas administrativas, outras não. No caso de Lisboa, apesar de haver bairros administrativos, bairros fiscais, não são esses bairros que dão a identidade, que são importantes do ponto de vista da identidade local, mas sim estes outros bairros sem fixação oficial, como os populares. Portanto, a noção de “bairro” em Lisboa é uma coisa muito elástica, muito situacional. No verão, na altura das festas, os seus limites e fronteiras ficam mais visíveis, por exemplo, através dos arraiais, das ruas que são enfeitadas, todo o bairro, enfim, se visibiliza. No inverno, as fronteiras ficam mais diluídas. É como se o protagonismo do bairro adormecesse... É como se o bairro fosse também um fenómeno sazonal, através do contraste entre a sua visibilização pública e uma certa invisibilidade...

*De que forma as festas fomentam as relações, de que forma as sociabilidades se intensificam nos contextos festivos?*

É isso mesmo, há uma intensificação das sociabilidades, que se tornam mais visíveis. É o momento da visibilização das sociabilidades locais, de rua, de bairro. Isso permite ver muito bem como se processa a constituição de redes de sociabilidade que são transversais: não apenas o nível da rua e do bairro, mas também o nível da estrutura camarária e das suas empresas que organizam as festas, o nível de outros bairros, da cidade. Todos os trânsitos que há apontam para algo que vai além do bairro, com outros bairros. Há momentos de reuniões entre as várias associações que participam nestas festas. As associações se reúnem com a Câmara precisamente para decidir aspectos que têm a ver com financiamento, datas etc. Nos momentos das festas, estas redes de sociabilidade ativam-se localmente, nos bairros, mas também no nível de toda a cidade sendo, por isso, muito “urbanas”, pois ocorrem entre atores e instituições urbanas. São redes em que circula muita coisa: dinheiro, imagens, narrativas, pessoas, carreiras. Quer dizer, há toda uma espécie de trama local, em termos de cidade, que se pode ler também através das festas. Precisamente, uma das coisas que as festas permitem ver é esta relação entre o local, a dimensão microespacial (que é aquilo que na etnografia observamos, não é?), o que inclui as pessoas por meio de suas redes de relação, e o seu lado mais amplo, mais abrangente. Outra coisa que as festas permitem ver é a historicidade dos fenômenos, que considero fundamental para a etnografia. Ou seja, houve outro uso instrumental da festa que fiz e que me levou a recorrer às fontes da imprensa periódica, jornalística. Quis reunir as reportagens ao longo de cem anos sobre as festas de junho. Pesquisei todos os artigos em dois ou três jornais desde finais do século XIX para tentar mapear quais os locais onde as festas se davam, como marcavam o território, como elas eram feitas. Pude então fazer duas coisas: a história das festas na Bica, e a

história das festas na cidade. Claro que há que se ter alguns cuidados com estas fontes. No caso que estudei, a Bica fica ao lado do Bairro Alto, onde estavam sediados os principais jornais – *O Século*, o *Diário de Notícias*, depois mais tarde o *Diário Popular* e o *Diário de Lisboa*. Tive sorte porque havia uma grande visibilidade da Bica, porque os jornalistas facilmente iam até as ruas dali, ver o que se passava, e não iam tanto até Alfama, que fica na zona oriental, que aparece menos retratada nessas notícias do que a zona ocidental, onde está inserida a Bica. Através da narrativa da história das festas, construída a partir dessas fontes jornalísticas, consegui ver outra dimensão – que normalmente interessa aos antropólogos e a quem estuda as cidades em particular – que é a questão da continuidade e da ruptura com o passado. No fundo é essa questão da duração que permite contextualizar muito bem o conceito de tradição em seus vários sentidos. Uma das coisas que as pessoas me diziam muito era “este é um bairro de tradições, um bairro com tradições bairristas”. Esta expressão indica uma ideia de que tais tradições vêm desde as “origens”, de Adão e Eva, pelo menos, lá atrás! [risos] E, precisamente, buscar fontes históricas permite comparar coisas que sabemos que são diferentes, que são a história e a memória, suas durações e manipulações. Aquilo que chamamos de memória coletiva é algo que em termos históricos é, normalmente, curto. Muitas vezes achamos que a memória é algo de vinte gerações, um pouco como em algumas sociedades africanas. As memórias são enfocadas como muito antigas, mas logo notamos que não apenas são recentes, como manipulam o passado de formas que revelam aspetos fundamentais do presente.

*Nessa relação entre antropologia e história, a memória aparece como algo em permanente reconstrução, como uma esfera disputada por diferentes atores e interesses que produzem o bairro por meio de suas lógicas endógena e exógena. Como é o processo de observação dessa intersecção?*

A observação dessa intersecção passa muito por esse cruzamento de fontes, etnográficas e históricas. A etnografia baseia-se fortemente na observação, na entrevista, no “estar lá” e contatar. Entre as fontes históricas, as jornalísticas são importantes, mas há outras, tudo depende do objeto com que se está a trabalhar. No que toca à parte mais visível da esfera pública da cidade, julgo que os jornais dizem muito. Mas o que este cruzamento entre etnografia e história nos permite mesmo é perceber os mecanismos de negociação relativamente à memória, e aqui entramos no domínio mais político da própria identidade, nas estratégias identitárias que acionam esta relação. E percebe-se que a identidade é, realmente, algo muito instrumental. Podemos ver a memória como um reservatório, uma espécie de base de dados mais ou menos disponível, mas sobretudo vemos ações e objetivos no presente, que são os filtros da escolha. Vai-se buscar certas coisas em certos momentos, o que faz com que haja também muitas coisas esquecidas. Os esquecimentos são importantes, os vazios, aquilo de que não se fala. Porque aquilo que é enfocado normalmente atende a objetivos concretos, do presente. E, por isso, a memória é construída no presente, de alguma maneira, e muitas vezes até inventada, como se sabe. É quase um recurso, uma legitimação oral do passado para alguma coisa que se quer fazer no presente. Posso aqui contar um episódio, uma anedota, que de certa forma ilustra essa diferença entre a história e a memória em relação a este bairro. Na pesquisa que fiz sobre a Bica, uma das fontes que usei foram os registros de nascimento e batismo, porque eram registros que tinham informação sobre a origem, a morada, a profissão, dos pais e dos padrinhos das crianças nascidas naquelas ruas. Quando descobri esta fonte pensei que, se cruzasse esta informação com a entrevista, poderia fazer uma espécie de história social do bairro. Deve-se dizer que havia, e ainda há, muito pouca história social sobre Lisboa e eu sentia a necessidade de conhecer um pouco melhor o passado daquele lugar. Um pouco ingenuamente quis dar o meu contributo para uma história social lisboeta... Notei que, entre o final do

século XIX e princípio do XX, aquele era um bairro onde predominavam os marinheiros, “marítimos”, profissão que me aparecia recorrentemente. Efetivamente, nos anos 1990 havia ainda alguns marinheiros reformados [aposentados] entre os moradores deste bairro, o que, curiosamente, parecia ter caído no esquecimento. Na realidade, a narrativa histórica do passado profissional do bairro veiculada pela “marcha da Bica”, que começou a entrar no concurso das marchas populares de bairro<sup>7</sup>, era outro. As “marchas” são compostas por 24 pares, homem e mulher, em que cada um representa um personagem “típico” relacionado com o passado de cada bairro. Por exemplo, no bairro da Madragoa a personagem forte é a varina (vendedora ambulante de peixe); no bairro da Mouraria a personagem forte é, normalmente, o fadista (o que canta fado); em Benfica, bairro periférico, é o saloio (camponês ou horticultor desta região). Ali na Bica tinham de escolher um personagem típico e escolheram o aguadeiro (vendedor ambulante de água). Isto em 1952, que foi o momento em que a Bica entrou no concurso iniciado em 1932, e isso porque já estavam muitas das profissões típicas escolhidas. O aguadeiro vem assim por uma associação de ideias: no bairro da Bica havia muitas bicas, uma delas muito conhecida, que era a Bica dos Olhos, e associado a isso surgiu o aguadeiro, que era aquela personagem que, antes de haver canalização em Lisboa, andava a distribuir a água às pessoas com uma bilha. Desde logo, o bairro da Bica passou a ser associado a esta personagem. Ora bem, nos meus registros eu praticamente não encontrei aguadeiros. De certa forma, esta profissão foi apropriada pela Bica, pois os seus habitantes habituaram-se, desde 1952, à personagem do aguadeiro a marchar com a bilha, de uma determinada maneira específica. Quando comecei a fazer esta investigação, escrevi um artigo que analisava os registros de nascimento evidenciando o passado “marinheiro” do bairro – esta história serve também para vermos o modo como o antropólogo interfere com os terrenos em que está a trabalhar. Um dos meus “informantes privilegiados” era uma das forças vivas do bairro, que participava sempre

na definição das figuras do bairro, nos trajes, no que se fazia na marcha... E ele leu esse meu artigo. Naquele ano, para surpresa de todos, ele conseguiu que a personagem masculina não fosse o aguadeiro, mas sim o marinheiro. Como ele era uma pessoa instruída e cultivada, e como sabia que o júri do concurso das marchas valorizava o rigor histórico, sugeriu que naquele ano adotassem o marinheiro como profissão típica da Bica. Ninguém aceitou bem, ninguém se reconhecia naquela personagem. A memória da marcha, do aguadeiro, personagem central da marcha era a memória profissional com que todos se reconheciam, e sobrepunha-se à memória da profissão do marinheiro, ainda visível demograficamente. Nesse ano, os marchantes fizeram a marcha muito contrariados, os homens sobretudo. Foi aquele o único ano em que foram marinheiros em vez de aguadeiros. Foi a pior pontuação que a marcha da Bica teve. Por fim, no ano a seguir voltaram ao aguadeiro, com grande alívio de todos, que repetiam “o que é típico na Bica é o aguadeiro, não o marinheiro!” É importante ver, portanto, que a percepção dos “nativos” e a percepção do investigador são coisas muito diferentes, ainda mais quando jogamos com conceitos de história e memória. Quer dizer, é preciso perceber bem o que as coisas significam de um lado e de outro. Isto para mim deixou muito claro como a memória desse bairro realmente é o aguadeiro, construída a partir de um concurso organizado pela Câmara Municipal de Lisboa. O fato de a figura do aguadeiro ser reconhecido como a base profissional daquele bairro tem muito pouco a ver com a história profissional do bairro, mas tem tudo a ver com a história da representação do bairro, no seu conjunto, da história da sua autorrepresentação identitária.

*Queria retomar ainda outra questão desse universo em relação à sua pesquisa em Lisboa. Na entrevista ao Cpdoc<sup>8</sup>, você fala do universo do fado como um espaço de estranhamento para uma intelectualidade ou para militantes de esquerda, momentos antes da Revolução de Abril...*

Do fado e das marchas populares...

*Exatamente! Conte-nos um pouco da sua relação com esse universo, até para entendermos em que medida você se aproximou disso como um objeto distante.*

Distante e pouco querido, também. Só faltava eu ter estudado também o futebol, e seria a trilogia completa dos “três éfes”, “fado, futebol e Fátima”, o “ópio do povo” do tempo do Estado Novo, que durou de 1926 a 1974. Em 25 de abril de 1974 a Revolução dos Cravos pôs fim ao regime fascista e instaurou um regime democrático. Eu tinha 14 anos nessa altura. Meus pais eram antifascistas, meus irmãos, mais velhos, eram ativistas de esquerda e eu, claro, também – aliás, no ano que antecedeu o 25 de Abril, todos estivemos presos, em momentos diferentes, mas todos *teenagers*... Portanto, em minha casa, marchas populares, nem pensar! Eu tinha uma tia que quis me levar a ver as marchas (e hoje tenho pena de não ter dito que sim...), mas meus pais não deixaram, e eu também não via qual o interesse naquela coisa horrível meio fascistóide... Porque realmente este concurso das marchas populares foi criado ideologicamente pelo Estado Novo para produzir esta imagem de Lisboa como um microcosmo da nação, continental e ultramarina. É bom lembrarmos que Portugal era, naquela altura, para além da porção continental e das ilhas, também Angola, Moçambique, Guiné, Cabo-Verde, Timor... Ainda se via como um império. E Lisboa, que era a capital onde tudo estava centralizado, reproduzia no seu interior esta diversidade através dos bairros. O concurso das marchas populares fazia parte desta narrativa centralizadora, de uma construção ideológica da imagem de uma capital que revelava e sintetizava um país. Portanto, marchas populares e fado, na minha casa, nem pensar! Eu não gostava de fado, fui educada para mudar sempre a estação de rádio de modo a não se ouvir fado. Aliás, comecei a gostar do fado quando participei de uma investigação coorde-

nada pelo Joaquim Pais de Brito em 1994, quando Lisboa foi a capital europeia da cultura e encomendaram-lhe esta grande investigação sobre o fado, que incluiu uma exposição, que inclusive veio ao Rio de Janeiro, e um catálogo<sup>9</sup> em que tenho um pequeno artigo sobre a tasca da Milú, que era na Bica<sup>10</sup>. Foi uma investigação de um ano, feita já no final da minha pesquisa de doutoramento sobre o bairro da Bica. Foi a estudar o caso de uma tasca de fado vadio<sup>11</sup> que havia na calçada da Bica Grande que comecei a gostar de fado. Bairros populares ou cultura popular urbana eram coisas que não entraram na minha formação, nem faziam parte da minha vida lisboeta. No fundo, era também muita curiosidade, o desafio de conhecer um lado da cidade de Lisboa que eu não conhecia, pois eu sempre residi em bairros mais modernos, e não populares. E o fado estava aí incluído, nessa curiosidade sobre cultura popular urbana. Por isso realizei uma aproximação com estes objetos que não eram nada familiares para mim. Quando meus colegas antropólogos me diziam que eu estava a fazer *Anthropology at home* (que é o vir para “casa” e estudar aquilo que é próximo), eu não sentia isso, eu não estudava a vida urbana que me era próxima, como a Avenida Roma, ou o prédio onde vivi. Estudei algo na cidade de Lisboa que não me era nada próximo. Eu sentia até falta de *skills*<sup>12</sup> sociais para conseguir me comunicar com as pessoas, por vezes. Esta questão de estudar o mesmo ou o outro, cada pesquisador é que sabe definir realmente qual o tipo de alteridade com que está a lidar. É uma coisa que não se pode pensar a partir de uma distância geográfica. Há, neste tipo de comentários, uma matriz geográfica, que é a distância física, mas é o que menos importa. É aquela velha história: em uma cidade, posso estar a estudar mundos mais exóticos do que se fizesse uma viagem de sete mil quilômetros para estudar pessoas da mesma classe ou muito próximas de mim, mas que estão muito longe em termos físicos. Ao pé de casa posso ter mundos muito mais “outros” e muito mais distantes do meu próprio. Ao falarmos de proximidade e



distância, é o lado social e cultural que interessa. E, nesse caso, eu estava a construir um objeto a partir de um grande desconhecimento que tinha daquela realidade. O contexto facilitava a compreensão, pois falava a mesma língua, conhecia a história do país, era lisboeta.

*Tomando este gancho metodológico, gostaria que você falasse um pouco sobre duas coisas: primeiro, a construção da antropologia urbana em Portugal, por meio das interlocuções que você e outros antropólogos foram estabelecendo com outras tradições como a brasileira, a norte-americana e a francesa e, segundo, a antropologia urbana não como uma subárea da antropologia, mas como um espaço de diálogo com outras disciplinas.*

Esta pergunta é muito boa porque me ajuda a esclarecer como tenho construído uma visão bem interdisciplinar da antropologia urbana. O que para mim fica claro, fazendo agora um balanço, é que minha identidade de antropóloga urbana vem mais das minhas ligações com as antropologias de outros países do que da minha relação com a antropologia portuguesa. No contexto científico português, claro que me relaciono com a antropologia, mas boa parte se dá com outras disciplinas, sobretudo com a sociologia e a história. Digamos que a minha identidade em âmbito português é muito mais interdisciplinar, ou transdisciplinar de alguma maneira. E por uma razão muito simples: desde que comecei a estudar terrenos urbanos, que me fui aproximando da bibliografia disponível sobre cidades, que não é antropológica. É sobretudo uma bibliografia que vem da sociologia e da geografia urbana, que é um campo importante em Portugal, muito ligada à figura fundadora de Orlando Ribeiro, que fez várias incursões em terrenos urbanos, com textos pioneiros do ponto de vista do conhecimento do Portugal urbano, como, por exemplo, um que fala sobre as pequenas cidades e vilas urbanas em Portugal<sup>13</sup>. Minha formação “urbanológica” foi muito em diálogo com a geografia, a sociologia e a história. E a arquite-

tura. Portanto, minha identidade de antropóloga urbana em Portugal é muito mais transdisciplinar, enquanto que em termos internacionais seja, talvez, mais antropológica, pela ligação com antropólogos urbanos de outros países. O primeiro contato direto, em finais dos anos 1980 com a antropologia urbana espanhola, sobretudo catalã, foi fundamental para que me assumisse como antropóloga urbana, logo após ter terminado a minha dissertação de mestrado defendida em 1987, a qual lhe dei o subtítulo de “Um ensaio de antropologia urbana”<sup>14</sup>, com um pouco de medo, um pouco aflita pela repercussão de um termo que não era sequer usado em Portugal. Este mestrado foi feito na mesma universidade onde me formei, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, mas eu já dava aulas, desde 1984, no recém-criado departamento de antropologia do Iscte e trabalhava com Raul Iturra, que era antropólogo rural, mas muito aberto às novas ideias, e isso também me ajudou a ganhar maior segurança. Mas a segurança (e a identidade de antropóloga urbana) vem mesmo quando conheci Joan Pujadas e o grupo de cinco professores da Universidade de Barcelona que estavam a lançar o doutoramento em antropologia urbana em Tarragona. Foi durante essa minha estadia aí que descobri a antropologia urbana norte-americana, sem ter ido aos Estados Unidos da América. Então, digamos que a primeira ligação à antropologia urbana é ibérica, porque na Espanha havia toda uma produção de estudos sobre comunidades rurais, mas também havia excelentes etnografias em contexto urbano que estavam a crescer com muita força, e que não tinha nada equivalente em Portugal. Com a antropologia francesa, bem, ela fez parte da minha formação, mas não pelo lado da antropologia urbana. Naquela altura, lembro-me de um texto de Jacques Gutwirth<sup>15</sup>, o trabalho de referência de Colette Pétonnet<sup>16</sup>, mas eu não conhecia nada mais. Portanto, minha relação com antropologias urbanas estrangeiras foi sobretudo com a antropologia espanhola e depois com a antropologia brasileira, sobretudo a partir de 1996, quando conheci

Gilberto Velho em Lisboa. Joaquim Pais de Brito convidara-o a participar no primeiro mestrado de antropologia do Iscte, coordenado por ele, para dar aulas na cadeira que eu organizava aí e que se chamava “Cidade: memória e imaginário”. O Gilberto esteve cerca de um mês em Lisboa e entre as várias atividades, participou num colóquio que organizei sobre antropologia urbana<sup>17</sup>, que tinha como objetivo discutir o lugar da antropologia urbana portuguesa relativamente a países e disciplinas próximas. Havia dois convidados estrangeiros, Gilberto Velho e Joan Pujadas. A partir daí comecei a ter uma ligação muito maior com a antropologia urbana brasileira. Em 1998, Gilberto convidou-me para vir a uma reunião da ABA, em Vitória, para participar em uma mesa-redonda. Senti-me muito privilegiada por participar nesta mesa com ele e Ruben Oliven. O congresso foi uma revelação, pela sua dimensão e dinamismo – em Portugal, nós antropólogos somos uma pequena família! Participar de um encontro com mais de mil inscritos foi uma coisa impressionante. Depois disso, vim mais vezes ao Brasil, iniciando uma colaboração que se foi alargando e intensificando, fui conhecendo muito mais da antropologia urbana brasileira, penso que aumentou efetivamente a circulação de livros entre Portugal e Brasil, apesar das diferenças no idioma. Gilberto Velho organizou aquele livro, *Antropologia Urbana*<sup>18</sup>, que era sobre o Rio de Janeiro e Lisboa, reunindo autores portugueses e brasileiros; para vender lá foi quase preciso um acordo pessoal entre a Cristina Zahar e a livraria do Iscte. Sempre foi muito trabalhosa esta circulação de livros entre nossos países... Em síntese, digamos que a partir dos anos 1990 iniciei, primeiro, uma relação forte, que nunca perdi, com a antropologia urbana espanhola e depois uma relação forte com o Brasil, que espero continuar<sup>19</sup>. Com os Estados Unidos foi algo tardio. Foi já no século XXI, em 2005, que finalmente fui aos EUA, cumprindo algo que tinha sido adiado por demasiado tempo, durante tanto tempo a lidar com tudo quanto era bibliografia norte-americana e tinha muita curiosidade por conhecer aquilo que

para mim, na altura, olhava como a “pátria” da antropologia urbana. Gostaria apenas de reforçar a visão interdisciplinar que tenho da antropologia urbana, como um lugar de interseção entre a antropologia e outras disciplinas. Gosto de, nas minhas aulas, desenhar círculos no quadro com as várias disciplinas que tratam da cidade e do urbano (sociologia, geografia, história, urbanismo, economia etc.) e colocar ali a antropologia urbana apanhando um bocadinho de cada uma delas, respeitando a sua velha vocação holista e, ao mesmo tempo, ficando numa espécie de situação de limbo... Do meu ponto de vista, a antropologia urbana não é uma especialização da antropologia. A questão do urbano faz com que ela se estenda para fora das fronteiras da antropologia, e se situe numa área de interseção com muitas disciplinas. E por uma razão muito simples: por mais rico e interessante que seja o pensamento antropológico, ele é um recém-chegado à cidade, e não consegue pensar a complexidade urbana sem o *apport* de outras disciplinas que estão há séculos, ou pelo menos há mais de cem anos, a pensar e discutir esses temas. Há todo um patrimônio de conhecimento urbano (e gosto de utilizar a expressão de “ciências” ou “estudos” urbanos), há toda uma área de investigação interdisciplinar que tem a ver com o urbano e a cidade, e que tem a ver com a conjugação de muitos pontos de vista, de múltiplas perspectivas disciplinares. E a antropologia urbana deve se situar aqui, nesta zona de confluência, fazendo ligações com a antropologia, mas evitando se encapsular nas fronteiras da disciplina-mãe, profundamente antiurbana nas suas origens e vocação. Cabe aqui referir um momento importante do ponto de vista da ligação entre tradições nacionais diferentes: a francesa, a americana, a brasileira e, claro, também a portuguesa. Por volta de 1999 ou 2000, numa das minhas idas a Paris, descobri o livro de um antropólogo urbano francês que desconhecia, *L'invention de la ville*, de Michel Agier<sup>20</sup>. Foi uma revelação: um antropólogo francês praticando antropologia urbana, com as conhecidas referências norte-americana, com pesquisa aprofundada sobre o Brasil.

Fiquei entusiasmada. E foi por essa razão que, quando avançamos – eu, Joan Pujadas, juntamente com Luís Baptista e António Firmino da Costa, dois sociólogos, colegas e amigos, que sempre apoiaram o desenvolvimento da antropologia urbana em Portugal – com a criação de um doutorado ibérico, pensei logo que queria trazer Michel Agier à Lisboa para ensinar neste doutorado. O início da preparação deste curso aconteceu durante um colóquio do qual veio a resultar o livro *Etnografias Urbanas*<sup>21</sup>. Este encontro, do qual participaram Gilberto Velho e Joan Pujadas, ocorreu em 11 de setembro de 2001 – data marcada por tudo o que sabemos – e tinha como objetivo organizar um programa de doutoramento em antropologia urbana internacional, em parceria com a ex-universidade de Barcelona, a Rovira i Virgili, que já tinha um doutorado em antropologia urbana. Este programa de doutoramento internacional arrancou em janeiro de 2004, e Michel Agier deu um curso de 20 horas chamado “Cidades incertas”. Eu ainda não o conhecia, mas ele tinha aceitado prontamente o desafio, o que me deixou muito contente. No início da primeira aula que deu, chegado diretamente do aeroporto (ele chegou às cinco horas da tarde e sua aula começou às seis), ele disse: “Houve duas razões para que eu aceitasse vir dar este curso. A primeira é que acho ótimo um doutoramento em antropologia urbana. Não conheço nada assim, nem na França, nem em lado nenhum, e acho uma ideia genial. A segunda é porque considero uma colaboração entre Portugal e Espanha interessantíssima”. Digamos que a relação com a antropologia urbana francesa, a partir daqui, foi ligada ao Michel Agier e às pessoas que trabalham com ele. Isso tudo ajuda a perceber porque razão nós<sup>22</sup> tivemos a ideia, durante uma das reuniões da Anpocs, de propor a Michel Agier a tradução do *L'invention de la ville* que, finalmente, acabou sendo a tradução do seu último livro *Esquisses d'une anthropologie de la ville* e que deu origem ao livro *Antropologia da cidade*<sup>23</sup>.

*Passemos ao seu interesse pela cidade de Boston. Que razões te levaram à escolha desse contexto e, ao mesmo tempo, que tipo de antropologia da cidade é possível fazer nesse caso?*

Agora aqui sim, duas perguntas diferentes. Eu não escolhi a cidade Boston numa análise frente às demais cidades do mundo ou da América... As coisas nunca são feitas assim. Muitas vezes, para alguma audiência em particular, reconstruímos a memória da pesquisa estrategicamente, da maneira que nos convém, mas normalmente as coisas são muito mais aleatórias e acho que na etnografia temos conforto suficiente para falar disso, pois as coisas vão muito pelas ligações pessoais, pelos acasos e pelo que vai acontecendo. E, neste caso, acho que foi uma junção de acasos e encontros. Em 1998, ano da Exposição Mundial de Lisboa, a *Expo'98*, eu conhecera um antropólogo americano, Tim Sieber, especialista no estudo das *waterfronts*, que estava em Lisboa fazendo pesquisa de terreno sobre o processo de reconversão daquela frente ribeirinha de Lisboa, com uma bolsa da Fulbright. Eu o conheci de uma maneira curiosa. Essa história acho que posso contar aqui, pois a acho engraçada, cheia de acasos. Uma colega minha da Universidade Nova de Lisboa, Susana Trovão, que coordenava um mestrado em antropologia urbana (que só funcionou este ano) convidou-me para fazer uma conferência sobre antropologia urbana. Eu tinha acabado de chegar do Brasil dessa reunião da ABA, vinha cheia de energia e confiança e preparei uma palestra sobre antropologia americana com a segurança de achar que era, provavelmente, quem mais sabia sobre antropologia urbana americana, senão em Portugal, pelo menos para aquela audiência de estudantes que eram poucos, pois parte deles estavam a trabalhar na *Expo'98*. Eu tinha a certeza de que ninguém conhecia aquelas referências, eram livros relativamente desconhecidos em Portugal, aliás, parte deles eu tinha lido em fotocópias do Joan Pujadas,

em Tarragona. Logo no início da conferência entra um indivíduo com um ar estrangeiro, de boné (hoje eu teria deduzido logo que era americano, mas nessa altura, nem sequer me ocorreu), e que assiste, muito atento e tomando notas, à conferência. Eu citei bastante um autor de quem eu gostava muito, o Anthony Leeds e, muito em particular, a coletânea de textos dele publicado por Roger Sanjek, e que tem dois capítulos introdutórios, um do próprio Sanjek sobre a sua obra e outro sobre a vida e obra de Leeds, escrito por Tim Sieber<sup>24</sup>. Gostei bastante deste segundo texto, pois ajudou-me a enquadrar muito bem a obra de Leeds. Nessa conferência, então, eu citava Tim Sieber a propósito de Anthony Leeds, entre vários outros autores americanos. No final da conferência, aquele senhor atento que estava numa das primeiras filas veio ter comigo e apresenta-se: “Muito prazer. Eu já andava há muito tempo querendo conhecê-la. Eu sou Tim Sieber” [risos]. Fiquei um tanto assustada, imaginando o que teria ele pensado sobre o que eu disse na conferência! Fiquei em pânico! Falara à vontade pensando que estava em segurança, que ninguém conhecia a bibliografia, e ali estava Tim Sieber em carne e osso, ainda mais a anotar! Mas depois fiquei tranquila, porque ele era extremamente simpático. Combinamos um encontro e ele foi muito acolhedor. Eu disse a ele que gostaria de ir aos Estados Unidos, e quando ele regressou aos Estados Unidos mandou-me formulários da Fulbright, um livro e uma mensagem muito incentivadora dizendo para eu concorrer à bolsa, pois na minha área eu teria muitas chances. Acabei por não concorrer e só em 2005 fui pela primeira vez aos EUA. Nesse ano, a minha colega Rosa Maria Perez, que ia frequentemente como professora visitante para a Brown University, que fica em Providence, a cerca de 100 km de Boston, convidou-me para ficar com ela. Então eu pedi a Tim Sieber, ele fez-me uma carta de convite, eu obtive um pequeno apoio da FLAD<sup>25</sup>, e consegui ficar cerca de um mês em Boston. E fiquei fascinada por Boston, foi amor

à primeira vista – apesar de a cidade me ter surpreendido com o que eu não esperava. Tim Sieber àquela altura estava a estudar música cabo-verdiana em Boston e foi o meu guia. Como nós sabemos, Boston foi uma cidade bastante estudada e algumas etnografias urbanas clássicas nasceram lá, como o *Street Corner Society*, de William Foote Whyte, *Urban Villagers*, de Herbert Gans, ou até Lloyd Warner com a sua polémica *Yankee City*, a norte de Boston<sup>26</sup>... Ora, a cidade que eu descobri era outra, eu fiquei fascinada sobretudo com o bairro cabo-verdiano e a comunidade cabo-verdiana de Boston<sup>27</sup>, algo que inclusive me ligava a Lisboa, já que a cultura cabo-verdiana é muito importante em Lisboa e em Portugal.

*O Gilberto Velho escreveu algo sobre Boston, não?*

Gilberto Velho tem um pequeno texto sobre a trajetória de uma jovem imigrante açoriana de Cambridge, cidade vizinha de Boston, que remonta um período em que ele aí esteve no início dos anos 1970<sup>28</sup>. Aliás, há dois meses atrás houve um colóquio luso-brasileiro em homenagem a Gilberto Velho<sup>29</sup> em Lisboa e eu apresentei uma comunicação a partir desse seu texto. Será publicado no livro em homenagem a ele, que sairá brevemente. Efetivamente, há uma densa comunidade luso-americana nesta região e essa foi uma das razões porque me interessei por este aspecto e fui definindo um projeto em torno de um fenómeno que acontece naquela região e me chamou a atenção, que é a construção de uma categoria de “*Portuguese Speaker*” que abrange a comunidade luso-americana, a brasileira e a cabo-verdiana. Depois, voltei para lá em 2009, durante uma licença sabática, já com um projeto estruturado. A pesquisa não era tanto sobre imigração, apesar da ligação óbvia, mas sim sobre a construção étnica, ou pan-étnica, de uma identidade lusófona, a partir de lugares concretos da cidade de Boston.



*Ou seja, no caso de Boston, a cidade permitiu a você captar um conjunto mais amplo de tradições?*

Digamos que são os lugares urbanos que me interessam, ou para dizer de outra maneira, é este ponto de vista que me interessa. O lugar é algo que pode ser definido a partir de várias escalas. O lugar pode ser a cidade, o bairro, a rua, a associação, a igreja, o mercado, em termos teóricos; mas o lugar que permite o olhar etnográfico é micro, sempre. Ao pesquisar esse lugar microscópico, eu consigo chegar a outras escalas que também fazem parte deste lugar. Uma das questões que mais têm me interessado é aquilo que caracteriza, tipifica um determinado lugar e como essa característica se faz num diálogo entre o microlugar e, por exemplo, a cidade. É o caso que estou até agora a trabalhar, o bairro étnico português de Cambridge. Cambridge é uma cidade multicultural, que se representa como uma cidade que acolhe bem os imigrantes, em que a diversidade étnica é muito valorizada, e é neste contexto que um determinado bairro se afirma com um *Portuguese taste*. Esta individualidade, esta produção local de identidade, é feita em várias escalas, em nível individual, coletivo, institucional. O local refere-se às ruas, mas também se refere à própria cidade, é como se houvesse uma produção conjunta da identidade do lugar, da sua história, dos seus habitantes. Para retomar uma expressão de Sharon Zukin, é este tipo de diversidade que confere autenticidade às cidades<sup>30</sup>. Minha pesquisa tenta ligar coisas que às vezes não parecem muito ligadas, como uma perspectiva local, microlocal até, centrada num lugar concreto com a perspectiva dos fluxos transnacionais. Relembro autores que têm estudado a relação entre as identidades urbanas e a imigração nesta perspectiva local, em várias escalas, como Caroline Brettell<sup>31</sup>.

*Queria entender melhor essa questão da diversidade de escalas na pesquisa antropológica na cidade, a ideia do conceito de escala para a pesquisa urbana. Como lidar com este conceito sem cair em armadilhas teóricas?*

Acho essa uma boa pergunta, especialmente no caso da antropologia urbana, porque a etnografia começa assumidamente na microescala, no contato direto, na relação pessoal e então há sempre o risco de pensarmos que a etnografia se basta a si própria. Ou seja, que aquele conhecimento que produzimos no contato direto com as pessoas pode ser generalizável, por exemplo, para a compreensão de uma cidade. Claro que temos consciência que isso não é possível. É por isso que a questão da escala deve ser muito bem trabalhada pelo pesquisador urbano. Michel Agier tem um texto muito bom que fala desta questão<sup>32</sup>, chamando a atenção para a importância das noções intermediárias na etnografia urbana, que enquadram teoricamente a microescala da observação etnográfica. As noções de território (região, no sentido da Escola de Chicago), de rede e de situação usadas por Agier revelam também, no meu ponto de vista, escalas intermediárias que ajudam à compreensão e ao conhecimento do urbano. Esta é uma das acepções de escala, mas é preciso tomarmos cuidado com o uso desta noção, porque este termo tem muitas possibilidades de compreensão. Podemos, por exemplo, falar na escala espacial ou até mesmo na escala do tempo, fazendo um uso metafórico do termo. Estamos olhando para o presente etnográfico, mas diante de muitas relações com o passado, o que nos leva à necessidade de olharmos para trás, através dos nossos olhos e também dos olhos daqueles que estudamos, para percebermos melhor a atualidade. Então, quando eu tomo o termo escala, estou pensando mesmo nessas várias dimensões, espaciais e temporais. Mas o que eu penso é que a microperspectivação da etnografia permite-nos enxergar a integração entre várias escalas. E nossa grande questão é a capacidade de definirmos bem quais os pontos de vista que estamos a assumir. Em nível espacial, por exemplo, eu julgo que a questão da escala é importante porque a escala do investigador raramente coincide com a escala das pessoas com as quais ele interage.

Percebi isso de uma maneira muito clara quando, no meu trabalho sobre o bairro da Bica, pedi que as pessoas me representassem o bairro, primeiro mostrando mapas, depois fazendo perguntas de acordo com a minha visão cartográfica... Ingenuamente. Acontece que a representação do espaço que as pessoas tinham não era cartográfica. Portanto, se eu queria ter a representação que as pessoas faziam do espaço, eu tinha que usar termos que se adequassem aos modos de representação das pessoas com as quais eu estava a falar. O mesmo se passa com o tempo: a escala cronológica do investigador muitas vezes não coincide com a percepção cronológica dos seus informantes.

*Retomando a pesquisa sobre Boston, no paper que apresentará nesta conferência<sup>33</sup>, você discute a identidade pan-etnolinguística Portuguese Speaker...*

Isso é um palavrão, que até me dá medo de usar... [risos]

*Mas como isso se configura na sua pesquisa? Qual a importância, por exemplo, da associação que você está a estudar, a MAPS (Massachusetts Alliance of Portuguese Speakers)?*

A MAPS é talvez a grande responsável por este processo. Trata-se de uma associação que tem liderado essa ideia de construção de uma comunidade de língua portuguesa, como comunidade pan-étnica capaz de juntar várias nacionalidades. O termo étnico aqui vem no sentido norte-americano, que tem muito a ver com a nacionalidade, mas pode remeter também à noção de raça, se pensarmos, por exemplo, no caso dos caboverdianos. O termo pan-étnico é utilizado muitas vezes como referência à identidade hispânica ou latina, tomando a língua como algo que liga as várias nacionalidades de imigrantes. Então no censo norte-americano, que é feito a cada dez anos há, por exemplo, uma pergunta só

sobre os latinos, onde se busca saber se o entrevistado é latino ou não. Os falantes de língua portuguesa ficam, digamos, invisíveis, sendo que no estado de Massachusetts o português aparece como a segunda língua mais falada. A MAPS, *Massachusetts Alliance of Portuguese Speakers*, é uma associação de serviço social que trabalha com imigrantes de língua portuguesa. Ela começou voltada aos imigrantes portugueses no início dos anos 1970, quando tinha um outro nome. Depois, a imigração portuguesa estagnou, praticamente desapareceu em termos oficiais, e começou a se expandir a imigração brasileira. Esta agência, no censo de 2010, fez campanhas no sentido de reivindicar que o censo contemple uma pergunta para *Portuguese Speakers*, já que a contagem dos falantes de língua portuguesa não aparece na matriz do censo norte-americano. As perguntas procuram saber a raça e a etnicidade, perguntando se é ou não *white*, se é ou não *latino*. Portanto, a reivindicação da associação é a de dar visibilidade a este grupo disperso, classificando-os como grupo. É pan-étnico porque no fundo busca-se juntar várias nacionalidades e criar uma identidade com base numa língua comum, de modo semelhante com o que se passa com os latinos. O que também não é pacífico: os brasileiros, por exemplo, falam português, mas poderiam ser considerados latinos, por virem da América Latina – e esse é um dos debates em solo americano. No fundo, este processo é interessante porque se está tentando criar uma ligação entre comunidades cuja ligação não é óbvia, e que é muito polêmica. Então, uma das coisas que minha pesquisa etnográfica, e histórica, me permite observar é, por exemplo, o modo quase paralelo como as comunidades luso-americana e brasileira atuam em um mesmo espaço, em torno de uma determinada igreja, a igreja de Santo António, em Cambridge [*Saint Anthony Parish*]. A comunidade brasileira festeja a festa junina, e a luso-americana, a festa de Santo António. Há uma missa em inglês, uma em português e uma para a comunidade brasileira. São três missas. Eu digo comunidade luso-americana porque

os portugueses ali são muito antigos, eles têm dupla nacionalidade, e no caso dos brasileiros, a maior parte não tem. Perceber o que acontece no terreno, na interação efetiva desta comunidade *Portuguese Speaker*, até que ponto vai esta vontade de ligação entre comunidades separadas, é uma das minhas questões.

*Lendo os seus textos mais recentes, quando se pensa nessas interações com base no processo de afirmação linguística organizada pela MAPS, toda essa conjuntura identitária se aglutinaria em torno da comunidade dos Portuguese Speakers. Mas no registro das festas organizadas na igreja, parece que as comunidades tentam se diferenciar claramente entre si... É isso mesmo?*

Na realidade este *Portuguese Boulevard*, como alguém lhe chamou, ou seja, este bairro português, tem conquistado visibilidade nos últimos anos também graças ao lado brasileiro, porque no fundo é a língua portuguesa que aparece. Quando se passa numa montra [vitrine] e se lê num papel “fala-se português”, eu não sei exatamente de que português se fala, embora a visibilidade seja do português. O que não significa que os brasileiros se identifiquem, em primeiro lugar, com a língua portuguesa. Mas os luso-americanos também não são propriamente *Portuguese Speakers*, a maioria já fala fundamentalmente inglês, então, atenção: a luta da MAPS tem menos a ver com a língua que se fala efetivamente, e mais com a ideia, com a representação da língua quase como uma bandeira, como algo aglutinador de um possível grupo e, claro, aqui há um lado utilitário, instrumental, desta estratégia identitária (como sempre), pois ganhar maior visibilidade implica poder obter mais financiamentos, ter mais apoios.

*É um padre que comenta, nesse paper que você apresentou recentemente sobre a pesquisa<sup>34</sup>, que “mais do que a língua, é a cultura que separa”, não é?*

Exatamente. É um padre brasileiro que se refere claramente às festas, às missas e a todas as atividades no âmbito da igreja, e percebam como a escala aqui é importante. Na microescala da igreja, numa visão “de dentro”, eu percebo que as comunidades luso-americana e brasileira comunicam-se muito pouco, portanto a missa para a comunidade luso-americana, rezada tanto em português quanto em inglês, é diferente da missa voltada à comunidade brasileira. As missas brasileira e portuguesa, em seus respectivos países, também são diferentes. Quanto às festas, realizadas (separadamente) no mesmo espaço, revelam que na de Santo António não há brasileiro, e nas festas juninas, para além da antropóloga portuguesa que lá estava, não me pareceu haver outro luso-americano. Mas se nos afastarmos um pouco, sairmos para a rua e olharmos para a igreja, o que vemos que se passa naquela igreja? Temos as comunidades luso-americana e brasileira a utilizarem a mesma igreja, a partilharem um mesmo espaço (mesmo sabendo que em momentos diferentes). Portanto, num olhar “de fora”, isto produz a visibilização do “português”. Quem passa na igreja e vê os anúncios das várias festas em vários finais de semana, num lugar onde se vê as bandeiras de Brasil, de Portugal e dos Estados Unidos, sabe que ali acontecem festas para falantes de língua portuguesa. Então, em termos do efeito de visibilidade pública, todas essas tensões, ambiguidades e diferenciações não são visíveis. São visíveis apenas para quem se encontra “dentro”.

*Para fechar: simplificando muito sua trajetória, você tem uma abordagem sobre o bairro popular lisboeta e agora você está estudando o bairro étnico português em Boston. Você acha que existem mais rupturas ou continuidades nesta trajetória?*

Eu julgo que em termos metodológicos, há continuidades que, claro, têm efeitos na dimensão mais teórica. Uma das coisas que eu comecei a

fazer em Boston foi a pesquisa em jornais, e aí que comecei a descobrir coisas interessantes mais ligadas à história, à memória. Por exemplo, descobri que cem anos atrás havia associações portuguesas na mesma rua da igreja que estou a estudar hoje. Isto é algo que não encontro na memória das pessoas. E no caso da Bica tinha encontrado algo semelhante. Por exemplo, encontrei uma clivagem entre dois pedaços do território do bairro que descobri nos jornais existir há cem anos. Havia festas autônomas organizadas de um lado e de outro. Então realmente parece que às vezes há marcas no território que vão ficando, como se houvesse uma memória inconsciente do território, que está para além da memória consciente das pessoas. Então, acho que os jornais são uma fonte histórica e etnográfica que me ajuda a perceber as continuidades e rupturas de que as cidades são feitas. Mas, tal como na Bica, meu objeto não é propriamente o bairro étnico, o bairro étnico seria mais um resultado da pesquisa, ou pan-étnico, no caso, pois *Portuguese* pode remeter tanto à língua quanto à nacionalidade. Mas o que é comum a ambas as pesquisas é o interesse pelo processo identitário urbano, que não pode ser separado do lugar e seus significados. “Bairro étnico” ou “bairro popular” são os termos étnicos que de alguma maneira são usados... Mas, finalmente, eu acho que há mais paralelismos e ligações que dizem algo do meu próprio percurso de investigação em termos etnográficos, do que propriamente rupturas.

## Notas

- <sup>1</sup> Heitor Frúgoli Jr. é professor associado do Departamento de Antropologia da USP; Guilherme Aderaldo é doutor em antropologia social (Ppgas/USP); Wesley Rodrigues é mestre em antropologia social (Ppgas/USP), cujo contexto da dissertação foi uma aldeia do nordeste português. Todos integram o Grupo de Estudos de Antropologia da Cidade (GEAC-USP).

- <sup>2</sup> Ocorrida na FAU-USP entre 28 e 30/8/2103, organizada pelo Núcleo de Apoio à Pesquisa São Paulo: Cidade, Espaço, Memória (Napsp-USP), a quem agradecemos pelos recursos à vinda de Graça Cordeiro ao Brasil.
- <sup>3</sup> E que também coordenou, entre 2004 e 2009, o Programa Internacional de Doutorado em Antropologia Urbana (Iscte/URV, Tarragona).
- <sup>4</sup> Ver Velho (1973 e 1981).
- <sup>5</sup> Ver Hannerz (1983).
- <sup>6</sup> Ver Frúgoli Jr. (2013 e 2014).
- <sup>7</sup> Anualmente, em junho, a cidade de Lisboa, através do seu governo municipal, desencadeia o concurso das “marchas populares dos bairros” ou “marchas dos bairros populares”, em que cerca de uma vintena de bairros representados pela sua marcha, composta por 48 marchantes, desfilam, cantando e dançando, pela Avenida da Liberdade e exibem-se num amplo “pavilhão”. Cada marcha apresenta uma narrativa sobre a identidade particular do bairro que representa, através da roupa, da música, da performance que apresenta. Este concurso iniciou-se em 1932, em plena afirmação do Estado Novo fascista que durante 48 anos governou Portugal (1926-1974) (ver mais detalhes em Cordeiro, 1997 e 2003).
- <sup>8</sup> Ver Bomeny e Kuschnir (2011).
- <sup>9</sup> Ver Brito (1994).
- <sup>10</sup> Ver Cordeiro (1994).
- <sup>11</sup> Sinteticamente, o fado amador, muitas vezes representado como mais “autêntico” que o profissional.
- <sup>12</sup> Palavra inglesa que significa habilidade, prática, destreza. Normalmente usado para designar a capacidade de concretização de forma rápida e eficiente de um determinado objetivo.
- <sup>13</sup> Ver Ribeiro (1969).
- <sup>14</sup> Ver Cordeiro (1987), dissertação não publicada.
- <sup>15</sup> Ver Gutwirth (1982).
- <sup>16</sup> Ver Pétonnet (2012).
- <sup>17</sup> Intitulado “Antropologia e Estudos Urbanos: perspectivas comparadas (Portugal, Espanha, Brasil)”, ocorrido entre 5 e 6/11/1996, no Iscte (Lisboa).
- <sup>18</sup> Ver Velho (1999), coletânea na qual Graça Cordeiro e António Firmino da Costa produziram um texto referencial de comparação entre os bairros da Bica e Alfama em Lisboa (Cordeiro e Costa, 1999).



- <sup>19</sup> Em 2007, a convite de Graça Cordeiro e de pós-graduandos, José Guilherme Magnani proferiu a conferência “No meio da trama: a antropologia urbana e os desafios da cidade contemporânea” na Ficyurb – First International Conference of Young Urban Researchers –, ocorrida no Iscte (Lisboa) (ver detalhes sobre o evento em Frehse, 2007). Posteriormente, Heitor Frúgoli Jr. estabeleceu contatos com Graça Cordeiro durante suas pesquisas em Lisboa (2007-2011), inicialmente através de sua inserção na Rede Brasil-Portugal de Estudos Urbanos (amparada pelo CNPq) e depois, com bolsa da Fapesp, num vínculo com o CIES-Iscte-IUL.
- <sup>20</sup> Ver Agier (1999).
- <sup>21</sup> Ver Cordeiro, Baptista e Costa (2003).
- <sup>22</sup> Graça Cordeiro refere-se a ela e a Heitor Frúgoli Jr.
- <sup>23</sup> Ver, respectivamente, Agier (1999, 2009 e 2011). O último, portanto, foi traduzido do francês para o português por Graça Cordeiro, que é também coautora do prefácio à edição brasileira (Cordeiro e Frúgoli Jr., 2011).
- <sup>24</sup> Ver Sieber (1994).
- <sup>25</sup> Referência à Fundação Luso-Americana (mais informações em <http://www.flad.pt>, acesso em 21/4/2014).
- <sup>26</sup> Ver, respectivamente, Whyte (2005 [1943]; ed. brasileira), Gans (1982 [1962]) e Warner (1963).
- <sup>27</sup> Ver, a respeito, Cordeiro, Ferro e Sieber (2012).
- <sup>28</sup> Ver Velho (1994: 31-48).
- <sup>29</sup> Ele faleceu em abril de 2012.
- <sup>30</sup> Ver Zukin (2010).
- <sup>31</sup> Ver Brettel (2011).
- <sup>32</sup> Ver “Os saberes urbanos da antropologia” (Agier, 2011: 59-88).
- <sup>33</sup> Conferência já mencionada na introdução, cujo paper (Cordeiro, 2013) foi-nos gentilmente enviado com antecedência.
- <sup>34</sup> Ver Cordeiro (2013); aguardar a futura publicação dos trabalhos apresentados nessa conferência.

## Referências bibliográficas

- AGIER, M.  
1999 *L'Invention de la ville: banlieues, townships, invasions et favelas*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines.  
2009 *Esquisses d'une anthropologie de la ville : lieux, situations, mouvements*. Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.  
2011 *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo, Terceiro Nome.
- BOMENY, H. & KUSCHNIR, K.  
2011 “Entrevista com Graça Índias Cordeiro”. *Ciências Sociais de Países de Língua Portuguesa: histórias de vida*. Lisboa, Cpdoc/FGV, LAU/IFCS/UFRJ, Iscte/IUL, IIAM. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/cientistassociais/gracaindiascordeiro>
- BRETTEL, C.  
2011 “Scalar positioning and immigrant organizations”. In SCHILLER, N. G. & CAGLAR, A. (eds.), *Locating migration. Rescaling Cities and migrants*. Ithaca & London, Cornell University Press, pp. 85-103.
- BRITO, J. P. (Coord.)  
1994 *O fado: vozes e sombras*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Electa.
- CORDEIRO, G. Í.  
1987 *Laranjinha, lazer, solidariedade: um ensaio de antropologia urbana*. Lisboa, dissertação, FCSH/UNL.  
1994 “O fado no bairro da Bica: a casa da Milú”. In BRITO, J. P. (coord.). *O fado: vozes e sombras*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Electa, pp. 58-73.  
1997 *Um lugar na cidade: quotidiano, memória e representação no bairro da Bica*. Lisboa, Dom Quixote.  
2003 “Uma certa ideia de cidade: popular, bairrista, pitoresca”. *Sociologia*, n. XIII: 185-199. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo8491.pdf>.  
2013 “A cidade à escala da rua: usos e significados do passado na afirmação de ‘tradições’ locais urbanas”. *Paper para a International Conference: Cities and architectures: between heritage and memory*, FAU-USP.
- CORDEIRO, G. Í.; BAPTISTA, L. V. & COSTA, A. F. (orgs.).  
2003 *Etnografias Urbanas*. Oeiras, Celta.

- CORDEIRO, G. Í. & COSTA, A. F.  
1999 “Bairros: contexto e intersecção”. In VELHO, G. (org.), *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, pp. 58-79.
- CORDEIRO, G. Í.; FERRO, L. & SIEBER, T.  
2012 “Art builds the city. Boston community murals and local identity”, *Ponto Urbe*, vol. x. Disponível em: <http://www.pontourbe.net/edicao10-artigos/231-art-builds-the-city-boston-community-murals-and-local-identity>
- CORDEIRO, G. Í. & FRÚGOLI JR., H.  
2011 “Prefácio à edição brasileira”. In AGIER, M. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo, Terceiro Nome, pp. 9-29.
- FREHSE, F.  
2007 “Tantas cidades em Lisboa”. *Ponto Urbe*, vol. 1, Disponível em: <http://www.n-a-u.org/Frehse.html>
- FRÚGOLI JR., H.  
2013 “Relações entre múltiplas redes no Bairro Alto (Lisboa)”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 28, n. 82: 17-30, Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v28n82/v28n82a02.pdf>  
2014 “Festas populares em Lisboa: uma etnografia a partir do Bairro Alto”. *Etnográfica*, vol. 18, n. 1: 77-98. Disponível em: <http://etnografica.revues.org/3354>
- GANS, H.  
1982 [1962] *The urban villagers: group and class in the life of Italian-Americans*. New York, Free Press.
- GUTWIRTH, J.  
1982 “Jalons pour l’anthropologie urbaine”. *L’Homme*, vol 22, n. 4: 5-23. Disponível em: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom\\_0439-4216\\_1982\\_num\\_22\\_4\\_368321](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1982_num_22_4_368321)
- HANNERZ, U.  
1983 *Explorer la ville: éléments d’anthropologie urbaine*. Paris, Minuit.
- PÉTONNET, C.  
2012 *On est tous dans le brouillard*. Paris, Éditions du CTHS.

- RIBEIRO, O.  
1969 “Proêmio metodológico ao estudo das pequenas cidades portuguesas”. *Finisterra*, vol. iv, n. 7: 64-75. Disponível em: <http://revistas.rcaap.pt/finisterra/article/view/2491>
- SIEBER, T.  
1994 “The life of Anthony Leeds: unity and diversity”. In SANJEK, R. (ed.), *Anthony Leeds: cities, classes and the social order*. Ithaca & London, Cornell University Press, pp. 3-26.
- VELHO, G.  
1973 *A utopia urbana*. Rio de Janeiro, Zahar.  
1981 *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro, Zahar.  
1994 *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.  
1999 (org.), *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- WARNER, W. L.  
1963 *Yankee City*. New Haven, Yale University Press.
- WHYTE, W. F.  
2005 [1943] *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- ZUKIN, S.  
2010 *Naked city: the death and life of authentic urban places*. New York, Oxford University Press.