

SER PORTUGUÊS NA TRINIDAD: ETNICIDADE, SUBJECTIVIDADE E PODER

Miguel Vale de Almeida

A narrativa do artigo baseia-se na relação simultaneamente profissional e pessoal entre o autor e uma luso-descendente da Trinidad e Tobago, autora de um livro sobre os portugueses daquele país das Caraíbas. A discussão desenvolve-se em torno das construções de “raça” e “etnicidade” no contexto dos novos estados-nação pós-coloniais e multiétnicos. A ideia central é a de que esta área de debate antropológico só pode crescer para lá das quase-evidências do construcionismo social se incorporar na análise os processos de poder simultaneamente ao nível das disputas políticas colectivas e ao nível do seu ancoramento na subjectividade dos projectos de vida.

Nota prévia

Em 1994, visitei a Trinidad numa curta viagem de prospecção do terreno, com a ideia de vir mais tarde a concretizar uma investigação no local. O interesse pelas Caraíbas foi motivado pelo facto de se tratar de uma região com formações sociais feitas — a partir do extermínio das populações indígenas — pela própria expansão europeia: um produto da economia mundo e não um caso clássico de colonialismo. A Trinidad surgia como o terreno não turístico e mais complexo do ponto de vista da variedade de grupos étnicos e raciais. Interessava-me fazer a passagem da área do género para a área de processos mais vastos de diferenciação baseados na naturalização do poder (corpo, género, raça) em contextos multiétnicos. Não tinha qualquer intenção de estudar os portugueses da Trinidad, de cuja existência nem suspeitava. Mas a investigação tem acasos que redireccionam a atenção ou apelam à sua análise: daí a narração da história da minha relação com uma luso-descendente da Trinidad. Ao fazê-lo, prestei particular atenção às questões da etnicidade e raça, poder e diferenciação e identidade pessoal. O texto estrutura-se, então, como um diálogo entre recordações de viagem e relação interpessoal, por um lado, e aquilo em que elas iluminam os debates teóricos ou são por eles iluminadas, por outro.

Diário de viagem I

Considerando a pequenez relativa da ilha de Trinidad, a viagem de táxi do aeroporto até ao *bed and breakfast* foi longa. Tudo porque o taxista necessitou de parar, por razões não explicadas, no campo de críquete onde os seus correligionários da Igreja Mórmon promoviam um convívio. Não tivesse sido a minha insistência em prosseguir — provocada pela vontade urgente de tomar um duche que acalmasse os efeitos do calor e da humidade — e ele teria achado natural que ali ficássemos. Viria mais tarde a descobrir que não se tratava de uma estratégia de conversão religiosa, mas tão-somente um caso de adaptação

dos procedimentos da igreja à instituição trinidadiana do *liming* — deixar-se ficar, numa esquina de rua, em casa, ou num bar, conversando pelo prazer de conversar, trocando informações sobre as origens étnicas de cada um; sobre o que se viu nas múltiplas viagens de visita a parentes em Miami, Toronto, Londres ou Nova Iorque; sobre os mais recentes objectos de consumo; sobre as polémicas em torno da canção que ganhou as últimas competições de *soka* (*soul + calipso*), de *steelbands*, de críquete ou mesmo de política partidária. Ou simplesmente exercendo o direito inalienável ao *picong*, o gracejo irónico, mais ou menos ácido, mais ou menos cortejante, sobre os atributos físicos ou comportamentais de quem tem o azar de passar por perto.

Ao fim de duas horas chegava a casa da senhora Grace, minha anfitriã. A casa fica em Diego Martin, um subúrbio da capital - Port of Spain. Viúva, activa na Igreja Anglicana, entusiasta com as possibilidades de expansão do seu negócio via *internet*, a senhora Grace é uma anfitriã extremosa e conversadora para os seus setenta e muitos anos. Fica-me reservado o rés-do-chão da sua vivenda ao “estilo espanhol” (outros diriam ao estilo dos subúrbios de Los Angeles), mas a primeira tarde passo-a com ela na varanda refrescada pela sombra das buganvílias (esse nome extraordinário, tomado do apelido do explorador francês de um outro arquipélago de outro oceano). Ao princípio explico-lhe que a minha viagem à Trinidad é exploratória: para ganhar um sentido do local de modo a eventualmente ali realizar trabalho de campo. Apesar disso (ou por isso mesmo, já que viria a perceber que as etiquetas étnicas são bem mais do que isso), a minha portugalidade torna-se no centro da conversa da senhora Grace. Peremptória, afirma: “Você tem de conhecer os portugueses da Trinidad.” A vontade dela é apenas reforçada quando eu demonstro a minha total surpresa: “Portugueses, na Trinidad?” Eficiente, a senhora equipa-se da lista telefónica e procura encontrar o senhor De Nobrega, presidente do Clube Português. Não o encontra. Subitamente, lembra-se de um facto mais interessante: “Saiu um livro sobre os portugueses na Trinidad. Vamos telefonar à autora.” Dito e feito. No próprio dia da minha chegada à ilha (e esta não é um mundo microscópico, pois tem mais de um milhão de habitantes, concentrando-se a maioria na área metropolitana da capital), encontrava-me ao telefone com a autora de *The Portuguese of Trinidad and Tobago, Portrait of an Ethnic Minority* — Jo-Anne Ferreira.

Nessa mesma tarde, Jo-Anne visitou-me, acompanhada pela irmã. A conversa começou com alguma formalidade, talvez por eu ter sido percebido como alguém bastante mais velho — uma vicissitude de marcadores corporais como o cabelo branco. A autora ofereceu-me o seu livro, que haveria de ler avidamente nessa mesma noite. Ali começava, sem querer, uma estada que me levaria a fazer amizade com Jo-Anne, a sua família, os seus amigos. Que levaria a extensa correspondência — por carta e correio electrónico. E que culminaria numa visita de Jo-Anne e da sua amiga Shelley a Portugal, um ano depois. Antes de continuar, porém, vejamos o que diz o seu livro.

Etnicidades I: retrato de uma minoria étnica

De entre os vários grupos étnicos que imigraram para a Trinidad como *indentured labourers*¹ para as plantações de açúcar e cacau, os primeiros a chegar foram portugueses oriundos dos Açores. Corria o ano de 1834, o da abolição da escravatura no Império Britânico, facto que deixou os donos de plantações com problemas de mão-de-obra. O seu estatuto era ainda ilegal, e tinham sido trazidos do Faial por comerciantes de escravos.

As primeiras tentativas de iniciativa governamental concentraram-se na importação de africanos, afro-caribenhos e escravos libertados dos EUA, partindo do princípio de que se adaptariam melhor: as relações de exploração laboral eram essencializadas racialmente, muitas vezes através de um *tour de force* metafórico baseado na ideia de adaptação ao clima. Algumas correntes locais preferiam europeus: “A stabilizing influence [that] would increase the number of whites in relation to blacks and coloureds” (Brereton 1981:98). Primeiro vieram da França, Alemanha e Inglaterra, mas estes imigrantes cedo partiram da Trinidad para os EUA. Os governos de Portugal e do Reino Unido estabeleceram um acordo de migração de madeirenses para a Trinidad em contratos com a duração de dois anos, na sequência de anteriores fluxos para a Guiana desde 1835. O primeiro grupo legal de madeirenses chegou à Trinidad em 1846. Ferreira aponta crises económicas e sociais na Madeira como estando na origem da emigração: crise da indústria do vinho, doença da batata, surto de cólera, bem como histórias relacionadas com a fuga ao serviço militar². No entanto, Ferreira sublinha a questão religiosa. Graças à acção do missionário e médico presbiteriano escocês Robert Reid Kalley milhares de madeirenses haviam-se convertido ao protestantismo na década de 1840. Segundo Ferreira, foram vítimas de perseguição quer pela Igreja Católica, quer pelo governo, perseguição essa que culminou nos *Madeira outrages* de Agosto de 1846. A simples tomada de conhecimento deste facto — largamente desconhecido em Portugal — constituiu para mim uma lição sobre os processos de ocultação histórica e de como essas ocultações podem ser desveladas alhures, nos lugares mais insuspeitados.

A primeira leva foi de 219 imigrantes, chegados em Maio de 1846, seguidos de 197 protestantes, em Setembro. Seguiram-se levas de 200, 160 e mais 216 protestantes noutros barcos, no mesmo ano. Os católicos eram sobretudo trabalhadores rurais; os protestantes eram profissionalmente mais diversificados, pois Kalley havia fundado escolas em Machico, Santo António da Serra e São Roque.

Se no ano da abolição da escravatura se pensava que a imigração de europeus poderia contribuir para o “branqueamento” da sociedade, poucos anos

¹ Contrato de trabalho temporário, localmente percebido como “escravatura encapotada”, consistindo na deslocação de populações de umas colónias britânicas (ou países dependentes, como Portugal) para outras.

² Uma compreensão mais profunda dos processos socioeconómicos na Madeira imediatamente anteriores a este período pode ser obtida em Freitas Branco, 1986.

depois achava-se que números significativos de trabalhadores europeus “would have upset the racial structure of society and undermined the dominance of the whites in the colony where Europeans owned and managed, while the coloured races did the manual labour” (Brereton 1981:99). A palavra-chave aqui é “trabalhadores”: o desejo de branqueamento é menor do que a necessidade de manter uma estrutura de classes baseada na raça. Cedo os madeirenses seriam substituídos por indianos e chineses, não sem antes ter havido uma segunda vaga de imigração, com a crise provocada pela filoxera na década de 1870 na Madeira. Nos finais do século XIX, a comunidade madeirense atingia as duas mil almas. Esta população acabaria por não renovar os seus contratos. Substituída nas plantações por indianos, ou emigrou para outras paragens ou integrou-se na sociedade local como um grupo intermédio.

Segundo Ferreira, os católicos abriram *rum-shops* (tabernas) e os protestantes mercearias — uma divisão supostamente feita pelas diferentes atitudes perante o álcool. No entanto, os protestantes acabariam por optar por uma estratégia de ascensão social internacional, emigrando para os EUA (onde constituíram comunidades em Jacksonville e Springfield, no Illinois), e também para o Brasil. A maioria dos que ficaram era católica, chamando mais alguma imigração (já de tipo “mercado de trabalho livre”) na década de 1930 e logo a seguir à Segunda Guerra Mundial.

Os portugueses foram-se assimilando, segundo Ferreira, a todos os níveis: cultural, linguístico e racial. De facto, já em 1891 se afirmava que “as with all other sections of the immigrant population, except the East Indian, the descendants of the natives of Portugal are being gradually absorbed in the native population” (Census of Trinidad and Tobago 1891, in Ferreira 1994: 23). Ferreira afirma ainda aquilo que é, também, opinião corrente no seu país: “No longer distinct as an ethnic group, largely because of dilution and assimilation through intermarriage with other ethnic groups, of both European and non-European origin, their descendants remain relatively few in numbers but great in influence and occupational status” (Ferreira 1994: 23).

Em relação à comunidade actual, Ferreira confronta-se com o problema clássico das classificações étnicas e raciais dos contextos plurais: após 1960, o sistema estatístico deixou de discriminar os portugueses como minoria étnica. Os seus descendentes passaram a ser incluídos numa de três categorias: *Europeans*, *mixed* e *others*. Se em 1950 Smith (1950: 65) afirmava haver apenas 65 *Madeiran-born Portuguese*, Ferreira só identifica 25 em 1994 (1994: 24). A dificuldade em identificar os portugueses é, aliás, reconhecida como um problema, pelo que Ferreira recorre às quatro categorias estabelecidas por Reis (1945): a) os *Madeiran-born* ou madeirenses; b) os *creoles*, produto de uniões endógamas de madeirenses, nas segunda, terceira e quarta gerações; c) os *mixed creoles*: resultado de uniões entre um progenitor português *full blooded* oriundo/a de a) ou b) e outro progenitor de origem diferente; d) os outros, pessoas que escolhem identificar-se como membros da comunidade, sejam ou não vistos como tal pelos membros de a), b) e c).

Quanto às duas associações, o Portuguese Club e a Associação Portuguesa, o critério de admissão para pessoas mistas de origem portuguesa era primeiramente o aspecto sociológico do contacto e mistura interracial, “rather than purely ancestral or biological ties” (Reis 1945: 131 in Ferreira 1994). Por exemplo, “non-Portuguese spouses of Portuguese members could become ordinary members of the Portuguese Club under certain restrictions, but not at the Associação Portuguesa” (1994: 25).

Ferreira defende uma visão histórica de grupo étnico contra uma visão de auto-identificação, visão esta que informa toda a sua pesquisa. Assim,

Those who “feel” or consider themselves Portuguese are generally those who still prepare one or more Portuguese dishes, those who take part in informal and formal Portuguese social functions and those whose families belong or have belonged to either one of the Portuguese social clubs or both. However, they may or may not agree that a community actually exists (Ferreira 1994: 26).

É nos últimos anos que se têm proporcionado ocasiões de reafirmação da identidade portuguesa: o Dia Nacional de Portugal promovido pelo cônsul, a apresentação das credenciais de Duarte Vaz Pinto como embaixador, a celebração da indigitação do bispo John Mendes feita na comunidade, em 1989. Estes esforços são feitos, parece-me, por luso-descendentes que entretanto se inseriram no segmento “branco” e podem recorrer às instâncias diplomáticas e ao discurso oficial português sobre as “comunidades portuguesas”. Surgem no momento histórico de mais drástica diminuição dos efectivos, devido a exogamia, mortalidade e emigração. Ferreira dá relevo ao facto de que, inicialmente, mais homens do que mulheres vieram da Madeira, o que teria conduzido à exogamia:

One result of inter-racial marriages is the phenotypic immersion and absorption of the historical Portuguese community, so that it is difficult to ascertain those of Portuguese descent in the “mixed-blood” group, unless their surnames are Portuguese and unless they still maintain social links with others of Portuguese descent (1994: 27).

A imagem social dos portugueses ficou ligada às mercearias e *rum-shops*. Até à sua substituição pelos chineses no nicho do pequeno comércio, as lojas eram mesmo conhecidas como *poteegees shops*. A ascensão social dos portugueses, com o abandono do pequeno comércio e a passagem para a distribuição em larga escala é explicada localmente, e por Ferreira também, como estando ligada à natureza frugal e empreendedora dos portugueses, à sua experiência prévia com o comércio a retalho, ao trabalho árduo, ao familismo, à auto-exploração e à solidariedade comunitária — explicações que nos soam familiares em termos da contestada ideia de “carácter nacional” e por certo necessitando de explicação. No entanto, Ferreira não deixa de duvidar destes estereótipos:

An informant from South Trinidad remembers that in the 1940s, so many people in her village owed money to a particular shop owner that some of the village children would sing 'pay Serrão, Serrão' (to the tune of 'Que será, será'), so notorious a reputation was this shopkeeper's (1994: 34).

Hoje já não há, como se diz em crioulo, *poteegee shops*, mas sim grandes negócios com nome português, de que se pode destacar JB Fernandes, o grande produtor de rum. Ferreira, usando para o efeito o dito português "nem carne nem peixe", define o lugar ambíguo dos portugueses na sociedade multiétnica:

In a sense they bridged the gap between the European Creole elite at one end of the economic and social spectrum and the African and Indian proletariat at the other end. As Europeans, they shared the racial and physical characteristics of the "white" upper classes; as indentured labourers and shopkeepers, they occupied the lower strata made up of non-Europeans (1994: 48).

Os portugueses não eram considerados sociologicamente brancos nem por brancos nem por negros. Até 1960 eram colocados numa categoria própria nos censos, que correspondia, nos epítetos étnicos "de rua", a *rash patash poteegees*, um termo pejorativo que brincava com a sonoridade dos plurais da língua portuguesa. A elite não os considerava brancos, quando muito *Trinidad-white*, e os não brancos não os tratavam como superiores. Albert Gomes³ afirmava, repetindo uma imagem que nos é comum:

The Portuguese in Trinidad locked their colour prejudices in their minds so that their loins might be unaffected by them. It is said that the Portuguese colonize in bed; certainly those in Trinidad were assimilated into the population in this way (Gomes 1968: 9-10).

Até à época do progresso económico gerado pela exploração do petróleo nos anos 1970, os portugueses não se conseguiram assimilar aos brancos: o "luso-tropicalismo" de Gomes e de Reis só se aplica às relações com os negros e as outras categorias *coloured*.

O livro de Jo-Anne Ferreira não podia, no entanto, deixar de fazer referência a um aspecto que todos os luso-descendentes na Trinidad referem: o facto de a identidade étnica, na maioria das famílias, se resumir já só à celebração de certos hábitos alimentares. E aqui há um símbolo-rei: *garlic pork*, em inglês; carne de vinha-d'-alhos, em português. Este prato é confeccionado no Natal, e é um prato madeirense. Com Miller (1994), percebemos como o Natal é, na Trinidad, a festa gémea do Carnaval: a primeira celebra as solidariedades familiares e o sentido de permanência, a segunda a mistura étnica e a volubilidade e transitoriedade. É esta carne de vinha-d'-alhos, esta comida étnica cuidadosamente elaborada para o momento da comensalidade familiar, que constitui o fulcro da

³ Escritor e político da década de 1950, na origem da expressão *gomesocracy*. O primeiro a promover formas expressivas definidoras da identidade trinidadiana: calipso, *steelbands*, Carnaval.

identidade portuguesa criouliizada. Note-se o seu nome local: *carvinadage* ou *calvinadage*. Estranhas ressonâncias de “carnaval”, numa, e de “calvinismo”, noutra, mas não me atrevera a transformar esta *blague* numa exploração etimológica...

Diário de viagem II

Imediatamente se estabeleceu um acordo tácito entre mim e Jo-Anne: eu leria e criticaria o seu livro, ajudá-la-ia inclusive na tradução de um artigo seu para ser publicado em português numa revista madeirense, e ela apresentar-me-ia o seu país. Fez muito mais, pelo que lhe estou infinitamente grato: apresentou-me à sua família e amigos e deu-me a ver as *nuances* dos processos de identificação e diferenciação étnica e racial.

A casa da família de Jo-Anne é uma vivenda de classe média num subúrbio da capital chamado Petit Valley. Jo-Anne, estudante universitária, vive com os pais e os irmãos. Os pais são ambos quadros profissionais. O pai é de origem portuguesa, conhecendo muito pouco da língua. A mãe é de origem africana: segundo as categorias portuguesas de classificação fenotípica, seria negra, mas cedo me apercebi das infinitas gradações utilizadas na Trinidad, onde a mãe de Jo-Anne é, antes, *coloured*. O ambiente caseiro é acolhedor e a conversa boa e descontraída. Como professora, mas certamente devido a qualidades intrinsecamente pessoais, a mãe Ferreira tem um discurso de uma lucidez cortante sobre a estrutura racial local. Como família “mista” não são de toda uma excepção. Mas a sua condição mista parece dialogar sobretudo com a sua posição de classe, o seu estatuto profissional e o seu capital simbólico. É clara a consciência de que a família não pode aspirar a pertencer à elite branca local, como não pode aspirar a pertencer à classe detentora do capital económico (que não político, pois este está há décadas nas mãos do funcionalismo negro de raiz urbana e é cada vez mais disputado pelos indianos).

Toda a família de Jo-Anne tem um discurso anti-racista que não se fica pela manifestação de boas intenções ou pelo uso de uma linguagem politicamente correcta. O seu capital cultural permite-lhes, sobretudo, ter uma visão histórica e sociológica sobre o que é viver numa sociedade que nasceu da escravatura e do sistema de classes com assento na raça, e dele fazerem uma crítica. Permite-lhes ainda aderirem a uma utopia de multiculturalismo e multiracialismo, sem que percam a perspectiva de suspeição em relação a quanto essa utopia é contruída como uma ideologia do jovem estado-nação, bastas vezes sem repercussão no bom entendimento inter-racial no quotidiano e nas relações interpessoais.

A família de Jo-Anne é o exemplo de um segmento da população trinidadiana que ganha cada vez mais relevo: uma classe média culta, com laços transnacionais, inserida na cultura global. Este segmento não constitui um grupo, pois todos os casos individuais de famílias semelhantes são constituídos através de cruzamentos diferentes. Assim, a origem étnica e racial é da ordem

da hegemonia na Trinidad: é o grande modelo de referência para pensar e mapear as identidades sociais e é no seu seio e através da disputa semântica em torno dos seus referentes que se dá a luta por emancipações várias e mudanças de significados. Coube a Jo-Anne engajar-se activamente neste processo, pois os restantes membros da família não demonstram o mesmo interesse na “redescoberta das raízes portuguesas”.

Ingenuamente pensei, ao princípio, que a pesquisa de Jo-Anne constituísse uma tentativa de ascensão social num contexto em que a origem étnica é determinante. O meu raciocínio era o seguinte: oriunda de uma família mista, o reforço da sua portugalidade aproximá-la-ia do grupo dos brancos. O raciocínio foi rapidamente complicado pelo facto de historicamente os portugueses na Trinidad terem sido considerados como “nem brancos nem pretos”, sobretudo pela sua posição socioeconómica intermédia. Pensei então que a recente promoção de Portugal à Europa político-simbólica pudesse permitir uma reformulação dessa ideia, e isto justamente quando os portugueses desapareceram como donos de tabernas e até como comunidade: uma identidade a que pudesse recorrer quem quisesse.

Mas porquê e para quê pensar assim? Afinal de contas, a busca das raízes não é muito diferente da que se faz nos Estados Unidos e cada vez mais na Europa. Não estaria Jo-Anne simplesmente a ancorar a sua identidade num sentido de história de família comum a largos sectores da modernidade global e, de certo modo, a recusar mesmo a lógica das categorizações por grupos raciais, reforçando antes a “etnicidade” ou a “cultura”? Questão complicada, visto que o assunto é tudo menos pacífico ou neutro na Trinidad, onde a tez da pele, a raça, a origem étnica, a religião, são o centro das conversas, das disputas, das alianças, até da vida política nacional e das produções culturais expressivas, da música ao grande ritual do Carnaval. Para que o leitor não se perca como eu me perdi, ao deambular por ruas repletas de gente de todas as cores — onde numa esquina um templo hindu se sucede a uma mesquita, esta a uma igreja evangélica, ou pinturas rastafarianas decoram os muros de um campo de golfe para crioulos franceses —, é necessária alguma sistematização da etnicidade e da raça na Trinidad.

Etnicidades II: o contexto trinidadiano

O volume editado por Yelvington (1993) será o meu guia para esta secção. Na Trinidad, a etnicidade está implicada nas lutas quotidianas pelo poder, naquele que é um dos estados mais multiétnicos e mais desenvolvidos das Caraíbas. Para Yelvington, a história da Trinidad é uma história de clivagens que atravessam as fronteiras étnicas, de classe, culturais, nacionais, religiosas e sexuais, resultando numa hegemonia incompleta, o que deu espaço para estratégias de ascensão naquilo que veio a ser conhecido como uma estrutura de etnia/classe (1993: 3).

Durante três séculos foi uma colónia “esquecida” da Espanha, após a dizimação das populações ameríndias. Em resposta à crescente agressividade do Império Britânico no século XVIII, a Espanha tentou tornar a ilha numa colónia economicamente viável, convidando plantadores franceses católicos das Antilhas que entretanto se encontraram perante uma situação de subalternidade face aos novos senhores britânicos. Começava a economia de plantação em torno da cultura do açúcar. Capturada a ilha pelos ingleses, em 1797, e formalmente a eles cedida em 1802, chegaram também plantadores britânicos, vindos de outras ilhas, assim como grupos de negros livres: ex-escravos americanos, escravos libertados de navios estrangeiros pela Royal Navy e imigrantes das Caraíbas. Desde o princípio é, pois, grande a diversidade de origem geográfica e linguística da própria população africana.

Três grandes grupos socioeconómicos — correspondendo a três grandes grupos étnicos — se distinguiram desde cedo: os brancos, donos de plantações, de casas mercantis e administradores, controlando os recursos; os *coloureds* ocupando lugares intermédios; e a grande massa de negros, desde escravos a camponeses, passando por assalariados agrícolas. A rivalidade étnica verificava-se mesmo dentro de cada grupo, como entre os chamados, ainda hoje, crioulos franceses (querendo com isso dizer brancos franceses nascidos nas Antilhas) e os ingleses, estes pressionando no sentido da anglicização de um país maioritariamente católico e com uma cultura de referência francesa (nunca chegou a estabelecer-se uma base hispânica) (Yelvington 1993: 5).

Com o fim da escravatura, em 1834, deu-se a procura de trabalho estrangeiro, sobretudo da Madeira e da China. Mas estes tornaram-se na classe de pequenos comerciantes, a que se juntou, depois da Primeira Grande Guerra, o grupo dos sírio-libaneses. A massa de mão-de-obra necessária para prosseguir a economia de plantação foi encontrada na Índia: 144 000 *indentured labourers* chegaram, via Calcutá e Madrasta, entre 1845 e 1917. Tanto hindus como muçulmanos resistiram mais do que qualquer outro grupo à criouliização, estabelecendo-se como camponeses após o fim do sistema dos contratos.

No século XIX, as divisões étnicas e de ocupação foram-se redefinindo: os brancos continuaram como donos de plantações, os chineses e portugueses estabeleceram-se no comércio, os negros e os *coloured* ascenderam aos ofícios, e os *indianos* (*East Indians*, por oposição a *West Indians*, isto é, caribenhos, na nomenclatura “orientalizante” do Império Britânico) especializaram-se na agricultura de pequena e média escala — nas zonas rurais do Centro e Sul, por oposição à população negra das cidades do Noroeste (Yelvington 1993: 7). O casamento entre negros e indianos tem constituído desde então um interdito não dito, só recentemente ultrapassado (e gerando uma nova categoria, o *douglá*). Hoje, se a população negra constitui mais de quarenta por cento, a indiana atingiu já essa percentagem, pelo que é entre os dois grupos que grande parte da rivalidade política actual se joga. O quotidiano trinidadiano é atravessado pelas mútuas acusações estereotipantes: os negros vistos (também pelos brancos) como preguiçosos, irresponsáveis, bebedores, consumidores sumptuários, e os

indianos vistos como avarentos, inclinados para a violência doméstica, submissos em relação à autoridade, clânicos e pagãos.

Yelvington desenvolve o argumento de que o processo de formação da identidade étnica implica “percepcionar semelhanças e diferenças, atribuindo significado — e portanto valor — a essas identidades” (1993: 9). O recurso inicial para estas identificações é feito, a partir “de cima”, pelos grupos detentores do poder na sociedade escravagista e em particular pelo poder colonial (ver Mintz 1976, e Wolf 1982). Este processo tem sido referido como um processo de mercadorização (*commoditisation*, Kopytoff 1986; ver também Appadurai 1986): a formação da identidade étnica na Trinidad ocorreu num contexto de crescente mercadorização (*commodification*) da força de trabalho, intimamente associado a um processo de objectificação da etnicidade (Yelvington 1993: 10).

São estes processos que conduziram a uma mercadorização (*commodification*) da etnicidade: os grupos subordinados não só foram incapazes de manipular os seus próprios símbolos étnicos; eles foram também impossibilitados de desenvolver imagens nacionais que dessem igual peso a todos os grupos étnicos (*idem* 1993: 11). Este processo afectou sobretudo o grupo que constituiu a base da escravatura — os negros. Estes viram-se ainda alvo do facto de o processo de mercadorização da etnicidade ocorrer à escala global. O que se torna saliente são imagens geradas e transmitidas através dos *media* internacionais, através do processo de migração internacional e através do turismo (*ibidem* 1993: 11). Eu acrescentaria, porém, que este processo não leva só à objectificação global da negritude: como no resto das Caraíbas, muitas famílias trinidadianas são transnacionais e importam também modelos de rebeldia, nomeadamente dos Estados Unidos.

À ideia predominante de que a cultura trinidadiana é sincrética — o que se verifica no calipso, nas *steelbands*, no Carnaval — contrapõe-se o facto de que a organização política se dá pela via da fidelidade étnica. Os dois processos não são contraditórios, como veremos adiante. Mas convém resumir aqui a evolução política nas últimas décadas. O sufrágio universal foi estabelecido em 1946. Ainda sob a administração colonial britânica (se bem que dentro de um quadro de autonomia), Eric Williams e outros intelectuais negros urbanos organizam o People’s National Movement, em 1955: o nacionalismo do PNM, que veio substituir o governo do luso-descendente Gomes, pretendia apagar as diferenças étnicas e forjar uma nova nação. Por um lado, a Trinidad era representada politicamente como um *melting pot*, mas, por outro, a etnicidade penetrou a ideologia do PNM, pois os símbolos desse *melting pot* — as *steelbands*, o calipso, o Carnaval — foram construídos como símbolos nacionais mas interpretados como afro-trinidadianos (ver Eriksen 1991b). À bandeira da “crioulização afro”, acenada por Williams, opuseram-se os indianos e as suas organizações políticas emergentes.

O PNM permaneceu no poder até ao movimento do Black Power na década de 1970, já depois da independência total: tratou-se de um movimento de negros urbanos da classe trabalhadora que se queixavam da dominação persistente da economia pelas multinacionais e pelos brancos locais. O movi-

mento forçou o PNM a proceder à redistribuição possível graças ao *boom* do petróleo na década de 1970. Mas as mudanças sociais geradas pelo petróleo e pelas políticas redistributivas não resultaram na submersão da identidade étnica. Cresceu, sim, o patrocínio estatal, com os cargos político-administrativos ocupados sobretudo pelos negros, uma realidade que se tem acentuado face a um sector privado dominado pelos indianos urbanizados nas últimas décadas. Em 1986, o PNM foi derrubado pelo NAR, uma amálgama de partidos de base étnica e de classe que cedo se fraccionou segundo as clivagens étnicas, tendo forçado os indianos hindus a formar um partido. Em 1990, Robinson e o seu gabinete foram feitos reféns de uma tentativa de golpe de Estado pelos Black Muslims, tentativa essa que abortou.

A sociedade trinidadiana (à semelhança do contexto mais vasto das Caraíbas e de partes da América do Sul) tem sido explicada por três tendências diferentes. Primeiro, a teoria da estratificação, de cariz estruturo-funcionalista e segundo a qual, apesar da diversidade, a sociedade manter-se-ia coesa graças a consensos em torno de normas e valores básicos. Em segundo lugar, a teoria da sociedade plural, afirmando que tal consenso não existe, mas sim que cada secção cultural mantém as suas próprias instituições sociais. Finalmente, a teoria da sociedade de plantação, defendendo que as relações sociais foram moldadas pela economia de plantação e que essas relações, no fundo, não mudaram. Yelvington aponta para o facto de nenhuma delas dar conta da mudança social. No meu ver, tão-pouco dão conta do papel do Estado, da inserção na economia e cultura globais, e dos processos de manipulação, criação e consumo de símbolos de etnicidade e raça. Todavia, uma das contribuições ao livro de Yelvington usa o exemplo de uma recente “moda” trinidadiana, a da construção de uma identidade “espanhola” (sobretudo através da música *parang* tocada no Natal, em espanhol, oriunda supostamente de aldeias das montanhas no Norte, e isto num país onde o único traço hispânico se reduz a alguma toponímia). Aisha Kahn aborda, pois, a construção de identidades “mistas”. Yelvington refere-se a Kahn dizendo:

Rather than a discreet and bounded entity, “Spanish” identity is ambiguous and amorphous. (...) Kahn traces the contingent meanings of “spanish” to contexts of hierarchy and stratification, showing that why, when and how ethnicity is sensed, promulgated and contested is dependent on a wider network of relations of power (Yelvington 1993: 19).

Embora introduzindo elementos de complexidade etnográfica cujo esclarecimento não cabe neste artigo, a seguinte citação de Kahn demonstra bem o campo semântico dos processos de classificação locais:

...various perceptions of possible criteria for “Spanish” identity: a) “Spanish is white Negro mixed with Indian. It also have red Negro and black Negro. White Negro is fair, clear, with straight or straightish hair” (Indo-Trinidadian woman); b) “My daughter-in-law is a Spanish. She have a East Indian mother and a Spa-

nish father, he is a red very light-skinned Afro-Euro mix ⁴, with kinda curly hair” (Indo-Trinidadian woman); c) “We went through purely mulatto villages where the people were a baked copper colour, much disfigured by disease. They had big light eyes and kinky red hair. My father described them as Spaniards” (V. S. Naipaul, *The Mimic Men*, 1985 (1967): 121); d) “If I see the hair is straightish I will say Spanish, and if it is more curly I will say red ... I look for skin colour, hair, and what not. I say mixed if they seem more whitish, and Spanish or Spanishy if they seem more Negro (Indo-Trinidadian woman)” (Kahn 1993: 196)

Note-se que Kahn apenas refere as percepções de mulheres indo-trinidadianas. Ao longo do seu artigo, as visões complexificam-se consoante a auto-identidade dos informantes e a atenção prestada ao fenótipo e/ou à posição social.

Apesar de a produção de ciências sociais ser significativa na Trinidad (e no sistema da University of the West Indies, que abrange vários estados-ilhas anglófonos), normalmente abordamos a etnicidade enquanto formulação teórica ocidental. Mas esta tende a ser excessivamente abstracta e pouco ancorada em realidades multiétnicas da sociedade de origem do teorizador. Um exemplo é o artigo de Anthony D. Smith na *Companion Encyclopaedia of Anthropology*. A preocupação central de A. D. Smith parece ser com a natureza dos laços e sentimentos étnicos (1994: 707). Estabelece a distinção básica entre as perspectivas primordialistas e as circunstancionalistas. Introduce a distinção, porém, entre primordialismo forte e fraco, baseando-se o primeiro numa analogia da universalidade do parentesco e o segundo — o primordialismo participante — na longevidade sentida dos laços étnicos pelos participantes. As perspectivas circunstancionalistas, por sua vez, vêem a etnicidade como um recurso a usar para propósitos económicos e políticos.

A. D. Smith associa este debate a um outro que lhe é paralelo: o da antiguidade ou modernidade das nações e do nacionalismo. A maior parte dos autores parece considerar a nação e o nacionalismo como fenómenos modernos. Veja-se, por exemplo, Anderson (1983) ou Gellner (1973, 1983), para quem as sociedades pré-modernas eram demasiado estratificadas e divididas para terem um sentido de homogeneidade. Smith acha que tanto perenialistas como modernistas exageram o corte da modernidade. Para ele há um substrato (Smith 1988) que, para ser compreendido, necessita de uma abordagem do papel de símbolos, mitos, valores e memórias na formação e persistência de identidades culturais colectivas (1994: 709), aceitando a importância das fronteiras estudadas por Barth (1969) e Armstrong (1982). Ao considerar os factores que facilitaram a persistência étnica, A. D. Smith enfatiza a territorialização, a guerra entre estados, a religião organizada, o isolamento cultural, os mitos de eleição étnica. As duas principais vias seriam a ocidental, cívica e territorial, e a étnica e genealógica (no Leste europeu, na Ásia e, menos, em África). Reconhece porém

⁴ Justamente a classificação de que Jo-Anne é alvo frequentemente, mas que recusa como sendo resultado do que ela diz ser uma obsessão local com a definição de categorias.

outras vias: a imigrante (América, Austrália, Argentina), e a colonial (América Latina e África subsariana), resultando esta última num nacionalismo desenvolvimentista (1994: 717-18).

A perspectiva de Smith não parece poder constituir um consenso teórico quando se pensa na Trinidad ou quando estes assuntos generalistas são trazidos para o nível da subjectividade actuante, como no caso da minha amiga Jo-Anne. Algumas perspectivas críticas recentes em torno da etnicidade ganham razão de ser se, antes, o leitor descansar um pouco com um regresso à narrativa de viagem.

Diário de viagem III

Interrompi a estada na Trinidad para passar uns dias na ilha de Tobago, tida como o local de vilegiatura de Robinson Crusoe, mas na realidade um território em processo de alienação territorial para as mãos de proprietários alemães, que ali chegam no voo directo de Frankfurt. Fiquei instalado em casa da senhora Sardinha, cuja negritude absoluta já não me surpreendeu — considerando o patronímico. Cheguei ao *bed and breakfast* convencido de que poderia recompor do sono perdido na viagem de barco. Mas a anfitriã achou por bem convidar-me para a festa de primeira comunhão de um sobrinho. A nata social de Tobago estava presente. Não que eu o tivesse percebido espontaneamente — tal era o à-vontade dos convivas — mas porque fui apresentado ao senhor Robinson, ex-primeiro-ministro de Trinidad e Tobago e ex-refém dos Black Muslims. Ao responder à pergunta sobre o que tencionava fazer, cometi o deslize de lhe dizer que eventualmente faria trabalho de campo na Trinidad, por ser etnicamente mais diversificada do que a Tobago afro-caribenha. A reacção que obtive foi de compaixão: “Você nunca vai perceber aquilo. É muito confuso, há muitas identidades. Fique aqui que é mais fácil. Aqui só há negros”, respondeu o ex-primeiro-ministro, cujos inimigos políticos são maioritariamente indianos. “Será?”, pensei para mim, enquanto obtinha um sorriso enigmático da senhora Sardinha.

No regresso a Trinidad, Jo-Anne esperava-me para uma excursão. Fomos com a sua amiga Shelley e o marido até uma remota aldeia da costa norte chamada Matelot. O objectivo era um piquenique e uma visita a uma freira católica, tia de uma amiga de Shelley, que também viria connosco. Eu já conhecia estes personagens, descendentes de portugueses, chineses e africanos em graus vários de mistura, mas todos entusiasmados com a possibilidade de discutirem comigo a portugalidade (ainda hoje não sei se me perceberam como a *real thing*). A caminho de Matelot passámos por Toco, onde Herskovits realizou o seu trabalho de campo comparativo com a África ocidental. A calma campestre, a praia, os banhos de rio, a comida crioula, elevaram-nos os espíritos. No regresso, ao crepúsculo, Jo-Anne fez-me a pergunta que abriria um longo debate que ainda hoje temos: “Acreditas em Deus?”

Pouco o leitor aos conteúdos do debate, mas serviu este para ficar a saber a história da opção religiosa de Jo-Anne. Tanto ela como a irmã abandonaram o catolicismo há alguns anos. Definem-se a si próprias como “cristãs”, querendo com isso dizer que cortaram com as falsidades institucionais e rituais tanto do catolicismo como do protestantismo. Do ponto de vista de um observador exterior, Jo-Anne pertence a um grupo pentecostal e evangélico. Trata-se de uma organização internacional, cuja principal tarefa consiste na tradução da Bíblia para línguas que ainda não a possuem. Primeiro instada a trabalhar em África, Jo-Anne optou pela Amazónia, para onde partirá em breve para fazer o que nós, antropólogos, chamamos trabalho de campo. No caso dela, trata-se de aprender uma língua nativa (além de aperfeiçoar o português), evangelizar e eventualmente traduzir a Bíblia. “O trabalho de uma vida” como ela define. E também o trabalho de convencer os pais, que só aceitaram a opção de Jo-Anne graças a uma atitude de tolerância e de reconhecimento do primado da “liberdade de escolha”.

A opção religiosa de Jo-Anne é a escolha de uma trajetória de vida, de um estilo de vida, de um conjunto de valores que desenvolveu nas comunidades do seu grupo religioso em França e na Inglaterra. Ao mesmo tempo prossegue o resgate da sua identidade portuguesa. E ainda sente que participa legitimamente da construção da nação trinidadiana como uma sociedade multicultural em que os símbolos ancoradores são as formas expressivas de origem africana. Em suma: as coisas são bem mais complexas do que uma simples opção entre primordialismo e circunstancialismo, pelo menos quando chegamos ao nível das pessoas concretas.

Etnicidades III: poder e diferenciação

No recente volume editado por Wilmsen e McAllister (1996) encontra-se uma crítica pertinente a alguns pressupostos da análise da etnicidade. Segundo Wilmsen, se a ideia de A. D. Smith de que a etnicidade e a raça são versões de uma tendência humana para categorizar e discriminar não satisfaz, tão-pouco afirmar que a etnicidade é artificial nos dá licença para dizer que é ilegítima (Wilmsen 1996: 3). Wilmsen desloca o centro do argumento para o facto de que a etnicidade surge no exercício do poder (*idem* 1996: 4). Assim, têm sempre de coexistir várias etnicidades para que haja etnicidade, e os grupos dominantes não são nunca etnicidades, pois detêm eles o controlo definicional hierarquizante. Como diz Comaroff no volume de Wilmsen, a consciência étnica é um produto de contradições incorporadas em relações de desigualdade estrutural. A política étnica é uma política da marginalidade. Nestes termos, a etnicidade é um conceito relacional. Embora a meu ver isto não contradiga Smith de forma absoluta, especifica que se trata de uma relação em que o dominador pode definir o subordinado. A dialéctica surge quando os subordinados adoptam os termos com que foram definidos como base para a mobilização (Wilmsen 1996: 5). A essência da existência étnica assenta no acesso a recursos e meios

de produção não só no sentido estrito, mas também no sentido de produção simbólica.

Wilmsen reconhece que os termos étnicos funcionam como condensadores de traços previamente independentes num único símbolo de identidade generalizada, interior à ideologia dos indivíduos que nele centram um sentido colectivo de *selfhood* (Wilmsen 1996: 5). Etnicidade e identidade referem-se a processos diametralmente opostos de localizar os indivíduos numa formação social. Um refere-se às condições objectivas de desigualdade na arena do poder social, o outro à classificação subjectiva num palco de prática social (*idem* 1996: 6). Assim, a identidade étnica surge quando e se estes processos intersectam a consciência étnica e a classe. Wilmsen parafraseia mesmo Silverman (1976: 633) dizendo que etnicidade e classe representam dois sistemas entrelaçados de estratificação.

Isto parece ser bastante claro quando se toma o caso trinidadiano. Mas subjacente quer à perspectiva de Smith, quer à de Wilmsen (aqui apresentada como ilustrativa de recentes tendências), parece subsistir o eterno questionar sobre a identidade, um conceito que não parece estar muito distante do seu uso pelo senso comum. Ora, em 1995, Rita Astuti apresentou um modelo de identidade e diferença alternativo ao de etnicidade, e que questiona também o uso corrente de “identidade”. Baseando-se na ideia de que “os Veze não são um tipo de *people*” — no sentido étnico usado pela antropologia — mas sim o que fazem e quando o fazem, Astuti propõe que a identidade é uma actividade e não um estado existencial. Ela actualiza-se de forma performativa. A diferença é construída por um processo análogo ao de identificação. Assim, nem a identidade nem a diferença são inerentes às pessoas — ambas são performativas. Esta abordagem constitui-se como alternativa àquelas em que a etnicidade tem sido vista como uma forma de pertença primordial ou de manutenção de fronteiras, entre outras.

Se nas abordagens tradicionais, a ênfase tem sido colocado na ideia de “origens partilhadas”, já Poyer e Linnekin (1990) — em que Astuti se baseia em parte — defendem a existência de construções alternativas de identidade e diferença. Estas seriam “etnoteorias”, cujas características não têm de ser necessariamente as de uma teoria étnica. Em contextos marcados pela colonização e a escravatura, como o Brasil ou a Trinidad, por exemplo, as noções de raça têm constituído o recurso classificatório por excelência. Os idiomas da classe e da cor são usados de forma racializada, naturalizando assim as desigualdades sociais.

Se a isto acrescentarmos o facto de que nos anos mais recentes se tem assistido à criação de um tabu em torno da utilização da expressão “raça”, conduzindo não a uma ultrapassagem do racismo, mas a um deslocamento dos conteúdos de “raça” para as expressões “etnia” ou “cultura”, o quadro de referentes para a constituição de identidades até aqui tidas como “étnicas” torna-se mais complexo e fluido. Isto pode conduzir a formas de fundamentalismo cultural e estratégias de exclusão, como as que se observam na Europa ao nível das políticas dos estados e da opinião pública. Em contextos pós-coloniais, as

estratégias de exclusão levadas a cabo por grupos sociais dominantes e pelos estados são confrontadas ou mitigadas pelas estratégias de autodefinição subjectivas feitas a partir de fundos tidos (muitas vezes ideologicamente) como crioulistados.

Uma abordagem da etnicidade desde o ponto de vista dos processos de poder e diferenciação não significa, pois, passar carta em branco a perspectivas circunstancialistas que se fiquem pela mera ideia de manipulação oportunista pelos grupos. Passa pelo próprio questionamento da ideia de identidade de grupo e pelo questionamento de quem tem a autoridade para estabelecer as definições. Estes processos são hoje complexificados pela intensificação da interdependência global, curiosamente simultâneos da intensificação do projecto moderno das escolhas pessoais de identidades e estilos de vida.

Etnicidades IV: sujeitos e mundo, ou de como os extremos se tocam

Daniel Miller tem uma frase no seu livro sobre a Trinidad que marcou o meu ponto de vista durante a visita àquela ilha: “From its inception Trinidad has been the creation of the global economy” (1994: 24). Quer isto dizer que um território, uma história, uma sequência de gerações que vieram a resultar no contexto trinidadiano contemporâneo, são o resultado do processo de expansão europeia, da escravatura, do sistema de plantação e da criação de periferias económica e simbolicamente “feitas dependentes” pelo colonialismo e mais tarde pelo capitalismo tardio de cariz multinacional. Atrevo-me a dizer que este contexto (comum a grande parte das Caraíbas, como nos ensinaram Mintz e Wolf, entre outros) é diferente de qualquer das vias regionais delineadas por Smith.

Segundo Miller (como vimos já com Yelvington), nenhum grupo conseguiu, por si só, reclamar o tipo de dominação hegemónica que permitisse uma trajectória histórica única que fosse transponível para uma genealogia da Trinidad moderna (1994: 22). Nesse sentido, a Trinidad é claramente uma sociedade crioulistada (e nalguns aspectos plural) que continua a ter de se definir a si própria tanto por relação a outras terras como por relação às suas origens. É por isso que a construção de um sentido de ser trinidadiano tem de ser feito debaixo de condições extremamente difíceis (compare-se com os — questionáveis — “dados por adquiridos” do sentido de ser português em Portugal). Trata-se de uma sociedade com um forte sentido de ruptura, uma radicalização do presente com o efeito colateral de que não pode confiar num sentido claro de costume ou tradição (1994: 22). A força da sua identidade assenta, porém, no sentido forte da escravatura, do *indentured labour* e do colonialismo.

O que menos falta na Trinidad são origens, origens extra-Trinidad. Isto leva a que hoje pareça existir uma mera cacofonia pluralista feita de vozes e experiências diferentes — o que se parece com o tipo de retrato pós-moderno tão em voga (1994: 288). Mas apesar das suas origens crioulistadas, a Trinidad não é de todo uma cacofonia. A análise que Miller faz do Natal, por exemplo,

revela um ritual altamente normativo que cria um sentido de uma cultura nacional específica e enraizada.

Noutra obra, organizada por Miller (1995), ele usa o termo “consumidor” não como o agente que escolhe (como na economia), mas sim como o oposto do ideal estético do produtor criativo (1995: 1). Ele procura reflectir sobre a condição contemporânea, na qual muito pouco do que possuímos é feito por nós: ser consumidor é possuir a consciência de que se vive através dos objectos e das imagens que não foram por nós criadas. É isto que, segundo Miller, torna o termo sintomático do que Habermas (1987: 1-44) viu como o significado nuclear de “modernidade” (Miller 1995: 2).

Assim, a crítica pósmodernista da superficialidade atraiu os antropólogos porque opõe o antigo ao novo-rico, especialmente quando manifestado nas classes baixas do Ocidente ou nas classes médias do terceiro mundo (Miller 1995: 3). Isto não parece impedir que se considere essas pessoas mais como consumidores do que criadores das suas condições de cultura. A história da Trinidad foi marcada pela experiência extrema da escravatura, depois sobreposta com inúmeros grupos imigrados. Não há, pois, recurso fácil a tradições e raízes, pelo que o caminho para a modernidade é muito mais directo.

Nas Caraíbas, onde as famílias, até ao nível nuclear, unem muitas vezes vários países, e onde as ilhas e estados têm estado desde sempre atados a formações político-económicas e sociais bem mais vastas, seria artificial uma pessoa considerar-se ligada apenas ao seu “país” (*idem* 1995: 12). Mas a pergunta que cabe fazer é: até que ponto é tudo isto específico destes contextos crioualizados, periféricos, dependentes? Ou: até que ponto não há nestas atribuições de especificidade a criação de um novo exótico, por oposição a identidades sólidas e perenes na Europa, que, assim, parecem sair reforçadas da abordagem dos contextos multirraciais e multiculturais?

A contribuição de Hannerz é a mais conhecida sobre os processos de crioualização no contexto contemporâneo de globalização. Contextos como a Trinidad e as Caraíbas em geral sempre foram ideais para a verificação da metáfora elaborada a partir dos crioulos linguísticos, através de qualquer um dos procedimentos identificados por Hannerz: estudos de aculturação nos anos 30, teoria da modernização nos anos 60, modelos das sociedades plurais, ou a teoria do sistema-mundo. Hannerz propõe uma análise a partir da metáfora-raiz de crioualização. Pouca gente na Trinidad se oporia a isto. Jo-Anne não se oporia a isto. Mas... porquê então procurar uma identidade portuguesa? Suspendo a resposta até mais adiante.

Barber & Waterman (*in* Miller 1995) reconhecem as vantagens da proposta de Hannerz (1991), mas chamam a atenção para os perigos de bipolarização nela implícitos, ainda que Hannerz seja cuidadoso em indicá-los: o risco de se continuar a ver as culturas como unidades discretas, que se misturam, sim, mas de forma hierárquica (Barber e Waterman 1995: 240). Note-se, aliás, que na Trinidad “crioulo” quer especificamente dizer um branco nascido fora da Europa, ele sim adaptado/adoptado pelo contexto local, se bem que ele mesmo criador do contexto. Barber e Waterman rejeitam a noção de hibridização, que

pode separar os aspectos chamados indígenas dos chamados importados. Dizem eles que assim como a cozinha transcende os ingredientes, também outras expressões culturais (no caso por eles estudado, a música) transcendem as suas fontes. Todavia, parece-me que no caso da Trinidad — por não haver uma “cultura local preexistente” e uma cultura colonial sobreposta —, a hibridização global existe desde “o princípio”, isto é, desde a escravatura, e contendo em si as desigualdades de poder implícitas.

Alguns dos problemas que o conceito de globalização coloca não se ficam pelos fluxos e fronteiras. O chamado pensamento pós-colonial teve o seu início com a obra de Said (1978), mostrando como os discursos sobre o Outro estavam implicados nos processos imperiais (Kahn 1996: 5). Combinado com influências do pós-estruturalismo, pós-modernismo e *cultural studies*, o resultado foi um perspectivismo radical focado no nexo cultura/poder. O resultado tem sido o novo chavão de “multiculturalismo”, que agora começa a apresentar alguns problemas, sobretudo na apropriação pelo pensamento de direita da ideia de que os valores supostamente universais são só ocidentais. Estas contradições são hoje manifestas no movimento anti-racista (a luta pelo direito à diferença não reifica as identidades discretas, impedindo a cidadania plena?), e na tendência para a substituição da noção de raça pela de cultura como sua máscara. Segundo Joel Kahn, os discursos sobre alteridade cultural e multiculturalismo terão substituído a linguagem novecentista de civilização, de anterioridade temporal do outro e de emancipação dos seres como sujeitos autónomos (Kahn 1996: 15). Passámos a ver multiculturalismo onde antes víamos diversidades de povos hierarquizados. Mas ambas as visões participam da lógica denunciada por Said, assim como a globalização é um processo bem mais antigo do que o momento actual das comunicações electrónicas, ou a pós-modernidade não é mais do que o exacerbar das características da modernidade. Ao dar voz aos Outros, o discurso pós-colonial pode continuar a separar Nós de Outros.

É absurda a ideia de que só com a globalização surge a questão da diversidade cultural. O que vemos hoje é a continuação da modernidade, mesmo quando se chama a atenção para o facto de a globalização não ser homogeneizadora, ou quando Appadurai (1990) refere as desconexões entre os fluxos de pessoas, mercadorias, dinheiro e culturas que garantem uma paisagem diferenciada. As tendências actuais são tanto universalizantes como particularizantes. Mas o acento tónico nos recentes discursos académicos parece ser na criouliização, nas tradições inventadas, nas comunidades imaginadas ou na inautenticidade cultural provocada pelas “fragmentações”, perdas de ancoramento narrativo e outras vicissitudes da “pós-modernidade”. É curioso verificar que isto se aplica, como diz Kahn (1996), sobretudo a realidades com as quais não estamos em empatia (ou não percebemos: as “criouliizadas”, justamente).

Quando o expoente dos estudos pós-coloniais, Homi Bhabha, propõe, a partir das literaturas de contextos subalternos, uma teoria da hibridização cultural e da tradução da diferença social para lá das polaridades Eu / Outro ou Ocidente / Oriente está a replantar velhas questões da antropologia. Mas, reconheça-se, não está a fazer o mesmo, pois os sujeitos falantes são pessoas que

partilham mais com Jo-Anne Ferreira, por exemplo, do que com um antropólogo ocidental. Procurei em Bhabha (1994) referências explícitas ao grande escritor de origem trinidadiana V. S. Naipaul. As poucas que encontrei referiam-se ao conceito de *mimesis* (também explorado por Michael Taussig) na relação entre colonizados e colonizadores. Mas foi numa passagem de *The Middle Passage* (o título é uma referência ao percurso dos navios de escravos) de Naipaul, referindo-se ao ano de 1914 na Trinidad, que encontrei alguma iluminação:

Everyone was an individual, fighting for his place in the community. Yet there was no community. We were of various races, religions, sets and cliques; and we had somehow found ourselves on the same small island. Nothing bound us together except this common residence. There was no nationalist feeling; there could be none. There was no profound anti-imperialist feeling; indeed, it was only our Britishness, our belonging to the British Empire, which gave us any identity. So protests could only be individual, isolated, unheeded (1962: 45).

Diário de viagem IV

Quanto mudaram as coisas depois da recordação do início do século registada por Naipaul.... No entanto, lembro-me de a mãe de Jo-Anne dizer que era exactamente isso que sentia quando jovem. E que a independência não lhe havia retirado o sentido de pertença a “qualquer coisa de britânico”. Sobretudo não lhe retirara a língua, as viagens a Londres, as referências cosmopolitas. Mas, aos poucos, segundo ela, impusera-se a consciência racial, periférica, terceiro-mundista, e a esperança de criação de uma sociedade mais justa na dupla vertente da classe e da identidade etnoracial. E hoje ela sente a Trinidad como um projecto. É esta, se calhar, a palavra-chave, tal como surge em Giddens — os indivíduos da modernidade tardia marcados sobretudo pelos projectos reflexivos do *self*? Segundo Miller, não é tanto assim: o que a etnografia da Trinidad lhe sugere é que podem existir subjectividades radicalmente modernas e, no entanto, distintas da autobiografia narrativa com que Giddens caracteriza sujeitos implicitamente ocidentais:

Here individualism has to be constantly recreated at each event, in each relationship (...) Its opposition to institutionalisation is therefore continued through to a refusal to institutionalise the individual, even as biography (Miller 1994: 309).

Aqui está o começo de uma resposta para a pergunta anterior sobre porque Jo-Anne procurava uma “identidade portuguesa”. É isto que ela me tem vindo a “dizer” desde que nos conhecemos. Na ausência de tradições nacionais e de grupos étnicos identificados como os “verdadeiros locais”, muita antropologia tende agora ou a reificar a confusão e a hibridiz, ou a salientar o potencial de criação de indivíduos modernos no sentido de *homo economicus*. O caminho sugerido pela Trinidad e pelo caso pessoal aqui seguido parece ser, antes, o de entender todos os contextos como contextos que já foram ou são potencialmente

como o trinidadiano, e os personagens como potenciais versões da minha amiga. Faz lembrar Marilyn Strathern (1988) escrevendo sobre os *dividuals* em vez dos *individuals* quando usa a teoria Hagen para lançar luz sobre a teoria social ocidental: os seres humanos têm fronteiras permeáveis e experimentam um movimento constante entre diferentes aspectos da vida social. Parece básico, mas é deste tipo de bases que nos esquecemos quando começamos a reificar conceitos como “etnicidade”.

Um ano e muitas cartas depois, Jo-Anne, acompanhada de Shelley, veio visitar-me em Lisboa. Era a sua primeira vez em Portugal. Aqui ficou algumas semanas, antes de partir para a Madeira, onde ia consultar os arquivos locais para reconstituir melhor a genealogia da sua família paterna. O seu maior espanto foi sentir que não estava na Inglaterra ou na França, os seus centros de referência. Mas tão-pouco se sentia “do outro lado”, na Trinidad. O seu país, que ela julgava ser uma espécie de ponto a meio do caminho entre o centro e a periferia, podia ser facilmente substituído por Portugal. Pasmou com a forma como foi entendida localmente como uma emigrante portuguesa de visita ao país natal. Pasmou com a suspensão da categorização racial, confirmando o que eu já lhe havia dito — que “passaria” por portuguesa, o que quer que isso significasse. Sobretudo se ela dissesse que o era.

Encontrar-nos-emos no Brasil, a julgar pelas promessas mútuas feitas na última comunicação por *e.mail*. Ela estará explicando o que é ser cristã aos índios, esses outros “vermelhos” tão diferentes do *red* com que ela é por vezes classificada na Trinidad. Eu estarei estudando os aspectos que constituíram a minha motivação para estudar a Trinidad, só que, afinal, no Brasil. Um diálogo possível entre nós surgiu-me numa divagação ou num sonho literário: “Porque desististe da Trinidad como terreno?” — pergunta-me ela, fingindo-se ofendida. “Porque percebi que no Brasil ia encontrar problemas semelhantes”. “E assim é mais fácil por causa da história e da língua, não é?”, pergunta ela. Penso um pouco e digo: “Porque sou português. Ou se calhar *potteegee*”. “E o que é isso?”, pergunta ela. E ri.

Post scriptum

Depois de lhe ter pedido autorização para mencioná-la neste artigo, Jo-Anne Ferreira enviou-me uma mensagem por correio electrónico cujo conteúdo justifica a sua transcrição (que mantenho no inglês original):

(...) Actually, for some reason I was musing on “(not) growing up Portuguese” in Trinidad just this morning. It struck me that I never felt “Portuguese”, and never realised that I never felt Portuguese. So there was no vacuum, so to speak, since my identity was firstly based on being a Ferreira and Carter, a Trinbagonian (and later on, when I left the country, a West Indian to a lesser extent), and within the last 11 years, a Christian. But when I was in France, and Portuguese people asked me if I was Portuguese, that had me wondering if it was a wild guess, or if I indeed bore any phenotypic resemblance to my Portuguese forebears

(because I didn't where local Portuguese were concerned). Then later I read Alfred Mendes' and Albert Gomes' novels and saw Portuguese surnames in the context of Trinidad, and a chord was definitely struck, or plucked, whatever. And it was so nice to see 'normal' names all over Portugal!

Oddly enough, though we never grew up in the 'Portuguese community' per se (that can be defined as those descended from (mid) 20th century immigrants, not like us, from 19th century or extremely early 20th century immigrants), all of my parents' friends were like them: each couple was made up of one Portuguese-descended (Trini) spouse and one not: a Corbie married a Gomes (female), a Cumming married a Gouveia (female), a de Silva married an Almondoz (female), and a de Silva married a de Silvia (female, from Antigua). Not to mention my paternal first cousins. Of Dad and his 13 siblings, 4 married Luso-Trinis (and produced 22 children), one married a Sino-Trini (3 children), 4 married 'mixed' (including Mom, most of whom had Iberia in their family histories, total of 8 children), one married an Indo-Trini (no children), and 2 married other Euro (one Trini, one Canadian, total of 4 children). None (except one) of our generation went on to marry those from similar 'ethnic' backgrounds (class and education are the factors now).

I suppose when I reached the age or stage of inquiry, which may have coincided with a general, national quest for ethnic identity in the country, then I started to ask questions. I wrote a bit about that in an article for UWI University of the West Indies, St Augustine's Oral and Pictorial Records Programme newsletter.. I think Portugal was the first country (besides here) where I didn't feel physically different (culturally and linguistically of course, but I'm happy to learn like I did with French and France). Anyway, I rant and I blab. Just thought I'd share that with you for what it is (or isn't) worth....

Como o leitor certamente sentirá, esta última contribuição de Jo-Anne Ferreira não só foi útil como demonstra quanto o projecto antropológico ganha quando se baseia no discurso dos informantes. Por certo a reacção de Ferreira a este artigo trará ainda mais surpresas.

Post Post Scriptum

E trouxe. De uma extensa mensagem por correio electrónico, seleccionei as seguintes passagens do comentário dela à leitura deste artigo que o leitor acaba de ler:

1) (...) It was very interesting to note that you carefully redefined Mom as coloured, according to our definitions. Her parents looked like me... 2) I don't think it is true to say that we cannot "aspire" to penetrate the ranks of the local white elite. The system here is not that rigid, and many races and mixtures are now part of them (except maybe the Arabs, who are another story). If we perceived them as something to aspire towards, we could if we wanted to, but we would have to change our whole value system and attitudes, and most of all professions and pastimes! 3) If I was trying, by my research, to infiltrate the local white group, well it surely backfired. Dad predicted I would make a few enemies

or at least a few detractors, and so said, so done. The non-white Portuguese aren't really concerned, and the Portuguese and part-Portuguese whites aren't all thrilled. The more realistic and down-to-earth ones are. For those who are socially pretentious and snobbish and are trying to hide their past, well, I'm little more than a thorn in their sides! 4) Yes, my church is Pentecostal/Evangelical. But Wycliffe Bible Translators is an interdenominational and non-denominational para-church organisation, and the Summer Institute of Linguistics is its academic sister organisation. So they are not church organisations, although they are made up of church members. In France and England, I was at SIL, and in Brazil I will be working with SIL. Wycliffe in T&T sends me out. Do these precisions make sense? 5) (...) my intensely keen interest in things Portuguese stems from a love of family and love of country. Growing up, I knew more of my mother's extended family and much more of her family history, despite the ethnic, linguistic, socio-cultural and international diversity than I did of Dad's side. I was very puzzled that Dad could claim to be descended from one place and people and yet know nothing but garlic pork (which Mom prepares, thanks to Granny's recipe, and acquaintance with the dish before marriage through Luso-Trini neighbours). It was the constant and consistent lack of forthcoming information (whether voluntarily given or reluctantly elicited) from Dad and his siblings (who really seemed to be strangely ignorant, like many of those descended from 19th century immigrants) that provoked my natural insistent curiosity and prompted me to start digging. My digging was very personal before and was based simply on reconstructing my family "forests", and then naturally narrowed its focus (or expanded in some ways) to one ethnic group. (...) I didn't have a clue as to the research possibilities at the time. He [o editor do livro de Jo-Anne Ferreira, que a estimulou a fazer a pesquisa] asked me to go to the St. Ann's Church of Scotland to find out about the Presbyterians, of whose existence I was totally ignorant. And when the Scottish reverend there actually gave me all of five articles, I was like "WOW"-HOW interesting. Of course my interest was three-fold: local history, Portuguese stuff and most of all, they were Christian refugees. So there was some measure of identification with them, although I am descended from the Catholics. 6) I love the word "portugalidade"! 7) I didn't know you thought we were being formal when we met you! That was very interesting, especially the part about the *cabelo branco*.

BIBLIOGRAFIA

- APPADURAI, Arjun (ed.), 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1990, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture*, 2 (2), 1-24.
- ARMSTRONG, J., 1982, *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- ASTUTI, Rita, 1995, "The Vezo are not a Kind of People: Identity, Difference, and 'Ethnicity' among a Fishing People of Western Madagascar", *American Ethnologist*, 22 (3), 464-482.
- BARBER, Karin, e WATERMANN, Christopher, 1995, "Traversing the Global and the Local: Fújì Music and Praise Poetry in the Production of Contemporary Yorùbá Popular culture", Miller (ed.), 1995, 240-262.
- BARTH, Fredrik (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown.
- BRERETON, Bridget, 1981, *History of Modern Trinidad 1783-1962*, Londres, Heinemann Educational Books.
- COMAROFF, John L., 1996, "Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution", Wilmsen & McAllister (eds.), 162-184.

- FERREIRA, Jo-Anne, 1994, *The Portuguese of Trinidad and Tobago. Portrait of an Ethnic Minority*, St. Augustine, Institute of Social and Economic Research, The University of the West Indies.
- FREITAS BRANCO, Jorge, 1986. *Camponeses da Madeira: as Bases Materiais do Quotidiano no Arquipélago (1750-1900)*, Lisboa, Dom Quixote.
- GELLNER, Ernest, 1973, "Scale and Nation", *Philosophy of the Social Sciences*, 3, 1-17.
- _____, 1983, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell.
- GOMES, Albert Maria, 1978, *All Papa's Children*, Surrey, Cairi Publishing House.
- HABERMAS, Jurgen, 1987, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge MA, MIT Press.
- HANNERZ, Ulf, 1992, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- HOMI Bhabha, 1994, *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- KAHN, Aisha, 1993, "What is a 'Spanish'?: Ambiguity and 'mixed' ethnicity in Trinidad", Yelvington (ed.), 1993, 180-207.
- KAHN, Joel S., 1995, *Culture, Multiculture, Postculture*, Londres, Sage.
- KOPYTOFF, I., 1986, "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process", Appadurai, A. (ed.), 64-91.
- MILLER, Daniel, 1994, *Modernity, an Ethnographic Approach. Dualism and Mass Consumption in Trinidad*, Oxford, Berg.
- _____, (ed.), 1995, *Worlds Apart. Modernity through the Prism of the Local*, Londres, Routledge.
- MINTZ, Sidney, e PRICE Richard, 1976, *An Anthropological Approach to the Study of Afro-American History: a Caribbean Perspective*, Filadélfia, ISHI.
- NAIPAUL V. S., 1962, *The Middle Passage. Impressions of Five Societies — British, French and Dutch — in the West Indies and South America*, Harmondsworth, Penguin.
- _____, 1985 [1967], *The Mimic Men*, Nova Iorque, Vintage.
- POYER, Lin, e LINNEKIN, Jocelyn, 1990, *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- REIS, Charles, 1945, *Associação Portuguesa Primeiro de Dezembro*, Port of Spain, Yuille's Printery.
- SAID, Edward, 1978, *Orientalism*, Nova Iorque, Pantheon.
- SILVERMAN, S., 1976, "Ethnicity as Adaptation: Strategies and Systems", *Reviews in Anthropology*, 3, 626-36.
- SMITH, Anthony D., 1994, "The Politics of Culture: Ethnicity and Nationalism", Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopaedia of Anthropology*, Londres, Routledge.
- SMITH, Lloyd Sydney, Jr. (ed.), 1950, *Trinidad — Who, What, Why*. Port of Spain, L. S. Smith.
- STRATHERN, M., 1988, *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press.
- WILMSEN, Edwin, e MCALLISTER, Patrick (eds.), 1996, *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago, The University of Chicago Press.
- WOLF, Eric, 1982, *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press.
- YELVINGTON, Kevin (ed.), 1993, *Trinidad Ethnicity*, Londres, Macmillan.

Miguel Vale de Almeida

Departamento de Antropologia — ISCTE
 Centro de Estudos de Antropologia Social
 miguel.almeida@iscte.pt

This paper is the narrative of a professional and personal relationship between the author and the author of a book on the Portuguese of Trinidad and Tobago, herself of Portuguese ancestry. The discussion revolves around the constructs of "race" and "ethnicity" within the context of multiethnic and postcolonial new nation-states. The main notion is that this area of anthropological debate can only overcome some unquestioned assumptions of social constructionism if and when it incorporates the analysis of power processes — both at the level of collective political struggles and at the level of life projects' subjectivity.