

Kent Academic Repository

Full text document (pdf)

Citation for published version

João, Pina-Cabral (2013) "De parentes, vizinhos e amigos: uma conversa com João de Pina-Cabral".
Temáticas: revista dos pós-graduandos em ciências sociais, 42 (2). pp. 201-228. ISSN 1413-2486.

DOI

Link to record in KAR

<http://kar.kent.ac.uk/47190/>

Document Version

UNSPECIFIED

Copyright & reuse

Content in the Kent Academic Repository is made available for research purposes. Unless otherwise stated all content is protected by copyright and in the absence of an open licence (eg Creative Commons), permissions for further reuse of content should be sought from the publisher, author or other copyright holder.

Versions of research

The version in the Kent Academic Repository may differ from the final published version.

Users are advised to check <http://kar.kent.ac.uk> for the status of the paper. **Users should always cite the published version of record.**

Enquiries

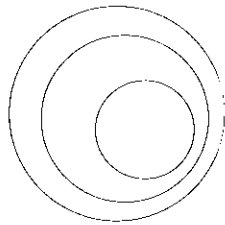
For any further enquiries regarding the licence status of this document, please contact:

researchsupport@kent.ac.uk

If you believe this document infringes copyright then please contact the KAR admin team with the take-down information provided at <http://kar.kent.ac.uk/contact.html>

número 42
ano 21
v.2
2013

Casas



temáticas

revista dos pós-graduandos em ciências sociais
IFCH - Unicamp

**DE PARENTES, VIZINHOS E AMIGOS:
UMA CONVERSA COM JOÃO DE PINA-CABRAL**

*Diego Amoedo**

*Inácio Andrade***

*Lucybeth Arruda****

*Marta Jardim*****

*Patricia Carvalho******

*Raquel Wiggers******

*Rodrigo Bulamah******

Recentemente nomeado diretor da Escola de Antropologia e Conservação da Universidade de Kent, em Canterbury, Inglaterra, ex-diretor científico do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (1997-

* Diego Amoedo. Mestrando em Antropologia Social – PPGAS – IFCH – UNICAMP. Bolsista FAPESP.

** Inácio Dias Andrade. Doutorando em Antropologia Social – PPGAS – IFCH – UNICAMP. Bolsista FAPESP.

*** Lucybeth Camargo de Arruda. Doutora em Antropologia Social pela UNICAMP. Professora Adjunta do Programa de Antropologia e Arqueologia (PPA) – UFOPA.

**** Marta Jardim. Doutora em Ciências Sociais pela UNICAMP. Professora do Departamento de História da Arte, UNIFESP, Guarulhos.

***** Patrícia Carvalho Rosa. Doutoranda em Antropologia Social – PPGAS – IFCH – UNICAMP. Bolsista CNPq.

***** Raquel Wiggers. Professora adjunta do Departamento de Antropologia, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, Professora do Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Segurança Pública, Cidadania e Direitos Humanos da Universidade do Estado do Amazonas

***** Rodrigo Charafeddine Bulamah. Doutorando em Antropologia Social – PPGAS – IFCH – UNICAMP.

2004) e ex-presidente da Associação Europeia de Antropólogos Sociais (2003-2004), João de Pina-Cabral tem exercido significativa influência nos estudos contemporâneos realizados em nossa disciplina. Nascido no norte de Portugal, foi criado em Moçambique e estudou Antropologia Social na Universidade de Witwatersrand, em Johannesburgo, África do Sul. Seu doutorado, realizado em Oxford sob a supervisão de John K. Campbell e Rodney Needham, foi publicado pela Oxford University Press (1986). Seus interesses temáticos perpassam temas como o simbolismo, religião e poder; parentesco, família e pessoa; etnicidade em contextos coloniais e pós-coloniais; e a história da metodologia etnográfica. Tem realizado trabalho de campo no norte de Portugal (Alto Minho), sul da China (Macau) e Nordeste do Brasil (Bahia).

João de Pina-Cabral esteve no Brasil em maio de 2012, a convite do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp. Foi nessa ocasião que concedeu esta entrevista a Diego Amoedo, Inácio Andrade, Lucybeth Arruda, Marta Jardim, Raquel Wiggers, Rodrigo Bulamah e Patricia Carvalho.

Temáticas: João, nossa revista está organizando um dossiê sobre o conceito de casa. Percebemos que tal tema tem lugar reservado em suas discussões e propósitos etnográficos. Você poderia nos falar da história desse conceito no seu trabalho, dos usos particulares que faz dessa categoria?

Pina-Cabral: Provavelmente a melhor maneira de começar a responder é ir pela senda das questões que me moviam no momento de meu doutorado, quando estudava em Oxford. Quando escolhi o Alto Minho para fazer meu trabalho de campo, em 1976, os meus interesses estavam centrados no estudo do simbolismo religioso. Filho de missionário, como eu, vira antropólogo do simbólico, não é? (*risos*) Eu achava que esse iria ser meu caminho. Mas John Campbell, meu orientador, respondeu logo que não. “Primeiro você escolhe um local, depois estuda o que lá se passa, e, em seguida, se houver boa matéria na área do simbólico, tanto melhor.” Eu achei que ele era um reacionário... e era (*risos*). Mas pronto, era assim que se fazia na tradição de Evans-Pritchard

e foi assim que eu acabei fazendo. Cheguei lá e iniciei o trabalho de campo, sabendo que deveria ser um estudo de comunidade, pelo que havia todo um trabalho descritivo básico a ser feito. E devo dizer que, agora, quando ensino metodologia etnográfica, continuo a enfatizar que não devemos nunca deixar de lado a preocupação com a contextualização do material recolhido. Acho que essa espécie de fé no holismo metodológico da antropologia clássica não deve nunca ser abandonada, porque é o que faz com que, na investigação etnográfica, o *tema* não esteja nunca fechado. É o que nos abre caminhos, que não tínhamos planejado antes de lá chegar. Está claro que, hoje em dia, ir para o campo sem uma perspectiva temática é já pouco comum, até porque essa ideia romântica que dominava os nossos mestres, de ir desbravar terreno que nunca ninguém tinha estudado antes, já não é viável. No entanto, estou convencido de que a constituição do campo através de uma abrangência holista continua a ser uma condição para a realização de um trabalho etnográfico que escape ao lugar-comum. Então, eu tinha essa obrigação: escrever uma monografia sobre duas freguesias rurais do vale do rio Lima, para o interior de Viana do Castelo. Mal lá cheguei, comecei a tentar realizar um levantamento da composição dessas duas freguesias, de como as pessoas se organizavam no terreno, e, ao mesmo tempo, ia recolhendo material sobre o que mais me interessava: a estruturação simbólica do mundo – aquilo a que chamei “visão do mundo” e outros têm chamado “cosmologia”. Conforme fui aumentando o meu conhecimento da zona, fui-me apercebendo da existência de uma visão partilhada sobre qual a maneira “normal” de viver (*the good life*, como dizem os ingleses). Claro está que as pessoas que vivem num local particular nunca concordam sobre tudo, a concepção do que constitui a vida correta varia de fulano A para fulano B. Mas quem chega a um lugar novo cedo começa a aperceber-se de que existe um fundo semântico partilhado por todos. Conforme o trabalho no Alto Minho avançava, eu ia identificando padrões recorrentes sobre o que constituía para essa gente a forma normal de viver.

No início, preocupei-me em entender como é que as pessoas formulavam o que é a vida, observando a forma como abordavam a morte. A primeira coisa que me fascinou foi uma série de santuários onde estavam

expostos corpos incorruptos. Quer dizer, pessoas que tinham falecido, mas cujos corpos não se haviam desfeito da forma habitual. Fui observando que essas entidades (“santos”, diziam as pessoas comuns) constituíam uma espécie de intermediários entre a vida e a morte. Depois, comecei a interessar-me por outros aspectos, que me fascinavam muito, porque pareciam ser crenças aleatórias, sobre aspectos inesperados; coisas sem nexos. Por exemplo, diziam: uma mulher grávida não deve cheirar flores vermelhas; ou: se cortarem uma árvore durante a lua minguante, a madeira ganha bicho; ou ainda: quando um homem vai à caça e passa por uma viúva, a espingarda perde a pontaria e é necessário esfregar a espingarda nos órgãos genitais do caçador para a endireitar outra vez! Por que raio afirmavam eles coisas desse gênero? Onde validavam eles essas ideias e como surgiam elas? Eram afirmações partilhadas por todos, mas sem nenhuma confirmação possível e sem razão aparente (uns diziam acreditar, outros diziam que não, mas todos as sabiam contar). Inspirado em *O pensamento selvagem*¹ de Lévi-Strauss, fui tentando recolher material que me permitisse enquadrar essas crenças, que me permitisse perceber os nexos analógicos que lhes davam existência. Naquela época, como vocês sabem, o feminismo estava tendo um impacto profundíssimo na antropologia, e não era unicamente um impacto de natureza política, também era um impacto intelectual. Emergiu, portanto, uma série de questões ligadas às noções de gênero.

Foi a partir dessa tentativa de identificar os grandes tropos unificadores do que é a vida normal que cheguei à questão da casa. Eu optei pelo conceito de “visão do mundo”, que é um conceito africanista, porque o que estava em causa era entender por que é que o mundo tinha mais ou menos o mesmo aspecto para todas as pessoas que ali viviam. Desisti quase logo do conceito de cosmologia, porque ele implica uma arquitetura estruturada. Visão do mundo sugere que há acordo nas grandes linhas, mas pode não haver fechamento, e, ainda, que existe um mundo humano comum. Cosmologia, pelo contrário, e, pior ainda, o conceito que o veio substituir, “ontologia”, sugerem que não há um mundo humano comum, o que é radicalmente contrário à minha posição ética fundamental.

¹ Lévi-Strauss, C. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus, 1989.

Não se tratava de lidar unicamente com descrições de primeiro nível, quer dizer, com afirmações explícitas, do gênero “as pessoas devem ir à missa ao domingo”. O que eu ia observando é que as pessoas podiam até estar em desacordo sobre quase tudo na superfície, mas depois eu conseguia identificar um nexos subjacente que unia as várias afirmações, criando um contexto de razoabilidade para o que cada um afirmava, mesmo quando as afirmações divergiam. Cheguei à conclusão de que o que estava em causa era a partilha de protótipos: essas pessoas coabitavam o mundo porque partilhavam formas muito gerais de entender esse mundo. Sabiam prever a reação dos outros.

Ora, foi precisamente por relação a esse tipo de crenças aparentemente menos razoáveis que fui identificando como funcionava essa partilha. Por exemplo, uma mulher tinha-me contado que as crianças que faleciam logo após nascer, bem como os abortos naturais, deviam ser enterradas ao lado de casa, debaixo de um pé de videira branca. Mas uns dias depois uma outra mulher me contou a coisa de outra forma: os “cadaverzinhos” eram enterrados debaixo da pilha de madeira que se vai queimar na lareira da casa. Decidi fazer uma experiência num dia em que vi essas duas mulheres juntas. “Quem é que tem razão?”, perguntei. E elas puseram-se a debater a questão, e não é que chegaram a um acordo?! No fim, uma delas disse para a outra: “É, se calhar tens razão, não sei, não. Realmente não sei, minha avó dizia assim, mas, na verdade, se calhar a tua é quem tinha razão.” Fiquei perplexo. A partir de aí, compreendi que havia ali uma qualquer coisa mais profunda; que essas “crenças”, afinal, não eram aleatórias, elas resultavam de uma série de nexos semânticos partilhados. Não é que esses protótipos existam como “representações” nas cabeças das pessoas; já na altura eu suspeitava que essa visão representacional da mente era profundamente errada – no seminário de Rodney Needham, em All Souls College, nós discutíamos essas coisas. Trata-se, pelo contrário, de uma abstração feita pelo antropólogo a partir do que é recorrente na vida das pessoas e que as leva a chegarem a conclusões mais ou menos parecidas sobre como é que o mundo se parece. Não se trata sequer unicamente de fenômenos mentais, de imagens, de representações – até porque muitas são causadas por coisas que não são pensadas, mas sim experienciadas e estão inscritas no mundo (como, por exemplo, a forma como os caminhos ligam certas casas e não ligam outras).

O que quero dizer com esses exemplos é que, conforme eu fui anotando pequenas observações desse gênero e elas se foram acumulando nos meus livros de notas, ia-se tornando patente que, por detrás disso tudo, existia uma espécie de ossatura de consenso sobre qual era a organização primária da vida em sociedade, sobre qual a forma do espaço onde as pessoas adquirem sua identidade, onde adquirem seu primeiro nome, onde adquirem suas primeiras ligações, onde são sujeitas às formas primeiras de autoridade; isto é, qual o formato básico do contexto onde as pessoas confrontam a dominação que as torna pessoas. Onde e como é que isso ocorre? E isso era central para compreender aquela realidade social particular. Foi assim que cheguei ao conceito de casa. Comecei pela morte, mas cheguei ao cadinho da vida, a casa! O conceito de casa emergiu da descoberta de que essa tal visão do mundo passava centralmente por uma concepção do que era fazer pessoas e que isso passava por uma organização de dominação tanto quanto por um tipo de organização espacial. A coabitação era o cerne da constituição da pessoa. E, ali no Minho rural, a casa agrícola constituía o molde central dentro do qual se inseria aquela visão do mundo.

Temáticas: Mas existem duas tradições abertas nos estudos do conceito de casa, não é? A saber: a *société à maison* de Lévi-Strauss e as *households* de Meyer Fortes.

Pina-Cabral: Ora bem, conforme eu fui escrevendo a minha tese e depois preparando-a para publicação, entre 1979 e 1985, fui observando à minha volta uma evolução na forma como os meus colegas tratavam essas questões. Estava a ocorrer um encontro entre duas tradições muito distintas. Por um lado, afirmava-se abertamente (não só na antropologia, mas em todas as ciências sociais) a tradição do marxismo inglês, o marxismo humanista que sempre tinha inspirado Meyer Fortes, Gluckman e toda a Manchester School. Esse marxismo que os antropólogos do período clássico (décadas de 1920 a 1950) não tinham nunca reivindicado abertamente, estava de novo na moda com pensadores que cortavam as fronteiras disciplinares, tal como Raymond Williams. Aí, na época, a figura central para nós todos foi E. P. Thompson –

o historiador cujo pensamento sobre o tempo me inspirou a escrever o texto final da etnografia do Alto Minho². O marxismo althusseriano ligado a discípulos de Lévi-Strauss, tais como Godelier ou Meillassoux, tinha perdido o seu interesse no fim dos anos 1970, até porque cada vez nos inspirávamos menos em Durkheim e cada vez mais numa visão interpretativista de tipo weberiano. Hermínio Martins – o sociólogo português de Oxford – foi uma grande inspiração nessa minha viragem.

O velho conceito de *household*, cuja origem estava na economia política, voltou ao centro das nossas discussões. A demografia histórica (em diálogo com Jack Goody) estava a ter um impacto enorme na antropologia. As preocupações tradicionais da antropologia com família e descendência esvaneciam-se face ao desejo de integrar história na nossa etnografia. Nos anos 1970, com Leach e Needham, tinha havido uma crítica radical às noções clássicas de parentesco, particularmente ao modelo linhageiro. Nos anos 1980, estávamos à procura de novas saídas. Para aqueles de entre nós que trabalhavam em contextos onde historicamente tinha havido aparelhos burocráticos poderosos (a Igreja e o Estado), os métodos da demografia histórica permitiam-nos alargar a relevância da nossa etnografia e integrar o estudo da vida social com a história econômica e demográfica. Tínhamos começado a integrar nas nossas análises materiais dos censos, levantamentos de composição doméstica baseados no rol de confessados, dados microdemográficos retirados dos registos de nascimento ou de matrimônio, análises de arquivos burocráticos (o registo de passaportes, por exemplo, ou o registo de hipotecas) etc. Era a forma que tínhamos de estudar a vida cotidiana sem ficarmos reféns do culturalismo representacionista que tanto nos irritava. O conceito de “prática” – particularmente o *habitus* de Bourdieu – marcou muito a nossa geração.

Comigo, era uma preocupação dominante: eu nunca aceitei que bastasse perguntar às pessoas o que elas pensam para entender o que elas fazem ou

² Pina-Cabral, J. “Paved Roads and Enchanted Moors: the perception of the past among the peasant population of the Alto Minho (NW Portugal)”, *Man*, n° 22, 1987, p. 715-735. Que depois saiu como o capítulo final do livro em Português: *Filhos de Adão, filhas de Eva: a visão do mundo camponesa do Alto Minho*. Lisboa: D. Quixote, 1989.

sequer para entender a forma como chegam às formulações narradas sobre como pensam. Eu sempre vivi num mundo onde não há isomorfismo entre o que as pessoas fazem e o que as pessoas dizem. Nunca consegui viver num mundo onde o que as pessoas se permitem afirmar sobre o seu mundo seja tudo o que há a dizer sobre esse mundo³.

Acontece que, por outro lado, o meu estudo no Alto Minho foi muito marcado por uma conjugação desse tipo de marxismo com o feminismo teórico (muito influenciado pela tradição freudiana) que estava a marcar também o pensamento antropológico. Sherry Ortner, Michele Rosaldo, Marilyn Strathern etc. iam deixando as suas marcas. Minha ex-mulher era pintora e crítica da arte, especializada na relação entre psicanálise e arte. Ela exerceu uma influência intelectual decisiva sobre mim. E, em Oxford, Edwin e Sherry Ardener tinham um influente seminário de antropologia feminista no Queen Elizabeth Hall, em que ainda participei⁴.

O material que eu ia recolhendo no Alto Minho prestava-se a esse tipo de análise. Comecei a descobrir que, numa das freguesias que eu estudava, havia mais mães solteiras do que na outra. Quando perguntava às pessoas por que é que aquelas mães eram solteiras, elas respondiam: “a freguesia é putanheira”, “são assim, vão com qualquer homem”. Mas eu, que as conhecia, não conseguia convencer-me que fosse bem assim. Sobretudo, quando comecei a fazer o censo dos grupos domésticos, logo descobri que havia uma correlação positiva e absoluta, incontornável: quem tem terra tem marido; quem não tem terra, não. As mães não casadas eram as que não tinham herdado terras. Foi então que comecei a preocupar-me com a questão de compreender como é que eu podia tratar a desigualdade e como ela afeta o discurso: a questão da hegemonia. Curiosamente, apesar da influência marxista, nós não estávamos à vontade com o conceito de classe. A forma pouco crítica como os sociólogos o usavam parecia-nos disparatada e obscurantista. Muitos de nós optaram

³ Pina-Cabral, J. “Sem palavras: Etnografia, hegemonia e quantificação”, *Mana* 14 (1), Rio de Janeiro, 2008, p. 61-85.

⁴ Pina-Cabral, J. “Female power and the inequality of wealth and motherhood in northwestern Portugal”. In Hirschon, R. (ed.). *Women and Property, Women as Property*. London: Croom Helm, 1983.

por tratar dessa ligação entre desigualdade e vida cultural recorrendo a formulações de origem weberiana, que enfatizam grupos de *status* e formas mais complexas de descrever a estratificação social; formas que permitem uma mais rica modulação das determinações de natureza econômica e das determinações de natureza sociocultural.

Ao olhar para o meu censo das duas freguesias, eu podia obter uma correspondência absoluta entre ser dono de uma “casa” – a única forma considerada “normal” de viver – e ter propriedade fundiária. Tornava-se patente que essas mães solteiras podiam muito bem ser chamadas de “putanheiras”, mas não era porque fossem imorais, era simplesmente porque não tinham terra.

Nisso tudo, o conceito de casa foi muito estruturante apesar de conter dentro de si uma enorme ambiguidade, porque é um conceito êmico e ético ao mesmo tempo. Na altura, eu e os meus amigos que trabalhavam sobre o assunto em Portugal e Espanha⁵ optamos por traduzir *household* por casa, apesar de estarmos conscientes de que essa decisão tinha implicações teóricas. Estávamos a combinar níveis e sabíamos que isso é problemático, mas não tínhamos muita opção porque escrevíamos numa língua europeia sobre uma sociedade europeia. Mais tarde, já nos meados dos anos 1980, tentei evitar que essa ambiguidade infectasse a minha análise comparativa, usando o conceito de *unidade social primária*.

Mas aí surge uma nova questão: quando publiquei a etnografia em 1986⁶ e pude olhar de cima para o que tinha escrito, percebi que tudo que eu pudesse jamais afirmar sobre a vida rural minhota continha dentro de si uma sombra. Comecei a tentar entender a natureza dessa sombra. Qual tinha sido o meu caminho de relevância? Por que tinha eu escolhido esse contraste e não outro? Rapidamente percebi que, ao descrever a sociedade camponesa como uma sociedade outra, eu delineava a sombra do mundo ao qual eu sentia que pertencia. Da minha descrição, portanto, emergia por contraste uma visão do

⁵ Robert Rowland, Rui G. Feijó, João Arriscado Nunes, Brian O'Neill, Joan Bestard, Jesus Contreras, Joan Frigolet.

⁶ Pina-Cabral, J. *Sons of Adam, Daughters of Eve: The Peasant Worldview of the Alto Minho*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

mundo ao qual eu pertencia como membro da burguesia urbana portuguesa. Ao escrever a minha etnografia, eu tinha acabado por realizar um comparativismo silencioso. Não é que renegue o que escrevi sobre a sociedade camponesa, nada disso; é simplesmente que o que eu escrevi, como todas as escritas, continha uma perspectiva e que eu me preocupei em realizar, através do comparativismo, um exercício crítico de desetnocentrificação.

Quando tentei perceber qual a diferença principal, tornou-se claro que tal tinha a ver com a unidade social primária. A maneira como ela era concebida entre os burgueses enfatizava o modelo de família conjugal: pai, mãe e filhos vivendo separadamente e ganhando um salário. Para os camponeses, pelo contrário, o protótipo emergente era o da casa rural: uma unidade produtiva com terra, com nome, com casas, com gado, onde muitas vezes vivem pessoas que não pertencem à família conjugal. Mas, enquanto para os burgueses o que estava em causa era uma relação do tipo familiar, isto é, a ênfase era na consanguinidade, para os camponeses a ênfase era nas formas de coabitação e na sua relação com a terra – não uma terra qualquer, mas a terra particular que possuíam. Por isso é que os que não tinham terra eram chamados “cabaneiros”. Por muito que vivessem em casas de pedra (e assim era de fato), estas eram reclassificadas como cabanas, porque eram tratadas como habitações temporárias. Havia até claras manifestações linguísticas desse processo que tinham como efeito retirar os direitos de cidadania aos que não tinham terra. Por muito que alguém vivesse numa casa ao meu lado e fosse, portanto, vizinho, se não fosse dono de terra, não fazia parte da lista dos “vizinhos” da freguesia ~~o que habitava primeiramente, através da cidadania aos que não tinham terra, e as cabanas, porque eram tratadas como habitações temporárias, através~~. Em suma, a importância do conceito de casa (*household*) prende-se com todo esse processo analítico, e foi a partir da tentativa de compreender comparativamente as diferentes formas de vida familiar no sul da Europa que emergiu, a partir dele, o conceito mais abstrato de unidade social primária⁷.

Temáticas: Pois tratemos mais dessa reconstituição da antropologia do parentesco. Na década de 1980, algumas pesquisas em regiões etnográficas

⁷ Pina-Cabral, J. *Os contextos da antropologia*. Lisboa: Difel, 1991.

como a América do Sul e a Melanésia nos oferecem novas possibilidades de leitura sobre o tema. Mais recentemente, em 1995, Janet Carsten e S. Hugh-Jones organizam a coletânea *About the house*⁸, na qual os artigos, incluindo temáticas indígenas, revisitam e propõem-se a uma releitura crítica da teoria lévi-straussiana e desenham novas possibilidades de emprego do conceito, incluindo a casa como sítio privilegiado desde o qual se observa a construção da pessoa como parente.

Pina-Cabral: O conceito de *maison* de Lévi-Strauss é um conceito curioso que surge muito tardiamente na sua obra. Se forem estudar a obra, vão ver que ele não escreve mais que quinze páginas sobre o assunto, e estão todas em *Minhas palavras*⁹ ou em *A oleira cimentada*¹⁰, livros onde reúne textos menores. São pouquíssimas páginas, e muito pouco elucidativas. Como é que o conceito acaba por ter a influência que tem quando, afinal, não é mais do que uma tradução francesa do conceito de casa?

Quando vamos tentar perceber qual o significado que o conceito tem na arquitetura teórica de Lévi-Strauss, verificamos que ele tem uma função peculiar. Na altura em que Lévi-Strauss vem propor *maison* (1984/1985) toda a gente estava imersa no estudo de *households*; será que ele desconhecia isso? Temos que assumir, tendo em vista o que ele próprio nos diz, que não desconhecia o trabalho de Goody e Fortes. Mas será que ignorava o trabalho do seu vizinho Bourdieu? Lévi-Strauss faz com os seus vizinhos o que os camponeses fazem aos que não têm terra: fingem que eles não estão lá!

De fato, porém, Bourdieu também sofre dessa mesma doença de ansiedade da influência. Ele começa a sua obra com o estudo das casas Kabila e logo passa às casas camponesas de Béarn, visivelmente influenciado pela tradição antropológica mediterrânica. Será que também ele não sofreu nenhum impacto da teorização de Fortes? Sabemos que sim, mas por antinomia, já

⁸ Carsten, J.; Hugh-Jones, S. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⁹ Lévi-Strauss, C. *Minhas palavras*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986.

¹⁰ Lévi-Strauss, C. *A oleira cimentada*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1986.

que é o próprio Bourdieu que insiste exageradamente que não foi influenciado por Fortes, pelo que demonstra saber do que fala. Aliás, a metodologia que usa para trabalhar a questão do celibato entre os camponeses de Béarn é absolutamente idêntica à que Fortes tinha desenvolvido para estudar o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico entre os Ashanti muitos anos antes. Digo isso, porém, apesar de eu próprio só ter lido atentamente Fortes muito depois de ter lido e embebido Bourdieu e Lévi-Strauss. A minha geração tinha sido criada na crença de que Fortes era um estrutural-funcionalista e que, portanto, não valia a pena saber o que ele dizia. Só quando fiquei insatisfeito com a forma como Lévi-Strauss e Bourdieu tratavam o conceito de casa é que acabei por descobrir como Fortes é um teórico de primeira água.

Ora, não que se refere a Lévi-Strauss, em especial, o conceito de *maison* é profundamente problemático, porque é um conceito que pretende mediar a noção troquista de aliança das *Estruturas elementares do parentesco*¹¹, que assenta sobre uma identificação entre filiação e descendência, com a observação de que existem sociedades onde descendência não tem implicações práticas. *Maisons*, portanto, segundo nos explica o autor, são esquemas fantasmagóricos cuja finalidade é esconder a real relação, que se dá na troca de mulheres entre grupos de homens, mas que ocorrem em sociedades onde esses homens não formam grupos para trocar mulheres!

Para mim, é má teoria. O problema é que, devido a um conflito acadêmico no interior do Departamento de Antropologia Social de Cambridge, os que estavam contra Goody, mas precisavam abandonar a terminologia clássica do parentesco – e nomeadamente pessoas como Hugh-Jones – decidiram promover o conceito de *maison* de Lévi-Strauss para não ter que citar os seus adversários. Assim, há toda uma antropologia primitivista – no sentido de uma antropologia que se define por estudar sociedades concebidas como Outras – que encontra nessa solução uma esperança de viabilidade num momento em que a velha teoria do parentesco assente sobre a noção de descendência (ou, pior ainda, descendência/filiação, no caso de Lévi-Strauss) deixara de ser credível.

¹¹ Lévi-Strauss, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

Por fim, contudo, o conceito de *maison* não parece ter vingado, e é o conceito de *relatedness*, promovido por Janet Carsten¹², bem mais stratherniano e bem mais interessante (apesar de não livre de alguns problemas) que acaba por emergir como dominante. O que está em causa é que o conceito de *maison* é muito sociocêntrico e teoricamente insustentável. Ora, a condição para que a antropologia do parentesco começasse a sair da crise em que tinha entrado nos anos 1970 foi abandonar preocupações grupistas e começar a pôr o enfoque sobre a dividualidade da pessoa – mas isso, só íamos saber no fim da década seguinte. Só em 2011 é que vemos finalmente o parentesco reemergir com nova força, entre outros na obra mais recente de Sahlins¹³. No livro *Gente livre*, que estou a escrever com Vanda Aparecida da Silva, nós esforçamo-nos por dar uma elaboração teórica ao conceito de casa que o aproxima da sofisticação a que chegou hoje o de pessoa. Creio que é por aí que o processo deveria evoluir¹⁴.

De fato, o livro de Hugh-Jones e Carsten (1995) não é mais do que, por assim dizer, um desvio teórico. Eu próprio fiz parte inicialmente desse livro mas, por fim, devido a óbvias incompatibilidades de pontos de vista, já com as provas paginadas, decidi-se retirar o meu texto, que publiquei logo de seguida em francês¹⁵. Na verdade, quem acaba por abrir as portas aos caminhos da teorização sobre o parentesco é Marilyn Strathern com *After Nature*¹⁶, onde ela faz uma integração entre a antropologia europeista de *Kinship at the Core*¹⁷ e a antropologia melanésica de *The Gender of the*

¹² Carsten, J. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 2000.

¹³ Sahlins, M. "What kinship is." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.º 17, p. 2-19, 227-42; *What kinship is – and is not*. Chicago: The University of Chicago Press. Para uma discussão recente da questão: Pina-Cabral, J. "The two faces of mutuality: contemporary themes in anthropology?" *Anthropological Quarterly* 86 (1), 2013, p. 257-274.

¹⁴ Pina-Cabral, J.; Silva, Vanda A. *Gente livre: consideração e pessoa no baixo sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

¹⁵ Pina-Cabral, J. "L'Héritage de Maine: L'érosion des catégories d'analyse dans l'étude des phénomènes familiaux en Europe". *Ethnologie Française*, n. 19, 1989, p. 329-340.

¹⁶ Strathern, M. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

¹⁷ Strathern, M. *Kinship at the core: An anthropology of Elmdon, a village in north-west Essex in the nineteen-sixties*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

*Gift*¹⁸. É essa integração realizada pelo estudo das então novas tecnologias de reprodução assistida que permite ultrapassar os travões teóricos do primitivismo antropológico inscrito na teoria do parentesco.

Pessoalmente, devo insistir que os meados dos anos 1990 foram anos de grande mudança teórica para mim. A crítica ao sociocentrismo realizada por pessoas como Marilyn Strathern, Christina Toren ou Tim Ingold teve um enorme impacto sobre mim. Na altura, eu estava a trabalhar sobre Macau e esse material macaense presta-se a um questionamento das certezas sociocêntricas. Tratava-se de um contexto social onde nada era estável; uma sociedade em fluxo étnico contínuo, onde a mesma pessoa podia vestir duas caras no curso de um mesmo dia¹⁹. Foi isso que me levou a pôr o enfoque sobre a pessoa e a sua história dividida, a sua ontogênese.

Ao decidir estudar euro-asiáticos, eu fui forçado necessariamente a um processo comparativo diferente daquele com que me tinha confrontado no caso da etnografia portuguesa. Aqui, a questão dominante era saber qual a natureza da compatibilidade entre dois mundos que se aproximaram durante mais de quatro séculos naquela cidade sem jamais se terem confundido ou misturado. A compatibilidade entre os dois mundos era, portanto, equívoca, mas era prolongada. Por que é que não tinha surgido em Macau essa mistura – como, por exemplo, tinha surgido em Goa ou no Brasil? Conforme fui avançando, fui vendo que a questão se prendia não só com forças de natureza propriamente política, mas, sobretudo, com a forma como os diferentes mundos em confronto (as duas hegemonias imperiais) constituíam pessoas diferentemente. Num contexto urbano como Macau a problemática da casa poderia parecer menos relevante. Contudo, ao chegar aos últimos capítulos do livro, eu fui-me apercebendo de como o tema do parentesco e a sua relação com afinidade e coabitação eram também aqui centrais, mediados

¹⁸ Strathern, M. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press, 1988 (ed. bras.: *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Trad. André Villalobos. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006).

¹⁹ Pina-Cabral, J. "The dynamism of plurals: an essay on equivocal compatibility". *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*. 18 (2), 2010, p. 1-15.

pela forma como os afetos constituem pessoas – isto é, mediados por aquilo a que chamei, na altura, "os hábitos do coração"²⁰.

Temáticas: Antes de entrar nos desdobramentos dessa experiência em Macau, temos uma pergunta sobre a relação entre casa e unidade social primária em contextos com diferentes referenciais simbólicos.

Pina-Cabral: Tenho até gosto em responder a isso. O conceito de unidade social primária surgiu como resposta à necessidade de fazer uma análise comparativa. Se, ao escrever sobre camponeses, a burguesia portuguesa estava especularmente presente, é porque havia um elemento comparativo em toda e qualquer etnografia. Se tal se passava por relação aos princípios estruturantes centrais de ambas as visões do mundo, como caracterizar essa diferença sem optar por uma ou outra das versões? Assim surge o conceito de unidade social primária, como resposta a uma crise que estava a ocorrer no interior da própria tradição de estudos de etnografia histórica, onde o conceito de casa (*household*) estava a explodir comparativamente. Ao ponto em que, num famoso artigo de 1984, Eugene Hammel²¹ se pergunta sobre precisamente que é que se está a estudar; quer dizer, como definir o que é casa sem saber como chamá-la? Mas, se em cada contexto histórico o significado é distinto, como saber o que estamos a comparar? Esse é um desafio central para quem quiser evitar o relativismo epistemológico que, como sabemos, mina a própria possibilidade da tarefa antropológica.

Foi esse o meu desafio quando comecei a fazer uma análise comparativa das relações familiares no sul da Europa, recorrendo às etnografias que tinham sido escritas por dezenas de antropólogos a partir dos anos 1950. Pensei que, se aquilo que caracteriza mais profundamente a divergência entre a visão do mundo camponesa e a visão do mundo burguesa é precisamente a forma

²⁰ Pina-Cabral, J. *Between China and Europe: Person, Culture and Emotion in Macao*. New York: Continuum Books/Berg (JSE Anthropology Series 74), 2002.

²¹ Hammel, E. "On the *** of studying household form and function". In Netting, R.; Wilk, R.; Arnould, E. (eds). *Households: comparative and historical studies of the domestic group*. Berkeley, California: University of California Press, 1984, p. 29-43.

como é concebido esse espaço primordial de coabitação onde as pessoas são constituídas, então valia a pena alargar a comparação a todo o sul da Europa. *Os contextos da antropologia* (1991) é uma série de ensaios onde tento propor uma abordagem comparativa alternativa ao culturalismo idealista que estava a vingar um pouco por todo o mundo na época e com o qual nunca me satisfiz.

O projeto comparativo foi lançado a partir de um trabalho de terreno curto, que foi bem diferente dos outros que tenho realizado, mas que foi fascinante. Se eu tinha pressentido a presença da burguesia do Porto na forma como tinha escrito a etnografia dos camponeses do Alto Minho, então parecia urgente dar corpo a esses pressentimentos. Decidi fazer um estudo dos burgueses do Porto: as minhas tias, os meus primos, os meus amigos de infância, os vizinhos da casa ao lado. Fui reconhecer o cemitério da família: onde estão as campas, quem se enterra aonde, quem é o dono da campa, quem olha pela sua limpeza e paga os restauros, quem está enterrado com quem? Fui às casas: quem vive perto de quem, como se combina classe com família, que gênero de coisas é que passam entre casas, como circulam as crianças, que informação sobre família é dispensada, onde se organizam as festas anuais? No fim, o que está escrito em *Os contextos da antropologia* é só uma parte ínfima do material que recolhi. Mas isso levou a uma preocupação com a metodologia de “histórias de família” que acabou por prolongar-se através de toda a década de 1990²², de tal forma que boa parte dos ensaios que constitui *O homem na família*²³ continua esse processo.

O conceito de unidade social primária consolidou-se no decorrer desse percurso, mas andava já comigo havia muito tempo. Se fosse hoje, porventura, teria usado outra expressão. Essa formulação parece enfatizar o aspecto monádico, algo que cada vez me incomoda mais. Quando estava a escrever a tese e tive que dar uma formulação à ideia, perguntei a Rodney Needham se lhe devia chamar “elementar”, talvez inspirado por Lévi-Strauss. Mas ele

²² Ver Pina-Cabral, J. e Lima, Antónia Pedrosa de. “Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social”. *Etnográfica* IX (2), 2005, p. 355-388.

²³ Pina-Cabral, J. *O homem na família: cinco ensaios de antropologia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003.

respondeu logo, dessa forma tão brutal que o caracterizava: “Nem pensar! Isso seria presumir que existem essências, coisas que não se partem. Nem pensar! Se queres dizer que há uma coisa que é mais básica, chama-lhe primária.” Daí o conceito de primário, de algo que é partilhado pelas pessoas, mas que não tem substância em si mesmo. Não é mais do que, como diria Wittgenstein, uma *famihy resemblance* (uma vaga pareçença).

Tratava-se de uma forma de teorizar que muito deve ao pensamento neowittgensteiniano que Needham estava a desenvolver na época. O conceito baseia-se no pressuposto de que – afora casos excepcionais – há sempre em todas as sociedades um acordo sobre qual o nível de agregação social onde ocorre a coabitação e onde, portanto, surge a identidade inicial da pessoa por meio da filiação e da aliança em face de relações de autoridade. Assim apareceu o conceito de unidade social primária. E apareceu, precisamente, como uma tentativa de responder a essa espécie de bloqueio comparativo em que nos encontrávamos na época. Se o conceito é bom para comparar, é porque é vazio. E, portanto, a unidade social primária pode ser muitas coisas, porque depende da forma como a pessoa é constituída e está profundamente associada à forma como se constituem os níveis de associação que lhe são superiores (vizinhança, linhagem, aldeia etc.). Para mim, nessa matéria, foi muito importante ter trabalhado com Susana de Matos Viegas no que acabou por ser o seu livro *Terra calada*²⁴. O trabalho que ela fez com os recém-nomeados Tupinambá de Olivença, e sobre o qual me ia mandando relatos e rascunhos, foi deixando um lastro analítico em torno ao conceito de “criar/criação”, que me influenciou muito. Se calhar porque não tenho filhos e não sou mulher, a importância desse gesto constitutivo da pessoa tinha-me escapado até então. As notas de campo dela, porém, vinham cheias de informações sobre isso: onde comiam os garotos; quem os alimentava; para onde iam quando cresciam; de quem eram filhos; como diziam de quem eram filhos; por que chamam mãe a pessoas diferentes etc. Essa coisa do cuidar e da maneira como o cuidar é a base da coabitação acaba por estruturar a sociedade em um nível

²⁴ Viegas, Susana de Matos. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

mais vasto. Aquilo era comparativamente muito sugestivo para mim. Os Tupinambá podem bem dizer que vivem em casas, mas, se o conceito for usado de forma ética, onde mesmo habitam eles? Os contextos residenciais deles são nexos de parentes que dão lugar a nexos de casas em torno a um casal chefe, mas que nunca chega a ser bem chefe, dando azo a entidades residenciais polinucleadas. Se calhar, o aspecto mais definidor do agrupamento coabitacional mais relevante acaba por ser o arroio onde eles vão lavar-se. Assim, o conceito de unidade social primária foi-se reforçando e desligando-se da concepção monística original da casa rural minhota.

Temáticas: Um aspecto interessante no trabalho de Susana é a questão da fluidez identitária. Primeiro você pode ser simplesmente um caboclo no litoral da Bahia; mas, depois, você passa a reivindicar uma identidade indígena perante determinados processos políticos. Quais seriam os fatores dessa fluidez? Pensando então a identidade como destituída de substância, nós gostaríamos de discutir um pouco a sua obra centrada em Macau, *Between China and Europe*. O livro trata de um contexto interétnico muito forte em que há a sobreposição de, pelo menos, dois sistemas culturais bem delimitados, o português e o chinês, que se mantiveram em contato durante vários séculos. Metodologicamente, o livro começa com uma grande discussão histórica do processo macropolítico da colonização portuguesa. E, nesse sentido, como pensar esses acontecimentos macropolíticos e históricos mediados por essa unidade habitacional familiar, e como a identidade, vazia de substância e essência, conforma esses conflitos?

Pina-Cabral: Na altura, eu estava a acabar o trabalho comparativo para *Os contextos da antropologia*, de que já falei. Havia chegado a um ponto tal que me sentia cansado com o material português, necessitava de algo de novo, um novo desafio. Então propuseram-me ir a Macau para realizar uma pesquisa. Inicialmente resisti à ideia, porque sabia muito pouco sobre a sociedade chinesa e assustava-me a ideia de ter de aprender tanta coisa. Mas a insistência foi forte, e a verdade é que, mal cheguei a Macau, fiquei logo fascinado. Macau era o laboratório ideal, o local por excelência para testar o processo de erosão

analítica que tinha ocorrido na antropologia. Só era possível levar a cabo uma etnografia na medida em que ela dispensasse de qualquer laivo de sociocentrismo clássico. Macau era uma situação-limite para explorar os processos de constituição e fluxo identitário.

À partida, o Instituto Cultural de Macau, que estava a pagar o projeto, tinha-me dado uma questão: quem são os macaenses? Em Portugal nunca tinha tido ocasião para testar uma pergunta desse género, porque os fenómenos de diferenciação étnica estavam a emergir precisamente nesse momento, em que Lisboa recebia milhares de africanos, ucranianos, poloneses, brasileiros etc. Quando eu tinha estado no Alto Minho parecia não ter havido etnicidade – eram todos de ali desde sempre, aliás o discurso de autoctonia era fortíssimo²⁵. Macau, por contraste, era a festa da etnicidade, a terra de ninguém. Todos aí se faziam diariamente a pergunta que nunca ocorreria a um minhoto: quem sou eu, de onde eu venho? Num certo sentido a primeira monografia²⁶ foi uma tentativa de responder o melhor que pude à pergunta que os macaenses me faziam: face à futura entrega do território à RPC [República Popular da China], quem somos nós, afinal?

A primeira decepção que tive, mal lá cheguei, foi quase logo transformada num fator positivo: não era de todo viável perguntar às pessoas na rua ou à porta de casa quem elas eram, não era possível fazer um *survey* tradicional de tipo sociológico. É que as pessoas zangar-se-iam se lhes perguntássemos de chofre quem elas eram. E se se zangavam era porque, de fato, poderia talvez haver mais de uma resposta para a pergunta; seriam obrigadas a decidir perante o inquiridor, o que não convinha a ninguém. Escrevi mais de um texto sobre isso, mas “The dynamism of plurals” é talvez o mais elucidativo.

²⁵ Ver Pina-Cabral, J. “Paved Roads and Enchanted Mooresses: the perception of the past among the peasant population of the Alto Minho (NW Portugal)” *Man* nº 22, 1987, p. 715-735.

²⁶ Pina-Cabral, J.; Lourenço, N. *Em terra de tufões: dinâmicas da etnicidade macaense*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1993.

Quando lá cheguei eles tinham-me preparado uma lista de 100 pessoas que eu deveria entrevistar. Fiquei perplexo: não era essa de todo a minha ideia de trabalho de campo, como facilmente podem imaginar. Contudo, depois de remoer a coisa um pouco, decidi aceitar o jogo e comecei as entrevistas. Conforme passava de pessoa em pessoa fui descobrindo que a razão por que não era possível fazer um inquérito prendia-se com o próprio processo de constituição de identidade. Tinha ocorrido ali um processo de permeabilização étnica, em que as fronteiras se tinham esbatido. Assim, no decorrer das entrevistas, fui entendendo que o que estava em causa era a sobreposição de eixos semânticos de associação identitária que, na sua acumulação, davam azo a pertenças, mais ou menos gradativas, a complexos de ação sempre mais ou menos indefinidos. Nas entrevistas, as pessoas iam-me explicando o que era preciso para se ser mais ou menos “macaense”; mais ou menos “chinês”; mais ou menos “português”.

Ao todo, no caso dos macaenses, três eixos emergiram como centrais: ser católico, ser mestiço e estar ligado a Portugal de alguma forma. Quando os três fatores se sobrepunham, eles pertenciam ao núcleo definitivo (as “famílias tradicionais”); quando os três fatores não se sobrepunham, ou só havia dois, ou só um, pertenciam ao grupo, mas não eram tidos como representativos. Então o que eu estava a descobrir é que não só a categoria em si mesma não podia ser descrita de fora para dentro, como a própria geografia interna do grupo étnico era determinada por esse jogo entre os vários fatores de interação, de tal maneira que as “famílias tradicionais” eram o polo agregador étnico. Ora, essas famílias eram o resultado de mestiçagem antiga com uma inserção de elite em Portugal e decididamente católicas.

Isso levou-me a fazer a pergunta weberiana clássica: se não há uma arena de ação coletiva, se não há uma autoridade instituída, como é que surge ação coletiva? Pode haver etnicidade sem ação coletiva? É que, consoante o meu conhecimento ia aumentando, eu ia percebendo que existia de fato ação coletiva: havia um monopólio étnico da administração da cidade e havia formas coletivas de proteger os interesses daí resultantes. Qual, portanto, o processo constituinte da ação coletiva? Descobri que tal ocorria através de um processo em cadeia (esse foi o ensaio que publiquei na coletânea *Elites: Choice, Leadership*

*and Succession*²⁷). Por exemplo, comecei a fazer histórias de família, e tornava-se evidente que havia um processo bem pensado de inserção administrativa: a mãe trabalhava numa alfândega, o filho trabalhava num hospital, a mulher do filho trabalhava no setor de economia, o outro filho era polícia etc. Não estava ninguém no mesmo departamento, a família distribuía-se. Comecei a entender o que isso significa em termos da ação coletiva. Eles tinham tanta capacidade de ação coletiva que até tinham organizado para que um antropólogo português lá fosse estudá-los num momento em que necessitavam de uma reformulação étnica! Contudo, não havia um lugar onde os macaenses dissessem aos chineses e aos portugueses: “Desembarquem, agora estamos só nós a falar entre nós.” Em Macau, nos anos 1990, esse lugar não era possível. E foi aí que eu comecei a ver que a organização familiar se integrava com a organização étnica no sentido de criar redes, nódulos de sociabilidade, que na sua interposição constituíam um meio de atingir estratégias coletivas de comportamento.

Havia uma grande polémica sobre se os macaenses eram mestiços mesmo de português e chinês, ou se eram uma comunidade antiga radicada numa mestiçagem ocorrida há séculos e, principalmente, com mulheres malaias. Essa polémica era complexa até porque envolvia compatibilidades equívocas, quer dizer, conluios entre pessoas que estavam interessadas na mesma resposta mas por razões totalmente diferentes.

A existência de filhos de pais mistos recentes era evidente a todos, o sentido a dar-lhes é que estava em jogo. Na verdade, pessoas com feições claramente chinesas eram capazes de afirmar que não tinham nenhum antepassado chinês – o que fazia todo o sentido, como vim a descobrir fazendo histórias de família, porque depois de falecidos os conversos eram contados como portugueses e os mestiços obnubilavam a memória dos parentes de suas mães. A polémica revelou-se fascinante porque, por um lado, ela envolvia processos complexos de reclassificação étnica de pessoas (o que se tornava

²⁷ Pina-Cabral, J. “How do the Macanese achieve collective action?”. In Pina-Cabral, J.; Lima, Antónia Pedrosa de (orgs.). *Elites: Choice, Leadership and Succession*. Oxford: Berg, 2000, p. 205-225.

interessante para o emergente diálogo sobre as diferenças entre o pós-colonialismo português e o pós-colonialismo britânico em Hong Kong)²⁸ e, por outro, envolvia um jogo sobre “legitimidade”, isto é, a natureza da relação conjugal. Essas são questões que, como vimos, sempre me perseguiram nos vários trabalhos de campo que tenho feito e que, de fato, continuam ainda hoje a seguir-me no livro que estou a escrever com Vanda sobre a Bahia.

Portanto, o que estava em causa eram os meandros complexos e históricos da constituição identitária, pessoal, familiar, étnica e até nacional. Por exemplo, um homem de origem chinesa que tivesse nome português, que fosse bem-sucedido na vida e que tivesse feito sua carreira ligado ao mundo da intelectualidade virava português e casava-se com uma portuguesa usando seu nome português, tinham filhos que eram portugueses, com olhos de chineses, mas que eram portugueses. Decidi que, visto que a questão do “casamento” parecia ser tão relevante na sustentação de uma identidade macaense (já que a maioria dos euro-asiáticos era resultado de relações que não se conformavam com a ideia de casamento, por serem de concubinato monógamo no caso dos mais pobres ou polígamo no caso dos mais ricos), eu deveria fazer um estudo sobre os casamentos católicos. Nessa altura tinham começado a surgir os primeiros computadores portáteis e os primeiros programas de análise de dados fáceis de ser usados por um deficiente matemático como eu. Descobri coisas extraordinárias, inesperadas, que mais tarde vieram a ter um impacto muito grande sobre o que escrevi. Por exemplo, logo no próprio ano em que os portugueses tiraram as tropas portuguesas de Macau (1976), os macaenses começaram a casar-se formalmente com chinesas, e, sobretudo, as macaenses começaram a contrair matrimônios formais com homens que se mantinham identitariamente como chineses. A mudança tinha sido largamente inconsciente, mas tinha sido fulminante; melhor exemplo de comportamento estratégico no sentido bourdieuano da palavra não podia

²⁸ Pina-Cabral, J. “Charles Boxer and the Race Equivoque”. In Bettencourt, Francisco; Pearce, Adrian (orgs.). *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*. London: OUP for British Academy, 2012, p. 99-112.

haver. Se eu perguntava a cada um deles quais as razões que tinham levado a escolher esse marido ou essa mulher, a resposta genuína (franca) nunca passaria pelo fato dos portugueses terem decidido tirar as tropas de Macau após a Revolução Democrática de 1974! No nível da relação pessoal do casal nunca poderia fazer sentido responder dessa forma; só que eu podia demonstrar com dados estatísticos que essa determinação tinha sido fortíssima. Essa foi uma descoberta importante para mim, porque ela integra-se dentro dessa preocupação que eu sempre tive sobre a natureza dos processos culturais e da sua relação com a hegemonia. Quis compreender como é que a vida familiar era estruturante da organização étnica e das formas de subjetividade mais amplas e, ao mesmo tempo, era estruturada por elas.

Ora, nessa mesma altura, Susana de Matos Viegas estava fazendo o trabalho de campo na Bahia e assistindo também ali a um processo de alteração identitária com implicações políticas e pessoais muito fortes, não só sobre inserção dos Tupinambá de Olivença como grupo em nível nacional brasileiro, mas também da própria organização familiar e das implicações que isso tinha para a vida de cada um. Ela estava a fazer o laudo antropológico, para a FUNAI, dos Tupinambá. A questão da constituição e evolução étnica na sua relação com a pessoa e a casa parecia central em ambos os casos.

No segundo livro que escrevi sobre Macau (*Between China and Europe*), portanto, decidi afastar-me um pouco dos macaenses e focar numa perspectiva de antropologia histórica, até porque nessa altura pude já trabalhar com a minha atual esposa, que é chinesa e uma tradutora de alto gabarito e que muito me ajudou a superar as minhas limitações no acesso à cultura e à população chinesa. O livro tenta compreender a ligação desses aspectos de vivência mais íntima (pessoal, familiar, étnica) com a estrutura macro-histórica em que se inseriam. Preocupei-me, sobretudo com questões ligadas à ontogênese pessoal e à gestão dos afetos – tema que continua a interessar-me profundamente²⁹. De fato, o título final do livro foi alterado pela editora, porque eu queria chamar-lhe simplesmente *Person, Culture and Emotion in Macau*.

²⁹ Pina-Cabral, J. “The Core of Affects: Named and Named in Bahia (NE Brazil)”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 19, 2012, p. 75-101.

Temáticas: Para finalizar, João, você pode nos falar da passagem da casa para a vicinalidade, de como isso ocorre e como se conecta com a ideia da teoria intermediária, quando você consegue generalizar certas análises e comparar contextos bem distintos como o sul da Bahia, Macau e Alto Minho?

Pina-Cabral: Vicinalidade é um conceito antigo. Na verdade, para mim, esse é um daqueles casos em que encontramos dentro de nós coisas que não sabíamos que estavam lá. Desde os finais dos anos 1980 que eu uso o conceito, mas só há coisa de dez anos é que descobri que era um conceito essencial para David Hammond-Tooke, o meu primeiro orientador na África do Sul, e que o meu professor de parentesco em Johannesburgo, David Webster, já tirou feito desse conceito um dos elementos-chave da sua brilhante etnografia sobre os Choje do sul de Moçambique³⁰. O conceito tornou-se relevante para mim quando comecei a estudar os burgueses do Porto. Ele surge como uma reação contra o modelo do que os sociólogos chamam “a família nuclear moderna”. A sociologia portuguesa dos anos 1990 tinha essa fixação um pouco pacóvia: agora os portugueses já são modernos, já vivem em famílias nucleares, e as avós já não ajudam a criar os netos! Os esforços que eles faziam para poder provar isso! E eu e meus alunos, que fazíamos ~~contos~~ ^{dezenas} de histórias de família todos os anos, não estávamos a ver nada disso. Víamos outra coisa. O que víamos é que agora havia mais habitação horizontal, de fato. Por isso, as pessoas podiam dar-se ao luxo de viver em pequenos apartamentos conjugais, mas isso não significava que as redes familiares de entajuda se tivessem dissolvido ou enfraquecido, muito pelo contrário. As casas burguesas que eu estudava não eram fechadas sobre si mesmas – eram conjugais, sim, mas não eram nucleares (daí vem esse meu desgosto com a expressão “família nuclear”). E se, num contexto camponês, havia tendência a transformar as relações de parentesco em relações de vizinhança, tal não se verificava nos meios urbanos, onde a vizinhança como

³⁰ Webster, David. *A sociedade choje: indivíduo e aliança no sul de Moçambique (1969-1976)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

tal era um fator irrelevante, ninguém se preocupava com o fato de viver no Pinheiro Manso ou nas Devesas³¹.

Quando comecei a procurar saber onde e perto de quem viviam os meus próprios parentes e outros amigos lá no Porto, comecei a descobrir que havia um processo de aproximação espacial dentro do tecido urbano, em que casas aparentadas – sobretudo dentro da mesma categoria socioprofissional e, sobretudo através de laços uterinos – tendiam a aproximar-se umas das outras. Com quem você deixa o seu filho quando tem que ir cantar no coro da Universidade? Eu descobri que não só era com a irmã, era com a irmã que morava ali ao lado; não era só com a tia, era com a tia que morava ao lado da mãe. A quem pede você a bicicleta emprestada para um amigo estrangeiro ir fazer um passeio consigo no domingo? Não é só ao cunhado, é ao cunhado que vive no mesmo prédio; não é só ao primo, é ao primo com quem você passa quase todas as festas familiares, que está casado com uma parente da sua mulher e que vive logo do outro lado da avenida.

As casas burguesas não só são individuais por serem constituídas através de duas pessoas vindas de casas diferentes, como são partíveis na medida em que “participam” umas nas outras. Tal como as pessoas que estão copresentes nos seus parentes, as chaves da casa de um estão na casa do outro, e, num domingo à noite em que há falta de arroz, é lícito ir lá buscar mesmo se o primo estiver de férias.

Surge assim um nexo de casas aparentadas que constituem uma espécie de conglomerado no interior do espaço urbano. Não é uma vizinhança, na verdade, porque uma vive no décimo andar, a outra no terceiro, a outra no segundo andar do prédio ao lado, e portanto entre elas vivem milhares de outras pessoas. Não é uma vizinhança, portanto, mas sim um conglomerado vicinal, uma vicinalidade. Recentemente verifiquei que a forma como Viveiros de Castro descreve os “pátios” dos Araweté em *Araweté: os deuses canibais*³² ou

³¹ Bairros do Grande Porto.

³² Viveiros de Castro, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.

a forma como Louis Herns Marcelin³³ descreve os conglomerados de casas em Cachoeira, na Bahia, são muito próximas do tipo de agregação espacial em rede que o conceito de vicinalidade descreve.

Ora, isso ligava-se com as preocupações de David Webster, quando ele tentava ver quem é que entre os Choje rurais ia participar no mutirão de quem. Qual era o grupo? Ele descobriu que não são só parentes: são parentes que vivem ao lado mais outros ainda que, não sendo parentes, se juntaram havia muito à vicinalidade. Já Hammond-Tooke, havia muitas décadas tinha descoberto isso entre os Xhosa do Cabo Oriental. Essa era uma sociedade linhageira clássica, e, no entanto, quando ele começou a registrar quem se juntava para beber cerveja, descobriu que são grupos de parentes, sim, mas parentes que vivem próximo, aos quais se agregam sempre também alguns amigos que, não sendo parentes, tinham vindo juntar-se a eles havia muito tempo. Na altura (anos 1960), o que estava em causa era pôr em causa essa ideia de que o parentesco e a residência são fatores diferenciados e não fazem conjuntamente parte do mesmo complexo relacional.

E aqui nos deparamos mais uma vez com as perplexidades resultantes de querer separar *parentesco* de *residência* como princípios constitutivos da pessoa e da família, que continuam ainda hoje a perseguir-nos³⁴. E, por isso, a solução de Lévi-Strauss, que é tratar a *maison* como uma manifestação fantasmagorizada das relações de parentesco, não me satisfaz de todo. Sangue e coabitação não fazem sentido em separado – quando vamos finalmente libertar-nos das peias criadas na teoria antropológica por conceitos como “sangue” ou “matrimônio”? O livro que estou neste momento a escrever com Vanda sobre os canoeiros e as marisqueiras dos manguezais do baixo sul da Bahia acaba por visitar todos esses temas em torno à forma como o relacionamento entre pessoas é constituído na Bahia por referência ao conceito de “consideração”.

³³ Marcelin, L. *A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1996.

³⁴ Ver crítica antiga do autor a essa propensão em “L’Héritage de Maine: L’érosion des catégories d’analyse dans l’étude des phénomènes familiaux en Europe”. *Ethnologie Française*, n.19, 1989, p.329-340.

Temáticas: Isso em certa medida tem a ver com o que Carsten fala sobre *relatedness*, ou não?

Pina-Cabral: Essa é uma discussão muito comprida, mas muito atual. Claro que a preocupação da Carsten é importante para nós, o conceito de *relatedness* foi um conceito útil como categoria intermédia – isto é, como uma categoria analítica que podemos usar para chegar a uma certa compreensão e logo dispor dela quando se revele insuficiente.

Foi útil, na verdade, mas transporta consigo dois problemas centrais: em primeiro lugar, o problema de presumir que o que está em causa são “relações” – laços de natureza binária onde, como diz Viveiros de Castro, o caminho entre os dois é simétrico; e, em segundo lugar, o problema de sobrepor clandestinamente dois significados muito distintos que a palavra *relation* tem em inglês. Falo do sentido de *relation* que se traduz em português ou francês por “relação” e do sentido que se traduz por “parente”. Em que medida é que podemos assumir que essa associação mais ou menos clandestina atravessa o canal da Mancha? Por isso, Cláudia Fonseca fez um esforço tremendo propondo “conectividade”, mas a coisa não serve, tanto porque essa palavra não tem nenhum sentido óbvio em português como porque, na verdade, não resolve a polissemia da palavra inglesa original, que era o problema original.

Mas voltemos à primeira questão, porque nos dias que passam parece muito urgente distanciarmo-nos da herança sociocêntrica que assume que relações são laços bilaterais e simétricos. Veja o gênero de problema: na Bahia, no caso de pais de criação, Vanda e eu descobrimos que o tom que a criança dá à relação é sistematicamente diferente do que é dado pelos pais de criação. Outro exemplo: quando eu sei que, no passado, minha mãe doou anonimamente um gameta para ajudar uma reprodução assistida (a obra de Monca Konrad). Eu sei que tenho irmãos por aí nesse mundo mas não sei quem são e sei que eles acham que não são meus irmãos. Os exemplos repetem-se, o que está em causa são as limitações do modelo sociocêntrico de conceber os laços humanos, presumindo por um lado individualidade e, por outro, simetria e esquecendo que coabitação e parentesco não existem separadamente para os humanos porque é no interior do processo de coabitação que o ser

humano é chamado à humanidade, tanto física como mentalmente (e já essa separação é problemática nos dias que passam).

Em suma, se bem que, contrariamente ao conceito de *maison*, o de *relatedness* nos deixou um legado valioso, creio que temos que ler com muito cuidado e imaginação o ensaio sibilino que Marilyn Strathern escreveu há tantos anos sobre o significado da palavra *relation* e procurar agora novos. *caminhos.*

temáticas

Revista dos Pós-Graduandos em Ciências Sociais

Pedidos:

Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH
Setor de Publicações
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Caixa Postal 6.110
CEP: 13083-970 – Campinas – SP – Brasil
Publicações: Fone: 19 - 3521.1603
Livraria: Fone/Fax: 19 - 3521.1604

<http://www.ifch.unicamp.br/publicacoes>
[http://revistatematicas.blogspot.com/
pub_ifch@unicamp.br](http://revistatematicas.blogspot.com/pub_ifch@unicamp.br)
www.facebook.com/pubifch

Tiragem: 300 exemplares

SOLICITA-SE PERMUTA
Exchange Desired

Diagramação – Revisão – Impressão
IFCH/UNICAMP