

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Migrações, Inter-Etnicidades e Transnacionalismo, realizada sob a orientação científica da Professora Dra. Marta Vilar Rosales

*Dedico este trabalho aos migrantes do mundo.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a orientação da professora Dr<sup>a</sup> Marta Rosales e a cada um de vocês, meus familiares e amigos, que colaboraram directa e/ou indirectamente com a realização deste trabalho.

# **VOCÊ É O QUE VOCÊ DANÇA? - COMO OS IMIGRANTES BRASILEIROS EM PORTUGAL MARCAM A IDENTIDADE NACIONAL ATRAVÉS DA MÚSICA**

**MARINA MARIA ALBUQUERQUE COSTA**

## **RESUMO**

Este trabalho aborda como imigrantes, oriundos de diferentes regiões do Brasil, marcam as suas identidades nacionais ao frequentarem os bares Portas Largas e/ou Tação Grande, no Bairro Alto, em Lisboa. Nesses ambientes, onde são disponibilizadas para seus clientes músicas populares brasileiras, através de bandas que tocam ao vivo, os brasileiros recriam um pequeno “Brasil” em Portugal. Cantar e dançar os ritmos da terra natal constituem-se em meios de mostrarem aos demais quem eles “são”: brasileiros. O contexto da modernidade tardia ou líquida e o conceito de identidade atrelado a ele são relevantes aqui, bem como, a perspectiva de nação como comunidade imaginada. Além disso, a doutrina luso-tropicalista de Gilberto Freyre também é discutida.

**PALAVRAS-CHAVE:** Migração, Identidade nacional, Brasil, Música popular brasileira

## **ARE YOU YOUR DANCE? - HOW BRAZILIAN IMMIGRANTS IN PORTUGAL MARK THEIR NATIONAL IDENTITIES THROUGH MUSIC**

This dissertation discusses how immigrants from different regions of Brazil mark their national identities in the bars Portas Largas and Tação Grande, in Bairro Alto, Lisbon. In these environments, where patrons go to hear live Brazilian popular music a kind of small "Brazil" in Portugal is performed. Singing and dancing rhythms from their homeland is a way for individuals to show to the others who they "are": Brazilians. The context of the late modern age, or liquid modernity, and the concept of identity tied to it are relevant, as well as the prospect of the nation as an imagined community. Moreover, the doctrine Lusotropicalism, from Gilberto Freyre, is also discussed.

**KEYWORDS:** Migration, National identity, Brazil, Brazilian popular music

## ÍNDICE

Introdução.....	1
Capítulo I: Migração.....	4
I. 1. Panorama da imigração brasileira em Portugal .....	4
I. 2. Teorias das migrações .....	7
Capítulo II: Modernidade e Identidade.....	12
II. 1. Contributo de Anthony Giddens .....	12
II. 2. Contributo de Zygmunt Bauman.....	20
II. 3. Contributo de Stuart Hall.....	25
Capítulo III: Considerações Metodológicas.....	32
Capítulo IV: Nação e Identidade Brasileira .....	38
IV. 1. Nação como comunidade imaginada .....	38
IV. 2. Estereótipos e marcas da identidade nacional brasileira .....	46
IV. 3. O luso-tropicalismo .....	60
IV. 4. Corpo, música e identidade .....	69
Conclusão .....	84
Bibliografia .....	88
Guião de entrevista .....	93
Tabela - informantes .....	96

## INTRODUÇÃO

Durante o período de um ano e meio em que residi em Lisboa pela primeira vez (2009/2010), observei que brasileiros do meu círculo de amizade e também estranhos que eu via nos bares Tacão Grande, Portas Largas e em outros lugares, tendiam a falar bem não apenas de símbolos do Brasil palpáveis como a bandeira nacional, mas também de símbolos característicos da identidade nacional brasileira como o futebol, a comida típica e a música. E não apenas falar bem desses aspectos marcava a identidade, como também os próprios jogar, cozinhar, comer, dançar e cantar.

Eu morei, durante esses anos citados, numa residência universitária com estudantes de diversos países. Voltei para o Brasil por seis meses e agora voltei para a mesma habitação - Residência Universitária do Lumiar. Neste lar, havia jantares a cada final de semana, cuja produção era dividida por países ou conjunto de países com proximidade geográfica. Um final de semana era o jantar polonês, noutra o mexicano, o africano e etc. Durante a realização de três jantares brasileiros (em três semestres diferentes), pude observar a dedicação dos colegas em mostrar a diversidade não só dos temperos, mas principalmente, da música popular brasileira. Era importante também ensinar os passos das danças aos amigos da casa: o samba (símbolo de “brasilidade” que não poderia faltar), o funk, o forró, o frevo, o coco e a ciranda foram apresentados.

E essa vontade de mostrar “eu sou brasileiro” que eu vi nas festas da residência, me motivou a realizar etnografia nos bares do Bairro Alto: Tacão Grande e Portas Largas. Talvez as questões relativas à identidade nacional sejam vividas de uma forma naturalizada e menos investidas pelos migrantes que se encontram, sobretudo, preocupados com a sua integração no novo contexto onde vivem. Pude observar no campo e perceber através de entrevistas, que no caso dos imigrantes brasileiros (especificamente os que constituem os públicos desses dois bares) a “brasilidade” é exaltada.

Com os fluxos migratórios e seus impactos nas sociedades (de origem e de destino), emergem diversos questionamentos, ligados a diferentes áreas do conhecimento. As problemáticas ligadas à ordem económica são as que mais saltam

aos olhos. No entanto, o objecto analisado durante o desenvolvimento deste trabalho é de ordem mais subjectiva, considerando que o ser humano é complexo e constitui-se de diversos elementos ligados não apenas a uma ordem económica, por mais importante que ela seja. O intuito é trabalhar, numa perspectiva antropológica, a dimensão da identidade; é verificar se os imigrantes brasileiros em Portugal marcam a identidade nacional através da música: gestos, canto e dança. Portanto, a finalidade é também verificar se os brasileiros submetem-se a uma representação estereotipada da identidade brasileira como forma de auto-afirmação e identidade defensiva, tendo em conta o expressivo número de imigrantes brasileiros em Portugal.

Esta pesquisa foi realizada num tempo interessante – Portugal entrou crise económica, e o desemprego não para de crescer. Dessa forma, é natural que diminua o fluxo imigratório para o país e que alguns imigrantes que já estão estabelecidos há algum tempo, resolvam voltar para os seus lugares de origem. No entanto, muitas das pessoas que entrevistei, não pretendem voltar ao Brasil tão cedo, pois acreditam que o potencial de consumo delas em Portugal, mesmo nas actuais circunstâncias, continua sendo maior do que seria no Brasil.

O primeiro capítulo deste trabalho é de contextualização. Nele está traçado um panorama da imigração brasileira em Portugal ao longo da história – quando esses imigrantes vieram, porque vieram e quais os perfis deles. Um outro ponto abordado é o das teorias das migrações. Apresento a perspectiva de Alejandro Portes sobre as migrações internacionais, pois ele desmistifica a crença de que a migração é um simples processo económico que se resume à partida de pessoas de países mais pobres para países mais ricos. Discuto também alguns aspectos do transnacionalismo, tendo em vista que as migrações, na actualidade, não correspondem a um abandono definitivo de um lugar, para se fazer a vida noutra; mas muitas vezes, os migrantes estabelecem estratégias de vida que os mantêm ligados ao país de origem e ao país de acolhimento.

Em seguida, no segundo capítulo, abordo teoricamente o tema da produção da identidade no contexto da modernidade. São introduzidas as perspectivas de Anthony Giddens, Zygmunt Bauman e Stuart Hall sobre a temática. Como este trabalho é focado na relação entre as marcas de identidade dos imigrantes brasileiros em Lisboa e a

música, tive que, primeiramente, apresentar as conceptualizações de identidade que considero mais relevantes, dentro do contexto da modernidade.

As considerações metodológicas constituem o terceiro capítulo. Faço uma breve esplanção do porquê da escolha de uma metodologia qualitativa para o desenvolvimento deste projecto e da utilização dos métodos observação participante e entrevista semi-estruturada para a recolha de informação. Apresenta-se também uma caracterização dos dois bares onde foi realizada a pesquisa.

O capítulo quatro é uma abordagem sobre nação e identidade brasileira. O primeiro item trata do conceito de nação como uma comunidade imaginada (Benedict Anderson); como uma construção política, histórica, social e cultural. E é neste ponto que abordamos a hipótese de que as comunidades são sim imaginadas, como disse Anderson; e numa relação dialéctica os brasileiros, que vão para os bares com música ao vivo brasileira no Bairro Alto, reforçam e contribuem com a manutenção da identidade nacional que foi inventada.

O segundo item do quarto capítulo apresenta o contributo do antropólogo Roberto DaMatta sobre a identidade nacional brasileira. Há uma descrição dos estereótipos e marcas desta identidade, tais como a alegria e a sensualidade. Além disso, procuramos relacionar essas marcas ao que foi comentado ao longo das entrevistas colhidas para a realização deste trabalho.

O item 4.3 explica a doutrina do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, que começou a ser elaborada nos anos 30, mas foi lançada mesmo nos anos 60. De acordo com essa ideologia, a colonização portuguesa foi ímpar na história, porque os portugueses seriam naturalmente abertos à integração com outros povos e, por isso mesmo, não racistas. Como as bases desta doutrina são retomadas na actualidade em Portugal, e como os imigrantes brasileiros a negam nos seus argumentos e práticas também são assuntos deste tópico do trabalho.

O último item desta dissertação aborda as relações entre corpo, música e identidade. Mais especificamente, as conexões entre música popular brasileira e a identidade brasileira, considerando as especificidades do contexto da etnografia. Ao final do trabalho estão os guiões das entrevistas e uma tabela sobre os informantes.

## I.MIGRAÇÃO

### I.1. Panorama da imigração brasileira em Portugal

Portugal, que historicamente foi um país de emigrantes, passou, após a Revolução de Abril de 1974, para a condição também de um país de imigrantes. Com o fim do regime político autoritário, com o movimento de descolonização, com a entrada de Portugal no espaço Schengen, o país começou a atrair cidadãos nascidos em outras nações, principalmente, habitantes das antigas colónias.

Segundo o *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo – 2009*, do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras de Portugal (SEF), no início da década de 1980, este processo gerou um aumento exponencial do número de estrangeiros residentes em Portugal. No entanto, muitos dos cidadãos, na altura com estatuto de estrangeiro, tinham sido, anteriormente, cidadãos portugueses. É que eles nasceram nas colónias portuguesas em África que ficaram independentes em 1975. O caso mais significativo ocorreu com a comunidade cabo-verdiana que continua a ocupar uma posição de destaque entre as comunidades estrangeiras no país.

Já os anos 1990, de acordo com o mesmo relatório, caracterizaram-se pela consolidação e crescimento da população estrangeira residente, com destaque para as comunidades oriundas dos países africanos de língua portuguesa e do Brasil. Surgem também os novos fluxos do leste europeu, como a Ucrânia, que rapidamente assumem relevância entre as comunidades estrangeiras mais numerosas no país. Ao longo da primeira década do século XXI, ocorre o crescimento do número de imigrantes, principalmente dos brasileiros.

Actualmente, a imigração brasileira é uma das mais significativas numericamente em Portugal. O total de estrangeiros legalizados residentes no país, segundo o relatório do SEF, é 454.191. Sendo que, destes, 116.220 são brasileiros. O que representa 25% do total. Em 2008, o número era de 106.961 brasileiros residentes no país.

Já segundo o Ministério das Relações Exteriores do Brasil, no documento “Brasileiros no Exterior – Estimativas” publicado em Setembro de 2009 (com base em

consultas feitas no final de 2008 às embaixadas e aos consulados do Brasil), há mais de três milhões de brasileiros residentes no exterior. Destes, mais de 800 mil estão na Europa, sendo 137.600 em Portugal.

De acordo com dados do Instituto Nacional de Estatística, entre 1986 e 2003, o número de brasileiros cresceu quase nove vezes, passando a sua percentagem, no total dos estrangeiros regulares, de menos de 9% para aproximadamente 15%. Durante o período de expansão ocorrido entre finais dos anos 90 e 2000/2001 (conhecido como a 2ª vaga da imigração brasileira em Portugal), a população brasileira estabelecida em Portugal registou o aumento mais significativo.

Segundo Jorge Malheiros no primeiro capítulo do livro “Imigração Brasileira em Portugal”, publicado em Junho de 2007, a imigração do Brasil para Portugal começou como um movimento limitado de contracorrente de alguns profissionais qualificados (dentistas, peritos de marketing, informáticos, etc.), em meados dos anos 1980. E se tornou um fluxo significativo de imigrantes laborais nos finais dos anos 1990 e início do século XXI.

Uma das razões, ainda de acordo com o texto de Malheiros, seria a sucessão de crises económicas no Brasil, nas décadas de 1980 e 1990, que causaram dificuldades no acesso ao mercado de trabalho e à mobilidade social. Esse contexto causou uma pressão emigratória dos brasileiros, não apenas para Portugal, como também para países como o Japão, a Itália e os Estados Unidos. Outros factores seriam ainda a instabilidade dos mercados financeiros e as elevadas taxas de inflação da época.

Sob a perspectiva de Portugal, nessas mesmas décadas, alguns sectores cresceram e não havia profissionais suficientes no mercado de trabalho interno. Assim, começaram a contratar especialistas estrangeiros, entre eles, muitos brasileiros. Um caso muito conhecido é o dos ortodontistas brasileiros que migraram para trabalhar em Portugal, porque não havia um número suficiente de profissionais nessa área no país. Na época, houve inclusive tensões envolvendo os dentistas, seus corpos representativos e os Governos Português e Brasileiro (Feldman-Bianco, 2001). Além disso, Portugal passou a atrair mais investimentos estrangeiros (incluindo o Brasil) depois da abertura da sua economia nos anos 1980 e, principalmente, da sua adesão à

União Europeia em 1986. Empresas brasileiras se estabeleceram no país e trouxeram com elas alguns dos seus profissionais.

O capítulo 2 da obra “Imigração Brasileira em Portugal”, Lúcia Bogus, intitulado “Esperança Além-mar: Portugal no arquipélago migratório brasileiro” explica que nos anos 1980 e 1990, os brasileiros apresentaram maiores níveis de qualificação profissional e de escolaridade, em comparação com outros grupos de imigrantes. No entanto, esses níveis diminuíram nos anos seguintes:

“Os que viviam legalmente no País, em 1991 (segundo dados do Instituto Nacional de Estatística – INE), 28,4% eram profissionais liberais, 27,3% estudantes, 16% encontravam-se alocados em empregos de média qualificação (técnicos, empregados de escritórios, bancários), 10,3% trabalhavam como professores e apenas 5,3% em sectores não qualificados, incluindo o da construção civil. É importante ainda mencionar que, do total dos Brasileiros residentes activos, 22% trabalhavam por conta própria, o que também é considerado um indicador de ascensão social. Já em 1999, dados da IGT – Inspeção-Geral do Trabalho apontavam para a seguinte situação: 29,12% dos brasileiros inseridos na construção civil, 25% trabalhando em restaurantes e hotéis, 27,13% em actividades de serviços não-qualificados, incluindo emprego doméstico e limpeza em geral. Tais dados demonstram uma degradação das condições de inserção de migrantes brasileiros no mercado de trabalho português, em período recente, evidenciando importantes mudanças no seu perfil: mais pobre, com menor grau de instrução, menor qualificação profissional e, conseqüentemente, com menores oportunidades de realizar o sonho da ascensão social, trabalhando num país europeu.” (2007, 50)

Esta mudança no perfil dos brasileiros que vivem em Lisboa, também pôde ser percebida durante o trabalho de campo desenvolvido ao longo desta pesquisa. Entre as pessoas que entrevistei, havia, por exemplo, um auxiliar de cozinha, um estudante e um advogado. Ou seja, gente com diferentes tipos de ocupação e diversos graus de escolaridade.

Sobre como os imigrantes brasileiros procuram se divertir nas horas vagas, questão que tem directa relação com este trabalho, há alguns dados estatísticos interessantes para a contextualização. De acordo com o estudo da Casa do Brasil em Lisboa, realizado em 2003, “A 2ª vaga da imigração brasileira para Portugal 1998-2003: Estudo de opinião a imigrantes residentes nos distritos de Lisboa e Setúbal –

Informação estatística e elementos de análise”, para 64,8% dos 400 inquiridos, “o modo como ocupa os seus momentos de lazer” em Portugal é “pior” do que o modo como o fazia no Brasil. Para 16,8% dos que responderam ao inquérito, a ocupação dos momentos de lazer mantém-se numa condição “igual” a vivida anteriormente. Finalmente, apenas 12,3% dos respondentes afirma que em Portugal ocupa “melhor” os seus momentos de lazer do que no Brasil, e 5,5% que os tempos livres são “muito melhor” ocupados em Portugal. Quanto a esta questão, vale a pena salientar que 27,5% tem como primeira escolha “sair e encontrar a turma do Brasil” e 26% diz “ver televisão”.

A partir desses dados, vemos que há um número expressivo de brasileiros que fazem a opção por assistir televisão nos seus momentos de lazer. Ainda sim, o número de brasileiros que relatam gostar de sair para encontrar os amigos é bastante grande, o que justifica, a minha opção por uma etnografia no Bairro Alto em dois locais de diversão nocturna frequentados especialmente por migrantes brasileiros.

No que respeita á relação dos brasileiros com a origem e os modos como perspectivam o seu futuro, a mesma pesquisa citada refere que, entre os respondentes que afirmam não pensar fixar-se em Portugal (42,8%), 95% deles dizem querer retornar ao Brasil (ou seja, 31,2% do total dos 400 inquiridos). Embora 40,5% afirme “no momento não pensar em voltar”, para 45%, o objectivo é “voltar logo que consiga juntar dinheiro”. Dos inquiridos, 13,5% pensa “só voltar quando o Brasil estiver em melhor situação económica”.

## **I.2 Teorias das migrações**

Este trabalho trata de identidade. De como os imigrantes brasileiros que frequentam dois bares específicos no Bairro Alto, em Lisboa, delineiam a dimensão nacional de suas identidades. No entanto, em se tratando de cidadãos que estão fora de seu país de origem, não podemos ignorar o contexto migratório e o que ele representa, já que, obviamente, isto faz toda a diferença no processo de construção e reconstrução das identidades.

Segundo Alejandro Portes, de acordo com a teoria neoclássica, os fluxos migratórios são motivados por razões económicas. Sendo assim, no nível macro, as migrações são explicadas como consequência das diferenças em relação a demanda de trabalho. No nível micro, os atores individuais racionais decidem migrar depois de calcularem o custo-benefício dessa ação.

No entanto, na sociologia da imigração, foram verificadas situações que contradizem esse paradigma. Isso porque muitos fluxos migratórios ligados a trabalho são de pessoas oriundas de países em desenvolvimento e não de sub-desenvolvidos, de salários muito baixos.

Além disso, os primeiros migrantes, de modo geral, não são os mais pobres, são pessoas que têm recursos, como trabalhadores qualificados, e conseguem, assim, deixar o país de origem. Uma outra questão importante é que nem todas as áreas com mesmo perfil sócio-econômico tem emigrantes, apenas alguns pontos urbanos e também rurais desenvolvem essa característica.

Por causa dessas conclusões, muitos sociólogos começaram a desenvolver um pensamento alternativo a teoria neoclássica, tanto no nível macro (verificando as diferenças entre as nações em relação a migração) quanto no nível micro (abordando as diferenças económicas dentro de um país). Uma das observações é que a migração internacional é reflexo das acções hegemónicas de grandes potências do passado. Sendo assim, indivíduos de ex-colónias migram para as ex-metrópoles, por exemplo. É o caso dos imigrantes brasileiros, cabo-verdianos, moçambicanos e angolanos em Portugal.

Além disso, de acordo com Portes, o processo de inserção dos imigrantes em diversos contextos sociais corresponde ao conceito de modos de incorporação. Não apenas um bom nível de capital humano de um indivíduo é suficiente para determinar uma inserção bem sucedida na sociedade de acolhimento. Porque como cada um faz parte de um grupo social, isso também afecta fortemente a mobilidade económica.

O modelo neoclássico considera as competências pessoais e o período de residência no país de acolhimento, como os factores que determinam o grau de

sucesso da migração. Mas estudos mais recentes agregaram a esses factores, as questões ligadas aos contextos sociais dos lugares de origem dos migrantes.

Os modos de incorporação têm três níveis de recepção. O primeiro, é a política governamental em relação a diferentes grupos de imigrantes. O segundo, está relacionado a sociedade e a opinião pública, já que alguns grupos, historicamente, são recebidos de uma melhor ou pior forma. Portes comenta que alguns grupos sofrem muita rejeição da opinião pública e tem a sua chegada contrariada pela sociedade. O autor dá como exemplo o caso dos haitianos nos Estados Unidos. O terceiro nível de recepção é a comunidade étnica, em algumas situações, as comunidades são pequenas e os imigrantes se dispersam entre os nativos, em outros casos elas oferecem protecção contra o preconceito.

Fernando Luís Machado também trata do processo de inserção dos imigrantes no país de acolhimento. Ele se baseia no modelo de ciclo migratório de Felice Dassetto (1990), para tratar do caso dos guineenses em Portugal no seu livro “Contrastes e Continuidades – Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal”.

Segundo esta proposta, a primeira fase do processo de sedentarização dos migrantes na sociedade de acolhimento é a da inscrição, neste novo lugar, pela relação salarial. O sujeito é económico, e não um actor social; pois ele fica numa situação de marginalidade relativamente ao espaço social, institucional e político. A população migrante é composta, maioritariamente, por sujeitos isolados e do sexo masculino, embora haja um crescimento do número de mulheres que migram primeiro.

Na segunda fase, ocorre uma grande alteração. É que como o indivíduo não permanece muito tempo sozinho, ou ele casa com uma mulher autóctone ou ele faz o reagrupamento familiar (o que é mais frequente). Assim, as relações se estendem na sociedade, pois com cônjuges e crianças, o sujeito passa a frequentar o ambiente escolar, por exemplo. Dessa forma, deixa de ser apenas um agente económico.

Após três ou quatro décadas da chegada dos migrantes, e segundo este modelo, eles passam a ser vistos como parte da sociedade. Não significa que estejam representados na memória colectiva e que façam parte do passado daquele local (o que seria a co-inclusão no sentido de Dassetto), mas, sim, que constituem um facto

demográfico. É neste momento que são discutidas a pertença jurídica ao colectivo, bem como os direitos no âmbito da política.

“Passada a primeira fase do ciclo migratório, as populações migrantes são, portanto, atravessadas por duas lógicas distintas, cuja combinação empírica pode assumir grande variabilidade: uma é a referência privilegiada ao grupo e à cultura de origem, pelo menos em alguns domínios da vida cotidiana; outra são os processos de aculturação, ou mesmo assimilação, no quadro da sociedade mais ampla.” (13, 2002)

Com os avanços tecnológicos, os meios de transportes mais eficazes e velozes, os media electrónicos, a TV digital, a internet e etc., ou seja, com a actual conjuntura da modernidade e da globalização, falar em migração não tem o mesmo significado que nos períodos anteriores. No passado, menos móvel, migrar era um processo concretizado com o abandono do local de origem e o estabelecimento de uma nova vida num outro país. Geralmente, uma pessoa da família migrava para procurar emprego, e depois os outros membros também mudavam-se.

Hoje é cada vez mais comum a existência de estratégias de vida transnacionais. São pessoas que trabalham e têm interesses político-económicos tanto no país de origem quanto no de acolhimento.

Segundo Portes (1999), as redes sociais dos imigrantes são normalmente densas e extensas, cobrindo longas distâncias; além disso, apresentam níveis de solidariedade altos por causa das incertezas da vivência em um novo contexto.

Para Steven Vertovec (1999), transnacionalismo refere-se a múltiplas ferramentas e interacções, ligando pessoas ou instituições, além das fronteiras dos estados-nação. Ele explica que transnacionalismo pode ser entendido como morfologia social, tipo de consciência, modo de reprodução cultural, “caminho” do capital, arena do engajamento político e como (re)construção de lugar ou localidade. Uma outra característica central da análise das formações sociais transnacionais são as estruturas dos sistemas de relacionamentos – redes sociais.

Ao tratar de transnacionalismo como tipo de consciência, Vertovec lembra que especialmente nos Estudos Culturais, em relação às diásporas globais, há um relevante

grau de discussão sobre um tipo de diáspora da consciência marcada por dupla ou múltiplas identificações. Há descrições de indivíduos que têm ligações emotivas, apegos, descentralizados. Sentem-se, simultaneamente, em casa e longe de casa; ou ainda, ingleses (por exemplo) ou algo mais que ingleses. O autor cita também Nina Glick-Schiller (1992), para esclarecer que enquanto alguns imigrantes se identificam mais com uma sociedade do que com outra, a maioria deles parece manter várias identidades que os ligam a mais de uma nação simultaneamente.

Em relação a modo de reprodução cultural, o transnacionalismo é frequentemente associado à fluidez dos estilos, das instituições sociais e das práticas do dia-a-dia. Assim, eles são descritos em termos de sincretismo, criouliização, “bricolage”, tradução cultural e hibridismo. Segundo o autor, moda, música, filmes e artes visuais são algumas das mais notáveis áreas nas quais esses processos são observados. Para ele, a produção do hibridismo cultural manifestando novas etnicidades (tratada por Stuart Hall em 1991) é especialmente encontrada entre os jovens transnacionais que tiveram a sua primeira socialização num cruzamento de correntes de diferentes campos culturais.

Além disso, Vertovec aborda transnacionalismo num sentido de (re)construção de “place” ou “locality”. Segundo ele, práticas e significados derivados de pontos específicos de origem (geográficos e históricos) têm sido sempre transferidos e refundamentados nos novos contextos. Nos dias actuais, um alto grau de mobilidade humana, telecomunicações, filmes, vídeo, TV via satélite e internet contribuíram para a criação de entendimentos translocais. Entretanto, estes são ancorados em alguns lugares, com uma variedade de ramificações jurídicas, políticas e culturais, não só para as práticas e significados, mas também para os lugares.

Apesar de termos visto neste item 1.3 que transnacionalismo refere-se a uma infinidade de aspectos, os que mais têm relação com o nosso objecto de pesquisa são aqueles que Vertovec classificou como “tipo de consciência” e “modo de reprodução cultural”. Pois falar de como os imigrantes brasileiros marcam a identidade nacional em Lisboa através da música está relacionado a questões como até que ponto esses indivíduos sentem-se em casa ou longe de casa.

## II. MODERNIDADE E IDENTIDADE

### II.1. Contributo de Anthony Giddens

Com o seu estilo directo e claro, Anthony Giddens, em *Modernidade e Identidade*, explicita o que é a modernidade, suas características, no início e hoje, e a relação entre ela e a identidade pessoal. Segundo o autor, resumidamente, a modernidade corresponde às instituições e modos de comportamento estabelecidos na Europa, depois do feudalismo, mas com impactos mundiais no século XX.

A correspondência entre modernidade e mundo globalizado não é incorrecta, embora esta não seja, a única dimensão institucional da modernidade. Giddens ressalta outras como capitalismo – mercados competitivos de produtos e mercantilização da força do trabalho e as instituições de vigilância que controlam e supervisionam as populações submissas. O autor lembra que elas têm um papel, que é importante não confundir com o de controlo dos meios de violência (a industrialização da guerra).

Além disso, a modernidade produz formas sociais distintas como o Estado-Nação, dimensão que explorarei com mais detalhes no capítulo 4 por estar directamente ligada a este trabalho. O Estado-Nação é um exemplo da ascensão da organização. Para Giddens, a organização é que rege o controlo regular das relações sociais dentro das distâncias espaciais e temporais indeterminadas.

E esta referência a lugares e tempos indeterminados nos remete a uma característica da modernidade bastante marcante e, conseqüentemente, muito abordada. Trata-se do grande dinamismo da modernidade, da não continuidade das culturas e dos modos de vida pré-modernos.

Segundo o autor, este dinamismo se dá por três questões. A primeira é a separação do tempo e espaço. Antigamente, não fazia muita diferença expressar-se em quilómetros ou horas. A distância a ser percorrida correspondia a um tempo aproximado. Hoje, como sabemos, com o desenvolvimento de meios de transportes cada vez mais velozes, bem como, das tecnologias da informação, a forma de relacionar tempo e espaço foi profundamente alterada.

“Não há sociedade em que os indivíduos não tenham sentido de futuro, presente e passado. Cada cultura tem alguma espécie de marcador especial padronizado que designa uma consciência especial de lugar. Em situações pré-modernas, porém, tempo e espaço se conectavam através da situacionalidade do lugar” (2002, 22).

O autor também explica que o esvaziamento do tempo e espaço não é um desenvolvimento linear, e sim, que opera dialecticamente:

“Muitas formas de ‘tempo vivido’ são possíveis em situações sociais estruturadas pela separação de tempo e espaço. Além disso, a separação do tempo em relação ao espaço não significa que eles se tornam, por isso, aspectos mutuamente alheios à organização social humana. Ao contrário: ela fornece a própria base para a sua recombinação de maneiras que coordenam as actividades sociais sem necessariamente fazer referências as particularidades do lugar. As organizações e a organização, tão características da modernidade, são inconcebíveis sem a reintegração do tempo e do espaço separados. A organização social moderna supõe a coordenação precisa das ações de seres humanos fisicamente distantes; o ‘quando’ dessas ações está diretamente conectado ao ‘onde’, mas não como em épocas pré-modernas, pela mediação do lugar” (2002, 23).

A segunda influência sobre o dinamismo da modernidade resulta do *desencaixe* das instituições sociais, que, como diz o autor, está directamente ligada ao esvaziamento de tempo e espaço. Ele explica em *Modernidade e Identidade* que utiliza o termo *desencaixe* porque se refere ao *descolamento* das relações sociais dos contextos locais e sua rearticulação através de partes indeterminadas do espaço-tempo. Giddens, assim, rejeita o termo *diferenciação* utilizado por alguns sociólogos para comparar a modernidade com os sistemas sociais anteriores. Para ele, *diferenciação* significa muito pouco, está ligado apenas a separação de funções. Um exemplo seria as atividades profissionais realizadas na pré-modernidade, tornando-se mais e mais especializadas na modernidade.

Os mecanismos de *desencaixe* são dois: *fichas simbólicas* e *sistemas especializados*. As fichas simbólicas são os meios de troca, com um valor padrão, sendo assim, que podem ser trocadas em diversos contextos. Um exemplo destacado por Giddens é o dinheiro, que relativiza as noções de tempo (é um meio de crédito) e

espaço (permite transacções entre pessoas que não se encontram) existentes até o seu surgimento.

Já os sistemas especializados põem entre parênteses o tempo e o espaço, por causa dos seus modos de conhecimento técnico que valem independentemente usos que fazem deles.

“O médico, o analista e o terapeuta são tão importantes para os sistemas especializados da modernidade quanto o cientista, o técnico ou o engenheiro” (2002, 24)

A terceira maior influência sobre o dinamismo das instituições modernas é a *reflexividade*:

“A modernidade é essencialmente uma ordem pós-tradicional. A transformação do tempo e do espaço, em conjunto com os mecanismos de desencaxe, afasta a vida social da influência da prática e preceitos preestabelecidos. Esse é o contexto da consumada reflexividade...” (2002, 25)

Ainda de acordo com o sociólogo inglês, a reflexividade está relacionada a vários aspectos da actividade social, refere-se à intensa e constante revisão de informações e conhecimentos à luz de novas informações e conhecimentos. Processo este que também constitui a organização e a transformação da vida social. Por exemplo, a publicação de livros sobre questões ligadas a psicologia. A leitura desse material, por parte de leigos, afectará os seus pontos de vista e suas acções sociais.

Em relação ao conhecimento científico, a reflexividade da modernidade nega as perspectivas do pensamento iluminista, mesmo sendo produto dele. É que os fundadores da ciência achavam que estavam criando as condições para o conhecimento fundamentado, para um mundo em que a razão se sobreporia aos dogmas da tradição. Ora, não é isto o que ocorre na modernidade.

“A ciência depende não da acumulação indutiva de demonstrações, mas do princípio metodológico da dúvida. Por mais estimada e aparentemente estabelecida que uma determinada doutrina científica seja, ela está aberta a revisão – ou poderá vir a ser inteiramente descartada – à luz de novas ideias ou descobertas. A relação integral entre modernidade e dúvida radical é uma questão, que uma vez exposta, não é inquietante apenas

para os filósofos, mas é *existencialmente perturbadora* para os indivíduos comuns.” (2002, 26)

O processo de globalização, tão comentado nos dias actuais, é inerente a essas características da modernidade que se referem ao seu dinamismo. Ao pensarmos sobre o descolamento do tempo e espaço, por exemplo, vemos claramente essa relação. Segundo Giddens, a globalização diz respeito à intersecção entre presença e ausência, ao entrelaçamento de eventos e relações sociais “à distância” com contextualidades locais. Por exemplo, hoje em dia, uma pessoa pode ir trabalhar ou estudar do outro lado do mundo e manter contacto com o cônjuge e/ou filhos através do computador, com programas como o *Skype*. Dessa forma, podem se ver e conversar por muito tempo, gratuitamente. Num contexto pré-moderno, onde contacto se daria por cartas, a relação mantida teria características diferentes. E ainda:

“Devemos captar a difusão global da modernidade em termos de uma relação continuada entre o distanciamento e a mutabilidade crónica das circunstâncias e compromissos locais. Como cada um dos outros processos mencionados acima, a globalização tem que ser entendida como um fenómeno dialético, em que eventos em um pólo de uma relação muitas vezes produzem resultados divergentes ou mesmo contrário em outro. A dialética do local e do global é um dos principais argumentos empregados neste livro.” (2002, 27)

Outra questão relevante é que o distanciamento entre tempo e espaço só é possível por causa da linguagem. O autor deixa claro que ela é o meio original e principal desta separação. Devido a linguagem, as experiências humanas não são imediatas como as dos animais. Estes vivem uma sequência de momentos, já os seres humanos desenvolvem uma consciência de presente, passado e futuro.

E relacionado ao aspecto da linguagem, o autor chama a atenção ao papel dos media no surgimento da modernidade. Ele cita os contributos de Innis e depois de McLuhan sobre o impacto dos media no desenvolvimento social, já que os dois estudiosos tratam de tipos de media dominantes correlacionados as transformações espaço-temporais. Eles chamam a atenção para a importância e o impacto social dos próprios meios e não simplesmente das mensagens que veiculam.

“A modernidade é inseparável de sua própria mídia: os textos impressos e, em seguida, o sinal eletrônico. O desenvolvimento e expansão das instituições modernas está diretamente envolvido com o imenso aumento na mediação da experiência que essas formas de comunicação propiciaram. Quando os livros eram feitos a mão, a leitura era sequencial: o livro tinha que passar de pessoa para pessoa” (2002, 29).

Além disso, para Giddens, o que é importante, ao observar as origens da alta modernidade, é o desenvolvimento conectado do media impresso e da comunicação electrónica. Ao contrário de McLuhan que ressaltou as diferenças entre a época do surgimento das matérias impressas e a das mensagens electrónicas, Giddens pensa que não se deve contrapô-las. Para ele, desde muito cedo, a comunicação electrónica foi vital para o desenvolvimento do media impresso.

Outro ponto importante é que os medias, impresso ou electrónico, são tanto expressões das tendências globalizantes, desencaixadoras, da modernidade, como instrumentos dessas tendências. Basta pensarmos na música ou na moda, por exemplo. Hoje em dia, através dos media e da internet, quem mora na América Latina pode ter acesso a música e a moda japonesas e incorporá-las na sua vida.

Giddens relata também que o argumento que a modernidade fragmenta e dissocia já se tornou senso comum. Ele lembra que houve quem supusesse que essa fragmentação marcaria o início de uma nova era, a pós-moderna. Entretanto, para ele, as características unificadoras das instituições modernas são tão centrais para a modernidade (principalmente na actual fase da alta modernidade) quanto as desagregadoras.

Uma característica da alta modernidade é o reconhecimento de que a ciência e a tecnologia têm um lado positivo e um lado negativo, é que ao mesmo tempo em que elas oferecem benefícios a sociedade, também promovem novos parâmetros de risco e perigo. Giddens afirma ainda que a alta modernidade é caracterizada pelo cepticismo generalizado e pela razão providencial (está ligada a concepção de que o aumento da compreensão da natureza das coisas leva a uma existência mais segura e satisfatória).

Para ele, o conhecimento especializado, típico da alta modernidade, não cria arenas indutivas estáveis; situações e eventos novos, intrinsecamente erráticos, são o

resultado da extensão dos sistemas abstractos. Além disso, a natureza especializada da modernidade contribui directamente para o carácter errático e descontrolado dela.

Essa concepção nos lembra algumas das ideias de Ulrich Beck, autor que ganhou destaque depois de *Risk Society*, publicado em alemão em 1986 e em inglês em 1992. O sociólogo alemão critica as pesquisas empíricas altamente especializadas porque elas permaneceriam cegas diante das transformações actuais, ao pressupor a conservação de categorias e uma alta estabilidade social. Como resume o artigo da socióloga Julia S. Guivant sobre o autor:

“Por exemplo, se, por um lado, lamenta-se o crescimento do desemprego, por outro, não se chega a questionar como uma sociedade baseada no trabalho está acabando com os empregos, devendo-se mudar o próprio conceito para se pensar como as identidades sociais e a segurança tornam-se possíveis além de suas relações clássicas com o trabalho. Portanto, para Beck, não se pode continuar pensando alternativas com velhas categorias. A sociologia como disciplina deveria transformar-se, procurando novas teorias, hipóteses e categorias, para evitar converter-se numa ‘loja de antigüidades especializada na sociedade industrial’ e para poder orientar as transformações dos fundamentos das instituições da modernidade. O conceito de sociedade de risco permitiria a compreensão da modernização reflexiva e, por isto, também entender o caminho pelo qual as soluções devem ser formuladas”.

Sobre a relação entre modernidade e identidade, Anthony Giddens esclarece que mudanças em aspectos muito íntimos da vida do indivíduo têm ligações directas com questões sociais amplas. Ele considera que há conexões intermediárias sim (por exemplo, entre localidades e organizações estatais), mas a conexão entre o *eu* e o global nunca foi tão intensa como na alta modernidade. Isso ocorre por causa do distanciamento entre espaço-tempo já discutido aqui.

O sociólogo inglês apresenta, já na introdução do seu trabalho, a modernidade como elemento que altera radicalmente a natureza da vida social quotidiana e afecta os aspectos mais pessoais da nossa experiência. De acordo com ele,

“a ênfase principal do livro é o surgimento de novos mecanismos de auto-identidade que são constituídos pelas instituições da modernidade, mas que também as constituem. O *eu* não é uma entidade passiva, determinada por influências externas; ao forjar as suas auto-identidades, independentemente de quão locais sejam os contextos específicos da ação,

os indivíduos contribuem para (e promovem diretamente) as influências sociais que são globais em suas consequências e implicações” (2002, 9).

A reflexividade da modernidade, também já conceituada aqui, se estende ao núcleo do *eu*. O *eu* passa a ser um projecto reflexivo. É que nas sociedades pré-modernas as transições na vida do indivíduo eram bem marcadas, aconteciam com os *ritos de passagem*. Dessa forma, a mudança de identidade (por exemplo, a passagem da adolescência para a vida adulta) estava clara para o colectivo. Entretanto, no contexto da modernidade as passagens se dão de outra forma, reflexivamente o indivíduo conecta a mudança pessoal e social.

Além disso, os sistemas abstractos passam a estar centralmente envolvidos não só na ordem institucional da modernidade mas também na formação e continuidade do eu.

“A primeira socialização das crianças, por exemplo, tende cada vez mais a depender do conselho e instrução de especialistas (pediatras e educadores), e não mais da iniciação direta de uma geração pela outra – e esse conselho e instrução por sua vez respondem reflexivamente à pesquisa em andamento.” (2002, 37)

Para Giddens, a conexão mais distintiva entre os sistemas abstractos e o eu deve ser encontrada nos novos modos de terapia. Um dos modos de interpretar o desenvolvimento das terapias é de forma negativa:

“A modernidade rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais. O indivíduo se sente só num mundo em que lhe falta o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecidos em ambientes mais tradicionais.” (2002, 38)

No entanto, em *Modernidade e Identidade* fica claro que esta é uma perspectiva incompleta, porque a auto-identidade se torna problemática na modernidade de forma diferente dos contextos tradicionais, mas isso não significa que isso cause mais ansiedade nos indivíduos necessariamente. Assim, a terapia não é

apenas um meio de lidar com novas ansiedades, e sim, uma expressão da reflexividade do eu – equilibrando oportunidade e catástrofe potencial.

Os argumentos teóricos do autor mostram-se úteis para pensar o objecto desta investigação. A partir da observação participante e das entrevistas com brasileiros que frequentam o Tacão Grande e o Portas Largas, verificamos que os imigrantes vão para os bares para se sentirem mais confortáveis e seguros sob um rótulo vinculado a uma identidade nacional. Ou seja, num contexto de imigração (fenómeno que também caracteriza o dinamismo da modernidade), em que os indivíduos estão distantes de familiares, amigos e dos símbolos de seu país de origem, o que é mais estável para si e também evidente aos outros é a dimensão nacional de sua identidade. E muitos dos entrevistados deixam claro nos seus comentários como frequentar esses lugares e cantar e/ou dançar música popular brasileira servem para lidar melhor com os problemas do quotidiano.

Renivaldo Rodrigues é um brasileiro de Vitória, Espírito Santo, que vive há sete anos em Portugal. Primeiro ele morou no Alentejo, e nos últimos três anos fixou-se em Lisboa, onde trabalha como auxiliar de cozinha em dois restaurantes. Segundo ele, desde que chegou a Lisboa, costuma ir ao Tacão Grande nos finais de semana porque é uma forma de matar um pouco as saudades do país:

“Eu gosto do tipo de som de lá, gosto do ambiente, é mais a minha cara a aquele som. Eu me sinto como se estivesse no Brasil, à vontade. A maioria que vai lá é mais brasileiro, as músicas são brasileiras e o ambiente é mais brasileiro. São as músicas da minha adolescência. Gosto mais do forró e do reggae. Também encontro muita gente conhecida no Tacão, é como se fosse uma família.”

Rodrigues ao repetir “mais brasileiro”, “brasileiras” e “brasileiro” demonstra verbalmente como o aspecto da nacionalidade na constituição da sua identidade é marcante e presente em contexto de sociabilidade. Quando diz “é mais a minha cara a aquele som. Eu me sinto como se estivesse no Brasil”, ele relaciona aspectos da sua identidade pessoal com os estereótipos do que é ser brasileiro.

Além disso, quando afirma “Também encontro muita gente conhecida no Tacão, é como se fosse uma família” fica claro como para ele aquele ambiente

“brasileiro” corresponde a uma atmosfera de segurança, pertença e (re)conhecimento social.

O consumo de uma cultura expressiva categorizada como brasileira, por parte de brasileiros em Lisboa, remete a ligação destes com uma identidade local específica, no quadro da modernidade tardia. Isto é, constitui um bom exemplo das complexidades que marcam a relação entre o local e o global na contemporaneidade. Mesmo num ambiente em que eles poderiam vir a se remeterem mais fortemente a uma identidade global – afinal, estão na Europa continente que tem uma posição central em relação a circulação de bens culturais e não só. Aqui vemos a questão dialéctica do local e do global. Mas será que podemos entender esta prática de sociabilidade como uma expressão da reflexividade do eu, tal como a define Giddens? É que esses cidadãos, pelo que constatei ao longo das entrevistas e da observação participante, vão para esses lugares para se divertirem, se sentirem em um pedacinho do Brasil e ouvirem, cantarem e dançarem músicas brasileiras. Fazem isso, portanto, por terem naturalizado uma imagem do que seria o Brasil. Por terem incorporado características da identidade nacional brasileira como o apreço pela música popular do país, e não, por fazerem uma escolha consciente e reflectida por seguirem este caminho.

## **II.2 Contributo de Zygmunt Bauman**

Zygmunt Bauman, em *Modernidade Líquida*, apresenta uma perspectiva sobre modernidade e também sobre identidade que está em confluência com as propostas de Giddens em muitos aspectos. O autor utiliza termos como *fluides* ou *liquidez* como metáforas relacionadas com a natureza da actual fase da modernidade. Isso porque os fluidos se movem facilmente, são dificilmente contidos e não mantêm a sua forma com facilidade.

O autor comenta que a modernidade foi um processo de liquefacção desde o começo e lembra que o *Manifesto Comunista* falou em *derreter os sólidos*. Era uma referência que considerava a sociedade resistente demais a mudanças, estagnada em caminhos habituais e que isso tinha que mudar. A ideia, então, era derreter os sólidos

para que novos sólidos fossem instituídos. Ele também cita o Ancien Régime de Tocqueville e Max Weber ao abordar este assunto:

*“Derreter os sólidos significava, antes e acima de tudo, eliminar as obrigações irrelevantes que impediam a via do cálculo racional dos efeitos; como dizia Max Weber, libertar a empresa de negócios dos grillhões dos deveres para com a família e o lar e da densa trama das questões éticas; ou, como preferiria Thomas Carlyle, dentre os vários laços subjacentes às responsabilidades humanas mútuas, deixar restar somente o *nexo do dinheiro*. Por isso mesmo, essa forma de derreter os sólidos deixava toda a complexa rede de relações sociais no ar – nua, desprotegida, desarmada e exposta, impotente para resistir as regras de ação e aos critérios de racionalidade inspirados pelos negócios, quanto mais para competir efetivamente com eles.” (2001, 10)*

O autor explica que, na actual fase da modernidade, os sólidos que estão derretendo são os elos entre as escolhas individuais em projectos e acções colectivas. Assim, ele exemplifica, não seria de se estranhar a escassez de pessoas que se disporiam a ser revolucionários nos dias de hoje, que abririam mão de projectos individuais por uma mudança na ordem da sociedade.

Além disso, para Bauman, o que está acontecendo hoje é uma nova distribuição dos *poderes de derretimento* da modernidade que primeiro, afectaram as instituições, como estamentos hereditários:

*“Configurações, constelações, padrões de dependência e interação, tudo isso foi posto a derreter no cadinho, para ser depois novamente moldado e refeito; essa foi a fase de *quebrar a forma* na história da modernidade inerentemente transgressiva, rompedora de fronteiras e capaz de tudo desmoronar. Quanto aos indivíduos, porém – eles podem ser desculpados por ter deixado de notá-lo; passaram a ser confrontados por padrões e configurações que, ainda que *novas e aperfeiçoadas*, eram tão duras e indomáveis como sempre.” (2001, 13)*

Os moldes não foram simplesmente quebrados, foram substituídos por novos. Em vez de estamentos<sup>1</sup>, classes. Segundo o autor, estas, são molduras tão intransigentes quanto os estamentos já dissolvidos, com regras e modos de conduta

---

<sup>1</sup> Forma de estratificação social – o estilo de vida a ser seguido pelo indivíduo já está predeterminado desde o nascimento. Um exemplo é a sociedade feudal da Idade Média.

tidos como correctos e apropriados ao contexto. As pessoas foram libertadas, apenas para serem censuradas caso não conseguissem se relocar.

A actual fase da modernidade é uma versão individualizada e privatizada. As responsabilidades, quando algo fracassa, são dos indivíduos e não dos sistemas. Vivemos no período de liquefação dos padrões de dependência e interacção. Além disso, para o autor, não deve-se subestimar a intensa mudança na condição humana, produzida pela modernidade líquida.

Bauman também lembra *Risk Society* de Ulrich Beck ao tratar do processo de individualização na modernidade líquida. Ele lembra que, de acordo com o sociólogo alemão, os riscos e contradições continuam a serem socialmente produzidos e que a responsabilidade e a necessidade de enfrentá-los é que agora são tidas como individuais.

Bauman explicita que o advento da modernidade tem várias características, vários significados, que o seu avanço pode ser medido de diferentes formas. Mas, o destaque, a característica da modernidade que é seguida por todas as outras é a relação cambiante entre espaço e tempo (assim como vimos em Anthony Giddens). Segundo o autor, a modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e entre si.

Quando a distância percorrida num certo tempo passou a depender da tecnologia, de meios de transporte, todos os limites à velocidade do movimento poderiam ser ultrapassados. O limite passou a ser a velocidade da luz e a modernidade era o esforço para alcançar esse limite, segundo o autor. Ele diz ainda que a velocidade do movimento e o acesso a meios mais rápidos de mobilidade chegaram nos tempos modernos à posição de principal ferramenta de poder e da dominação.

“O que leva tantos a falar do *fim da história*, da pós-modernidade, da *segunda modernidade* e da *sobremodernidade*, ou a articular a intuição de uma mudança radical no arranjo do convívio humano e nas condições sociais sob as quais a política-vida é hoje levada, é o fato de que o longo esforço para acelerar a velocidade do movimento chegou a seu *limite natural*. O poder pode se mover com a velocidade do sinal eletrônico – e assim o tempo requerido para o movimento de seus ingredientes essenciais se reduziu à instantaneidade. Em termos práticos, o poder se tornou verdadeiramente *extraterritorial*, não mais limitado, nem mesmo

desacelerado, pela resistência do espaço (o advento do telefone celular serve bem como golpe de misericórdia simbólico na dependência em relação ao espaço: o próprio acesso a um ponto telefônico não é mais necessário para que uma ordem seja dada e cumprida.” (2001, 18)

Ao introduzir a ideia de modernidade líquida, Bauman afirma que uma de suas características é os sentimentos crescentes de incerteza. Diz que ela é uma espécie de continuação da modernidade caótica, onde se pode mudar de uma posição social para outra, de uma forma fluida (também aborda a fluidez de outros aspectos da vida).

Além disso, o nomadismo se torna uma característica geral do homem moderno líquido. Ele flui através de sua própria vida como um turista, trocando de lugares, empregos, os cônjuges, os valores. O autor lembra que ao longo do estágio sólido da era moderna, os hábitos nômades foram mal vistos. E agora estamos testemunhando a vingança do nomadismo contra o princípio da territorialidade e do assentamento. No estágio fluido da modernidade, a maioria assentada é dominada pela elite nômade e extraterritorial.

Em relação a identidade, no contexto da modernidade fluida, a perspectiva de Zygmunt Bauman é:

“Essa obra de arte que queremos moldar a partir do estofado quebradiço da vida chama-se ‘identidade’. Quando falamos de identidade há, no fundo de nossas mentes, uma tênue imagem de harmonia, lógica, consistência: todas as coisas que parecem – para nosso desespero eterno – faltar tanto e tão abominavelmente ao fluxo de nossa experiência. A busca da identidade é a busca incessante de deter ou tornar mais lento o fluxo, de solidificar o fluido, de dar forma ao disforme” (2001, 97).

Na modernidade líquida, a identidade está relacionada com um processo de individualização. Essa individualização é a transformação da identidade humana de um dado em uma tarefa. Assim, os atores são encarregados de realizar essa tarefa e são responsabilizados pelas consequências dessa realização.

Bauman afirma que os seres humanos não mais nascem em suas identidades e lembra a frase de Jean-Paul Sartre: “não basta ter nascido burguês – é preciso viver a

vida como burguês”. Esta frase não se encaixaria no contexto pré-moderno, pois não poderia ser dita sobre príncipes, cavaleiros ou servos.

Pensando nos escritos de Bauman e na observação participante e entrevistas realizadas ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, será que podemos pensar a frequência dos bares com música popular brasileira por migrantes brasileiros como um exercício de “*solidificação*” da sua identidade? Um exercício para estabelecer os limites da sua identidade e diminuir as angústias decorrentes da fluidez da modernidade?

Um exemplo é Edilene Abraão, de 49 anos, que mora em Portugal há seis anos. Ela é vendedora de uma rede de lojas de tapetes, mora em Almada e já frequentou o Tação Grande. Ao ser questionada sobre como se sente em ambientes com música popular brasileira, ela respondeu:

“Totalmente brasileira (risos). É muito gostoso você sentir um pouquinho da sua pátria. É como as pessoas dizem – vocês brasileiros são tão patriotas, vocês quando vêem a bandeira.... Por exemplo, antes de ontem, eu estive em Setúbal, convidei um colega para ir almoçar lá porque estávamos passando, e tinha lá a bandeira do Brasil, então eu disse – bela bandeira. E ele disse – vocês brasileiros, vocês mostram, vestem a camisola, vocês usam a bandeira, pode ser tempo de jogo, pode não ser, mas vocês... pronto, estão sempre mostrando quem são. Adoro música, então, tocou uma música brasileira, para mim é tudo; além de lembrar da nossa terra, da nossa pátria, lembramos dos amigos, e nós temos boas músicas, nós temos boas músicas, é tudo”.

Durante a sua entrevista, Edilene esclareceu que gosta de diferentes tipos de música, ritmos e diversos cantores. Entretanto, sempre ressaltando o que lhe apetece dentro dos limites da música popular brasileira. Ao ser perguntada sobre que tipo de música gosta de ouvir respondeu:

“Eu gosto de tudo um pouco. Não é nem pela minha idade, mas eu gosto de músicas também dependendo do ambiente, do momento. Por eu gostar muito de dançar, adoro um samba, adoro um pagode, música sertaneja, eu adoro. Agora se eu estiver em casa, a fazer minhas coisas, tem que ser mais um Caetano (Caetano Veloso), um Roberto (Roberto Carlos), eu vou de acordo com o que eu estiver vivenciando naquele momento”.

Este testemunho parece apontar num sentido de os momentos de lazer dos frequentadores dos bares Tacão Grande e Portas Largas serem exemplificadores do exercício individual “*solidificação*” perante a fluidez da modernidade. O que nos remete também a afirmação de Giddens de que “*pela primeira vez na história humana, eu e sociedade estão inter-relacionados num meio global*”. (36, 2002).

### **2.3 Contributo Stuart Hall**

Para Stuart Hall, as identidades, no sentido antigo, do passado, que estabilizaram o mundo social, estão em declínio. Assim, estão a surgir, na actual fase da modernidade, novas identidades, mais fragmentadas, e que desafiam a unidade coerente do sujeito.

O livro do autor “A Identidade Cultural na Pós-modernidade” ratifica as concepções que enquadram as identidades modernas no contexto dos processos de descentramento, deslocamento e fragmentação contemporâneos. Segundo ele:

“Para aqueles/as teóricos/as que acreditam que as identidades modernas estão entrando em colapso, o argumento se desenvolve da seguinte forma. Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, género, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um ‘sentido de si’ estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto do seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui ‘uma crise de identidade’ para o indivíduo.” (2005, 09)

Ele examina também as definições de identidade e o carácter da mudança na modernidade tardia. As três concepções de identidade que Hall considera são a do sujeito do Iluminismo, a do sujeito sociológico e a do sujeito pós-moderno.

O sujeito do Iluminismo é aquele do indivíduo centrado e unificado, que é capaz de racionalizar, de ter consciência e de agir. Há uma essência (um centro, um núcleo interior) no indivíduo, que nasce com ele e se desenvolve ao longo da vida.

Trata-se de uma concepção individualista do sujeito e da sua identidade, já que esse centro essencial do eu era a identidade da pessoa.

Segundo a concepção do sujeito sociológico, que nasce no contexto crescentemente complexo do mundo moderno, a identidade costura o sujeito e a estrutura. É uma perspectiva que se foca na interactividade da identidade e do eu, pois considera que a formação do núcleo interior do sujeito dá-se na relação com outras pessoas importantes para ele, pessoas essas que servem como mediadoras dos valores, sentidos e símbolos (cultura) dos mundos habitados por eles/elas.

A palavra-chave para caracterizar o sujeito pós-moderno é “fragmentação”. O sujeito não é mais composto por uma única identidade, e sim, por várias, que muitas vezes podem ser até contraditórias. Em oposição ao sujeito do Iluminismo, o sujeito pós-moderno não tem uma identidade fixa ou permanente, não há uma concepção de essência estável no núcleo do eu - não há algo de harmonioso e imutável, o sujeito muda. Segundo esta visão, o sentimento de uma identidade unificada, completa e segura é fantasioso.

Outro aspecto que Hall discute é o carácter da mudança na modernidade tardia, em particular, ao processo de mudança que é a globalização e o impacto dela na identidade cultural, considerando que as sociedades modernas passam por alterações constante, rápida e permanentemente. Ao tratar desta questão, o autor recorre aos argumentos de Giddens que abordamos no primeiro item deste capítulo: a mudança constante (dinamismo) é a principal diferença entre as sociedades modernas e as tradicionais, e, além disso, a modernidade produz formas altamente reflexivas de vida.

Hall também lembra a perspectiva de David Harvey<sup>2</sup> que diz que a modernidade se constitui num processo de rupturas e fragmentações constantes no seu interior, para além de representar um drástico rompimento com as condições anteriores. O outro autor citado é Ernesto Laclau<sup>3</sup>, que usa o conceito de deslocamento. Laclau explica que deslocamento de uma estrutura corresponde ao

---

<sup>2</sup> David Harvey é Professor da *City University of New York*. Formado pela Universidade de Cambridge, com PhD em Geografia.

<sup>3</sup> Ernesto Laclau é Professor de Teoria Política da *University of Essex*.

deslocamento do centro e sua substituição por vários “centros de poder”. Sendo assim, as sociedades modernas são deslocadas, segundo esta concepção, porque não têm um centro e sim vários pontos referenciais. Não há uma fonte de organização, articulação centralizada. Além disso, para Laclau, os antagonismos sociais, pelos quais as sociedades da modernidade tardia passam, provocam diferentes posições dos sujeitos, ou seja, várias identidades para as pessoas. No entanto, as sociedades não se desintegram porque os elementos da modernidade tardia e as identidades se articulam quando necessário, sendo esta uma articulação parcial mas que funciona. E Hall sintetiza:

“Giddens, Harvey e Laclau oferecem leituras um tanto diferentes da natureza da mudança do mundo pós-moderno, mas suas ênfases na descontinuidade, na fragmentação, na ruptura e no deslocamento contêm uma linha comum. Devemos ter isso em mente quando discutimos o impacto da mudança contemporânea conhecida como globalização.” (2005, 18)

Para abordar a questão do jogo das identidades de uma forma mais concreta, a partir de um exemplo prático, Hall, na mesma obra, relata uma situação política. Ele lembra que, em 1991, o então presidente dos Estados Unidos Bush queria atingir uma maioria conservadora na Suprema Corte Americana. Por isso, indicou um juiz negro, de posicionamento político conservador, chamado Clarence Thomas para a instituição. Hall explica que o presidente estava jogando o “jogo das identidades” porque percebeu que eleitores conservadores iriam votar em Thomas, por causa da sua posição conservadora em relação a legislação de igualdade de direitos. Além disso, cidadãos negros que apoiam políticas liberais em questões de raça, também votariam em Thomas por ele ser negro.

Durante o processo de indicação, o juiz Thomas foi acusado de assédio sexual pela sua ex-colega Anita Hill, uma mulher negra. O escândalo dividiu a sociedade americana:

“Alguns negros apoiaram Thomas baseados na questão da raça; outros se opuseram a ele, tomando por base a questão sexual. As mulheres negras estavam divididas, dependendo de qual identidade prevalecia: sua identidade como negra ou sua identidade como mulher. Os homens negros também estavam divididos dependendo de qual factor prevalecia: seu

sexismo ou seu liberalismo. Os homens brancos estavam divididos, dependendo, não apenas de sua política, mas da forma como eles se identificavam com respeito ao racismo e ao sexismo. As mulheres conservadoras brancas apoiavam Thomas, não apenas com base em sua inclinação política, mas também por causa de sua oposição ao feminismo. As feministas brancas, que frequentemente tinham posições mais progressistas na questão da raça, se opunham a Thomas tendo por base a questão sexual. E, uma vez que o juiz Thomas era um membro da elite judiciária e Anita Hill, na época do alegado incidente, uma funcionária subalterna, estavam em jogo, nesses argumentos, também questões de classe social.” (2005, 19)

Vemos neste exemplo do mundo político como as identidades podem ser contraditórias, e como se deslocam. Essas contradições passam pela sociedade, mas também pelo interior de cada indivíduo. Além disso, uma única dimensão de identidade não pode ser a mestra na modernidade tardia, não pode ser abrangente de tal forma que nela se possa basear toda uma política, ou seja, não há possibilidade de se pensar os interesses sociais com base apenas na classe social. Assim, percebe-se também, na situação exemplificada, a fragmentação da identidade mestra (classe social) e o surgimento de várias identidades que rivalizam, identidades essas nascidas com os movimentos sociais como o feminismo, os movimentos negros, os movimentos de libertação nacional, os movimentos antinucleares e ecológicos. Dessa forma, vemos como a identidade tornou-se politizada.

Num contexto migratório, também se pode observar esse deslocamento da identidade que primeiramente vimos no exemplo da política norte-americana relatado por Hall. É que o imigrante, dependendo de com quem e em que situação esteja, desperta dimensões diversas da sua identidade. Alexandre de Lima, formado em Direito e frequentador do Portas Largas, se porta de uma forma mais séria e/ou sóbria dependendo do grupo de pessoas com quem esteja:

“E acho que o brasileiro é mais expressivo quando está com brasileiros. Por exemplo, eu adoro dançar porque eu uso a dança como terapia depois de um dia de trabalho. Não só pelo desgaste físico e emocional, mas também para estar junto com um grupo de brasileiros. Então o sambar é muito bom, dançar o axé é muito bom. A questão de poder sorrir abertamente, de gritar a vontade, de falar bobagem e não ser mal-educado. Porque o brasileiro que tem uma liberdade de expressão ele é visto como mal-educado e que não sabe se comportar. Eu acho que isso é uma observação,

uma coisa que se descobre com o passar dos anos. Porque, eu, falando de mim pessoalmente, sempre consigo me comportar estando em um grupo português, e sinto que sou diferente quando estou com um grupo de brasileiros. Eu posso falar mais abertamente, eu posso ter uma liberdade de expressão, e com eles eu não posso. Eu tenho que limitar muito tudo. Tenho que prestar muita atenção em como estruturar as frases, tem que ser muito bem cuidadoso com tudo, com o comportamento, a forma de andar, de gesticular, a roupa que vai vestir, tem todo um conjunto de coisas. É comportamental. Pra não ser mal interpretado.”

Vemos neste exemplo que o deslocamento da identidade se da em várias dimensões. Hall ressaltou, como vimos, o deslocamento das identidades (que acontece internamente e externamente ao indivíduo), e o surgimento de várias identidades com os movimentos sociais (como o feminismo e os movimentos negros). Para além disso, com este exemplo da etnografia, percebemos que o facto de uma pessoa nascida em uma nação, viver em outro país, também trás circunstâncias que mexem com a identidade. Assim, o imigrante no processo de integração na sociedade de acolhimento, construindo uma nova rede social, se depara frequentemente com pequenas e grandes escolhas no dia-a-dia (o que dizer, o que fazer, como se mover, como se vestir) que se relacionam intimamente com as suas formas de representação.

No artigo “Identidade Cultural e Diáspora”, original de 1994, o mesmo autor explica, entre outros aspectos, que a identidade não deve ser encarada como um facto consumado a ser representado nas práticas culturais. Mas sim, como um processo contínuo, de produção constante e que é constituído dentro da própria representação, e não fora dela. Esclarece que há pelo menos dois modos de se pensar a identidade cultural. O primeiro refere-se a uma cultura partilhada pela comunidade, com uma mesma raiz histórica. A identidade cultural, segundo essa perspectiva, seria então reflexo “do ser verdadeiro e unificado”. Seria reflexo também do tronco histórico em comum e do compartilhamento dos mesmos símbolos. Fala-se aqui de uma identidade com uma essência.

A outra forma de conceptualizar a identidade cultural é não enxergando-a como algo fixo ao passado essencializado e sim como dinâmica:

“Esta segunda posição reconhece que, assim como muitos pontos de similaridade, há também pontos críticos de *diferença* profunda e

significante que constituem “o que nós realmente somos”; ou melhor – já que a história interveio – “o que nós nos tornamos”. Não podemos falar por muito tempo, com exactidão, sobre “uma experiência, uma identidade”, sem admitir a existência de seu outro lado – as rupturas e descontinuidades, que constituem precisamente a “singularidade” do caribenho. Neste sentido, tanto é uma questão de “ser” quanto de se tornar, ou devir”. Pertence ao passado mais também ao futuro. Não é algo que já existia, transcendendo a lugar, tempo, cultura e história. As identidades culturais provêm de alguma parte, têm histórias. Mas como tudo o que é histórico passam por transformação constante... estão sujeitas ao contínuo “jogo” da história, da cultura e do poder.” (1996, 69)

Podemos perceber a partir daí que Hall partilha de um paradigma que apresenta a questão da identidade não como a essência do núcleo do eu, mas como algo processual e que se constitui de diferentes formas, em diferentes contextos e situações. Além disso, a identidade é construída também em oposição ao “outro”. Eu sou canadense e não sou japonês. Sou japonês e não sou canadense. “Ser” assim é relacional.

No contexto migratório, essa relação do “eu” e do “outro” fica ainda mais evidente. O imigrante se depara com esta específica dimensão de constituição da sua identidade quotidianamente, já que esse “outro” está logo ao lado. Ou ainda, o próprio imigrante pode sentir-se o “outro” em relação ao autóctone. Um outro trecho do texto de Hall que pode elucidar esta questão (sentir-se o “outro”), apesar de não tratar especificamente de uma situação de migração actual e sim das consequências do colonialismo, é o seguinte:

“Somente dessa segunda posição é que podemos compreender correctamente o carácter traumático da ‘experiência colonial’. As maneiras pelas quais os negros, as experiências negras, foram posicionados e sujeitados nos regimes dominantes de representação surgiram como efeitos de um exercício crítico de poder cultural e normalização. Não só, no sentido ‘orientalista’ de Said, fomos construídos por esses regimes, na categoria de conhecimento do Ocidente, como diferentes e outros. Eles tinham o poder de fazer que nos víssemos e experimentássemos a nós mesmos como ‘outros’. Todo regime de representação é um regime de poder formado, como lembrou Foucault, pelo binômio fatal ‘conhecer/poder’. Mas esse tipo de conhecimento não é externo, é interno. Uma coisa é posicionar o sujeito ou um conjunto de pessoas como o Outro de um discurso dominante. Coisa muito diferente é sujeitá-los a esse ‘conhecimento’, não só como uma questão de dominação e vontade

imposta, mas pela força da compulsão íntima e a con-formação subjetiva à norma. Esta é a lição – a sombria majestade – da compreensão da experiência colonizadora por Fanon, em *Black skin, white masks* (Pele negra, máscaras brancas)”. (1996, 69)

No capítulo 4, veremos essa questão da construção da identidade na relação com o “outro”, especificamente, no caso dos imigrantes brasileiros que vivem em Portugal.

### III. CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Considerando o estereótipo dos brasileiros como sujeitos que gostam de festa, o meu objecto de estudo constitui-se dos imigrantes do Brasil que frequentam dois bares no Bairro Alto nos dias em que há música popular brasileira ao vivo. O Bairro Alto é uma localidade próxima ao centro de Lisboa que tem uma noite agitada, com muitos bares, restaurantes e discotecas. Os bares alvos desta investigação são o Portas Largas e o Tação Grande e os públicos desses lugares são compostos de muitos brasileiros que residem em Portugal, mas também de portugueses e turistas de diversos lugares.

A imagem em relação aos brasileiros, que é bastante reproduzida pelo senso comum, no Brasil e também fora do país, é que são um povo alegre, sorridente, que gosta de música e de dança. De acordo com essa visão, mesmo os brasileiros de classes baixas, que sofrem com todas as desvantagens da desigualdade social não se deixam levar pelas dificuldades e mantêm o alto astral.

Por isso, a pergunta de partida da investigação é “Os imigrantes brasileiros em Lisboa marcam a identidade nacional através da música?”. Ou seja, através dos gestos, do canto e da dança, ou mesmo conversando sobre música brasileira, esses cidadãos dizem quem “são”? Sendo assim, devido à importância do corpo na construção de uma identidade, também por causa desse estereótipo do brasileiro alegre, a principal hipótese verificada durante esta investigação é a de que uma das formas de marcar a identidade nacional, especificamente no caso brasileiro, é através da música: dançando, cantando e conversando sobre a música popular brasileira.

Uma outra questão analisada durante a realização da pesquisa, como vimos no capítulo 2, pensando nos contextos da modernidade tardia, é se os indivíduos oriundos do Brasil em Portugal sentem-se mais confortáveis em seus momentos de lazer, estando com conterrâneos e/ou ouvindo música brasileira. Frequentar bares com música do país de origem seria uma forma de matar as saudades? De relembrar situações do passado? De conhecer pessoas com a mesma origem e/ou, até mesmo, que compartilhem de histórias de vida semelhantes? Além disso, como vimos na abordagem sobre Bauman, um outro ponto importante observado é, até que ponto,

com a modernidade líquida e com a conseqüente fluidez da identidade, os jovens imigrantes brasileiros em Portugal, frequentam bares com música popular brasileira ao vivo numa tentativa de “solidificar-se” e diminuir as angústias decorrentes da fluidez da modernidade.

Stuart Hall partilha do pensamento de que “os processos identitários são construídos em dinâmicas contrastivas; a definição de um ‘nós’ colectivo pressupõe distinções em relação a um ‘outro’ colectivo” (1996). Sendo assim, uma hipótese a ser tratada no capítulo seguinte é a de que o grupo de imigrantes brasileiros estudado molda a sua identidade nacional em contraposição aos portugueses.

Uma outra hipótese considerada durante a realização deste trabalho é a de que as comunidades são sim imaginadas, como disse Benedict Anderson (veremos a seguir); e numa relação dialéctica, os indivíduos reforçam e contribuem com a manutenção da identidade nacional que foi inventada.

Assim, levando em consideração as questões aqui levantadas, pretendo responder, com este trabalho, a indagação: será que os brasileiros residentes em Portugal frequentam bares com música brasileira, dançam e cantam porque assim estariam reforçando a sua identidade nacional e mostrando quem “são”?

Esta pesquisa baseou-se numa metodologia qualitativa. O método escolhido para o desenvolvimento da investigação foi a observação participante, escolha que nos pareceu particularmente adequada para recolher informações relacionadas com as hipóteses colocadas, e com a forma como o objecto de estudo foi produzido. Visitei o terreno duas vezes por semana, geralmente às quintas e sextas, dias em que os bares apresentam maior movimento, durante três meses.

Além disso, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com informantes privilegiados tais como os donos dos dois estabelecimentos, seis clientes brasileiros (quatro do Tação Grande e dois do Portas Largas), e um músico que actua no Tação Grande. Usei os nomes verdadeiros dos entrevistados, porque eles autorizaram-me. Os informantes eram homens e mulheres, que moram em Portugal há pelo menos três anos, de diversas idades e classes sociais diferenciadas também.

O Portas Largas, Rua da Atalaia – 103, é um bar bastante antigo no Bairro Alto. Segundo o seu proprietário Sandro Santos, o local está em funcionamento há 36 anos. Antes, era uma típica tasca portuguesa e há 18 anos, quando o pai de Sandro adquiriu o bar, foram realizadas reformas, na parte física e também no conceito do bar, passou a ter música brasileira ao vivo. O espaço tem 110 m<sup>2</sup>, lá trabalham mais quatro pessoas além de Sandro, e funciona de terça-feira a domingo. De terça-feira a quinta, está aberto das 20h às 2h; às sextas, sábados, domingos e feriados, das 8h às 3h.

De acordo com Sandro, o perfil do público do Portas Largas é muito variado – muitos turistas estrangeiros, brasileiros e portugueses. Além disso, o bar é apontado em vários guias de lazer de Portugal e de outros países como um dos preferidos da comunidade gay.

Em relação a programação musical, terça-feira é o dia do reggae; quarta, sexta e sábado há MPB e Bossa Nova e quinta-feira é o dia da arrochadeira um novo ritmo da Bahia, Nordeste brasileiro, que mistura forró e axé. Durante o verão, com muitos turistas, há dias em que são acrescentados os ritmos cubanos e rock. Normalmente, o dia que atrai mais brasileiros, segundo Sandro, é a quinta-feira.

Sobre os preços das bebidas que são vendidas no Portas Largas, eles estão próximos dos outros bares do Bairro Alto. A imperial custa 2 €, o mojito de 1 litro custa 6 € e a capirinha do mesmo tamanho sai por 5 €.

O Tação Grande funciona há cinco anos na Travessa da Cara, nº 3, no Bairro Alto. Abre às 21h e fecha às 2h nos dias de semana e às 3h aos sábados. Lá já trabalharam seis pessoas, mas agora são quatro. Segundo o proprietário e gerente Bruno Ferreira, quando o bar começou a funcionar havia diversos géneros musicais à disposição do público. Rock as segundas, reggae as terças, ritmos brasileiros as quartas e etc. Mas como os dias com música brasileira ao vivo, eram os que atraíam mais gente, agora, quase durante a semana toda ouve-se o som em português do Brasil.

Actualmente, de segunda à quinta-feira, os músicos são fixos. Aos finais de semana, há um revezamento, e também abre-se espaço para nomes novos. A terça-feira é único dia em que prevalecem as canções em inglês. Trata-se da noite dos estudantes do programa de intercâmbio Erasmus, então para atender a este público,

faz-se a opção pelo rock e pelo pop. Às segundas, toca-se pagode; quarta-feira é mais forró; quinta há uma mistura de samba, MPB e outros ritmos e aos finais de semana há variações.

De acordo com Bruno Ferreira, tanto no inverno como no verão, a casa sempre está cheia. A diferença é que no verão há mais gente nas ruas e no inverno as pessoas ficam dentro dos bares. Além disso, o público do Tacão Grande é composto por brasileiros em sua maioria durante todo o ano. E no verão, obviamente, há um aumento no número de turistas.

A imperial no Tacão Grande custa menos do que no Portas Largas, 1 €. A caipirinha pequena custa 3 € e a grande, 8 €. Segundo Bruno Ferreira, toda a gente está a baixar os preços no Bairro Alto para atrair os clientes mesmo em tempos de crise económica.

Além das diferenças de localização (o Portas Largas é um pouco mais central do que o Tacão Grande) e tamanho (o Tacão Grande é maior que o Portas Largas), os dois bares também recebem públicos diferentes. Constatei que os brasileiros que frequentam o Portas Largas, de modo geral, têm um poder aquisitivo maior do que os clientes que costumam ir ao Tacão Grande. Cheguei a esta conclusão não apenas pela diferença nos preços das bebidas (como vimos, os valores no Tacão Grande são menores) mas pelas falas de alguns entrevistados. Ao ser perguntado “frequenta o Tacão Grande e o Portas Largas? Com que frequência?”, Alexandre de Lima respondeu:

“O Tacão Grande, como eu já tinha dito anteriormente, eu não costumo lá ir. Porque como eu falei e volto a frisar, aquela questão das tribos não é... é uma tribo que não se enquadra com a minha portanto... sem preconceito. Mas o tipo da música, as pessoas... eu prefiro outros bares brasileiros. No Portas Largas, vou com bastante frequência, não só pelo facto de ter música brasileira e me encontrar com bastante brasileiros que conheço, mas também pelo facto de poder estar aberto a conhecer outras culturas e outras pessoas de outras nacionalidades, tendo em vista que o bar é um ponto turístico em Lisboa e é um bar que é citado como o coração do Bairro Alto. É um território de liberdade de expressão total porque nós temos todo tipo de cultura não é? Eu acho que ali realmente acontece a interculturalidade. Acho que por causa da divulgação, você consegue praticar o seu francês, o seu inglês, o seu alemão, sei lá... o idioma que você fale...Acho que o Tacão é mais limitado, mas acho que isso tem a ver com a divulgação do espaço.”

Já a advogada Cláudia Vieira, ao responder a mesma pergunta, disse:

“No Tação Grande eu não vou não. Ah eu já fui ali (Portas Largas) bastante, agora não vou muito, muito, muito porque não dá ne? A vida... por causa do trabalho e tal, mas sempre quando eu posso eu vou, eu gosto. Por causa da música brasileira, é como se fosse um pedaço do Brasil, e a gente sente falta. Ali eu vou mais também porque é mais perto da minha casa.”

Não posso aqui reproduzir o tom do “no Tação Grande eu não vou não”. Mas posso garantir que a frase teve uma ênfase que mostrava que este bar não era um dos que ela cogitava frequentar.

Os clientes dos bares foram abordados directamente por mim no decorrer do trabalho de terreno. Depois de conversas eventuais nos estabelecimentos, marquei entrevistas (gravadas) com essas pessoas em outros dias, em locais mais calmos para uma conversa mais longa. As entrevistas realizadas foram semi-estruturadas porque o objectivo era deixar os sujeitos se expressarem mais livremente sobre a temática da sua identidade nacional em contexto migratório. Também fiz alguns vídeos e tirei fotos. Apesar de às vezes esses serem considerados meios intrusivos de recolha, naqueles ambientes não eram inapropriados porque os clientes já tiram fotos e fazem vídeos com frequência. Os vídeos não foram muito úteis por causa da falta de luz nos ambientes, que prejudicou a qualidade das filmagens.

No projecto inicial, a intenção era que as entrevistas fossem apenas um complemento à observação participante. No entanto, elas foram mais reveladoras e tiveram um peso maior nas conclusões deste trabalho. A observação directa exige tempo e levanta problemas de operacionalização aos quais se deve dar especial atenção. Por exemplo, como esses bares não são frequentados só por brasileiros, eu só sabia, de facto, quem tinha origem brasileira, depois de abordar as pessoas. Aconteceu algumas vezes de eu achar que algumas pessoas dançando eram brasileiras, quando na verdade eram portuguesas ou tinham outra nacionalidade. O que mostra que os

estereótipos internalizados por mim poderiam prevalecer e serem reflectidos nos resultados deste trabalho, caso eu não tivesse falado com aquelas pessoas.

Esta questão se relaciona com outro aspecto que penso ser importante apontar aqui. Fiz uma etnografia sobre como os imigrantes marcam a identidade brasileira, sendo uma brasileira, de Recife, Pernambuco. A alteridade limitada tem implicações positivas e negativas, e é importante que isto fique claro. Acredito que apesar do pouco distanciamento entre mim e o objecto de estudo, uma eventual confusão/mistura entre a minha história pessoal e os dados colectados em campo é sobreposta pela vantagem dos entrevistados sentirem-se mais a vontade para falar sobre suas experiências na condição de imigrantes para uma entrevistadora que tem a mesma nacionalidade. Pude perceber isso pelos tons das conversas e pelo que diziam durante, antes ou depois das gravações.

Stuart Hall, em “Identidade Cultural e Diáspora”, onde trata de identidade e representação culturais, ressalta que tudo o que é dito está dentro de um contexto e que o que o “eu” diz está posicionado no tempo e no lugar, sendo assim não se pode esquecer a história e a cultura que são específicas do indivíduo que fala. Ele diz:

“Nasci e passei minha infância e adolescência numa família de baixa classe média, na Jamaica. Toda a minha vida de adulto, tenho vivido na Inglaterra, na sombra da diáspora negra – ‘na barriga da fera’. Escrevo tendo ao fundo uma vida de trabalho em estudos culturais. Se este ensaio denotar preocupação com a experiência da diáspora e suas narrativas de deslocamento, lembre-se então que todos os discursos são ‘localizados’, e que o coração tem suas próprias razões.” (1996, 68)

Essa citação mostra como o cientista social, apesar de analisar o seu objecto de estudo com distanciamento, realiza suas pesquisas e seus discursos dentro de um contexto. Sendo assim, os seus recortes têm relação com as suas experiências de vida e de trabalho sim.

## IV. NAÇÃO E IDENTIDADE BRASILEIRA

### IV.1 Nação como comunidade imaginada

Para tratar do conceito de identidade, mais especificamente, das questões ligadas a identidade nacional, é importante esclarecer que concepção de nação está por trás da forma como esses conceitos são abordados aqui. Benedict Anderson, em “Comunidades Imaginadas”, propõe a seguinte definição de nação: “é uma comunidade política imaginada – e que é imaginada ao mesmo tempo como intrinsecamente limitada e soberana” (2005, 25).

De acordo com o autor, a nação é imaginada porque os membros dessa comunidade nunca conhecerão a maioria dos outros membros, mas mesmo assim existe uma imagem de comunhão. Sendo assim, todas as comunidades que são maiores do que as aldeias primordiais são imaginadas. As nações devem ser analisadas, para Anderson, não pensando se são falsas ou genuínas, e sim, de que forma elas são imaginadas.

Além disso, a nação é limitada porque tem fronteiras finitas (mesmo que elásticas), além delas há outras nações. Não existem nacionalistas que sonhem que os limites de sua nação passem a se confundir com toda a humanidade, tal como os cristãos um dia sonharam com a conversão de todos os seres humanos ao cristianismo.

E a nação é imaginada como soberana porque o conceito nasceu num período em que o Iluminismo e a Revolução Francesa destruíam a legitimidade do reino dinástico hierárquico e de ordem divina:

“Tendo atingido a maturidade numa fase da História humana em que até os mais devotos crentes de uma qualquer religião universal se viam inevitavelmente confrontados com o pluralismo vivo dessas religiões e com o facto das pretensões ontológicas e o âmbito territorial de cada fé serem alomórficos, as nações anseiam por ser livres e, ainda que sujeitas a Deus, por ser directamente livres. O Estado soberano é o garante e o emblema dessa liberdade.” (2005, 26)

Por fim, a nação é tida como uma comunidade porque mesmo com desigualdade e exploração, ela é sempre concebida como uma agremiação horizontal e

profunda. Na visão do autor, essa fraternidade é que gera sentimentos como o de milhões de pessoas que quiseram morrer por seus países (com seus imaginários) nos últimos dois séculos.

“Essas mortes põem-nos abruptamente perante o problema central que o nacionalismo levanta: o que faz com que os imaginários restritos da história recente (não terão mais de dois séculos) gerem sacrifícios tão colossais? Creio que o início de uma resposta poderá ser encontrado nas raízes culturais do nacionalismo.” (2005, 27)

A proposta de Anderson é reflectir sobre o nacionalismo, não apenas sob uma perspectiva de ideologias políticas, e sim a partir dos vastos sistemas culturais que o precederam. Afinal, o nacionalismo se constituiu tanto a partir desses sistemas, como contra eles. O autor foca-se em dois sistemas culturais que considera relevantes: a comunidade religiosa e o reino dinástico (que foram tão inquestionáveis no passado como o nacionalismo é hoje em dia).

Por trás das comunidades religiosas estava a ideia de que determinada linguagem escrita era o caminho para uma verdade ontológica, essa linguagem seria parte dessa verdade. Este pensamento fez parte da formação da Cristandade e do Islamismo, por exemplo.

Em relação a reino dinástico, a sociedade estava organizada de forma que todos eram subservientes aos monarcas. Pois havia a crença de que eles governavam de acordo com uma lei divina e portanto eram diferentes de todos os outros seres humanos.

Além disso, Anderson chama a atenção para uma concepção de temporalidade que não distingue a cosmologia e a história, e que vê a origem do mundo e do homem como iguais. Para o autor, esta ideia, bem como, as duas anteriores, ligavam fortemente a vida dos seres humanos à natureza das coisas. E assim, elas davam significado às “tragédias” do quotidiano como a morte, a doença e etc.

“O declínio lento e desigual destas certezas interligadas, primeiro na Europa Ocidental, depois noutras regiões, sob o impacto da mudança económica, das ‘descobertas’ (sociais e científicas) e do desenvolvimento de comunicações cada vez mais rápidas, introduziu uma barreira rígida entre a cosmologia e a História. Não é pois surpreendente que, por assim

dizer, se tivesse desencadeado a busca de uma nova forma de ligar a fraternidade, o poder e o tempo num todo significativo. Nenhum outro factor terá precipitado tanto e tornado esta busca tão fecunda como o capitalismo de imprensa, que permitiu que um número de pessoas que aumentava rapidamente pensassem acerca de si mesmas e se relacionassem com as outras de formas profundamente novas.” (2005, 57)

Em síntese, para o autor, a convergência do capitalismo e da tecnologia da imprensa e o facto de haver uma diversidade de línguas foi o que deu origem a uma nova forma de comunidade imaginada, que depois culmina com o surgimento da nação moderna.

Anderson também chama a atenção para o facto de dois argumentos, sobre o surgimento do nacionalismo, que dominaram o pensamento regional europeu, não poderem ser verificados nos novos Estados americanos do final do século XVIII e início do século XIX. O primeiro deles é em relação a língua. No Brasil, nos Estados Unidos ou nas antigas colónias espanholas, a língua não era algo que os diferenciava das suas metrópoles. Além disso, a língua não era uma questão relevante nas primeiras lutas pela libertação nacional.

O segundo argumento é o de que os nacionalismos procuraram introduzir as classes inferiores na vida política (tese de Nairn). Anderson explica que na América Central e na América do Sul a percentagem de classe média era insignificante, mesmo no fim do século XVIII.

“Longe de procurar ‘iniciar as classes inferiores na vida política’, um factor crucial que a princípio estimulou os movimentos de independência relativamente a Madrid, em casos tão importantes como a Venezuela, o México ou o Peru, foi o *medo* da mobilização política das ‘classes inferiores’: a saber, sublevações dos índios ou dos escravos negros.” (2005, 80)

E um questionamento importante colocado é: por que foram as comunidades “crioulas” aquelas que desenvolveram as primeiras concepções da sua qualidade nacional (muito antes da maior parte da Europa)? Por que razão geraram estas províncias coloniais, muitas vezes compostas por populações oprimidas que não

falavam espanhol, crioulos que conscientemente redefiniram tais populações como pertencentes a uma mesma nação?

Duas explicações que, segundo o autor, são muito comuns: a firmeza do domínio de Madrid, além da propagação das ideias liberalizantes do Iluminismo (segunda metade do século XVIII). E o facto de as colónias terem língua em comum com as respectivas metrópoles, permitiu uma transmissão rápida e fácil das novas doutrinas políticas e económicas da Europa Ocidental.

“O êxito da revolta das Treze Colónias no fim da década de 70 e o eclodir da Revolução Francesa em finais dos anos 80 não deixaram de exercer uma poderosa influência. Não há melhor confirmação desta ‘revolução cultural’ do que o ‘republicanismo’ que invadiu as comunidades recém-independentes. Em lado nenhum foram feitas sérias tentativas de restituição do princípio dinástico nas Américas, excepto no Brasil; mesmo aí provavelmente não teria sido possível se o próprio monarca português não tivesse para lá emigrado em 1808, fugindo a Napoleão. (Ali ficou durante treze anos e, ao regressar ao país de origem, fez coroar localmente o seu filho como D. Pedro I do Brasil.)” (2005, 82)

No entanto, Anderson explica que só as duas explicações não esclarecem porque “entidades como o Chile, a Venezuela ou o México se revelaram economicamente plausíveis e politicamente viáveis”. Para ele, um outro ponto forte em relação ao desenvolvimento da qualidade nacional das ex-colónias da América do Sul, é que cada uma das novas repúblicas sul-americanas foram antes uma unidade administrativa do século XVI ao século XVIII. A princípio, as unidades administrativas americanas eram instituídas de forma arbitrária, de acordo com as conquistas militares; com o tempo passaram a ter delimitações que estavam mais de acordo com a geografia, a política e a economia.

O autor esclarece que a resistência à metrópole ocorreu de forma “nacional” e plural:

“Os interesses económicos em jogo são conhecidos e têm, obviamente, uma importância fundamental. O liberalismo e o Iluminismo tiveram manifestamente uma grande influência sobretudo ao fornecerem um arsenal de críticas ideológicas dos antigos regimes imperiais. O que eu sugiro é que nem o interesse económico, nem o liberalismo, nem o Iluminismo poderiam ter criado, e não criaram *por si sós*, o tipo ou a forma

de comunidade imaginada que se impunha defender das depredações de tais regimes, dizendo-o de outro modo nenhum desses elementos definiu o quadro de uma nova consciência – a periferia de sua visão quase invisível -, no sentido em que esta, não estando no centro do seu campo de visão, não era objecto de admiração ou rejeição. No cumprimento dessa tarefa específica, os funcionários crioulos das províncias desempenharam um papel histórico decisivo.” (2005, 95)

Na maior parte do seu livro, Anderson foca-se na mudança social e nas diferentes formas de consciência e, assim, como a nação passou a ser imaginada, moldada, adaptada e transformada. Afirma que a mudança social e as diferentes formas de consciência não são suficientes para explicar a ligação afectiva entre as pessoas e as suas imaginações relacionadas com a nação; elas não explicam, por exemplo, porque alguns estão dispostos a morrer pelas invenções. Para Anderson, num período em que é comum intelectuais dizerem que as raízes do nacionalismo estão no medo e no ódio do Outro, e nas suas ligações com o racismo; é importante lembrar que as nações inspiram amor.

“Os produtos culturais do nacionalismo – a poesia, a ficção em prosa, a música, as artes plásticas – demonstram esse amor muito claramente, em milhares de estilos e formas diferentes. Por outro lado, é muito raro encontrar produtos nacionalistas análogos que expressem o medo e a aversão” (2005, 193).

De acordo com Benedict Anderson, há um tipo de especial de comunidade contemporânea que só a língua sugere, principalmente na forma de poemas e canções.

“Considere-se, por exemplo, os hinos nacionais, cantados nos feriados nacionais. Independentemente, de quão banais possam ser as letras e de quão medíocres possam ser as melodias, há uma experiência de simultaneidade na sua entoação. Nesses momentos, precisamente, pessoas que não se conhecem de todo umas às outras proferem os mesmos versos para as mesmas músicas. A imagem: o uníssono. Cantar a *Marselhesa*, o *Waltzing Matilda* ou o *Indonesia Raya* proporciosa o uníssono, a realização física repercutida da comunidade imaginada.” (2005, 196).

E essa “realização física repercutida da comunidade imaginada” eu também pude observar durante o trabalho de campo no Tacão Grande e no Portas Largas. Não durante todas as canções brasileiras tocadas, mas havia algumas que provocavam mesmo uma união do público através do canto e da dança. Por exemplo, *País Tropical*, canção de Jorge Ben, gravada em 1969, é uma das que frequentemente é cantada praticamente em coro. A letra desta música também é um exemplo de produto cultural que inspira amor à nação (no sentido da perspectiva de Anderson que vimos nos parágrafos anteriores):

#### País Tropical

“Moro num país tropical, abençoado por Deus  
E bonito por natureza, mas que beleza  
Em fevereiro (em fevereiro)  
Tem carnaval (tem carnaval)

Tenho um fusca e um violão  
Sou Flamengo  
Tenho uma nêga  
Chamada Tereza

Sambaby  
Sambaby

Sou um menino de mentalidade mediana  
Pois é, mas assim mesmo sou feliz da vida  
Pois eu não devo nada a ninguém  
Pois é, pois eu sou feliz  
Muito feliz comigo mesmo

Moro num país tropical, abençoado por Deus  
E bonito por natureza, mas que beleza  
Em fevereiro (em fevereiro)  
Tem carnaval (tem carnaval)

Tenho um fusca e um violão  
Sou Flamengo  
Tenho uma nêga  
Chamada Tereza

Sambaby  
Sambaby

Eu posso não ser um band leader  
Pois é, mas assim mesmo lá em casa  
Todos meus amigos, meus camaradinhas me respeitam  
Pois é, essa é a razão da simpatia  
Do poder, do algo mais e da alegria

Sou Flamê  
Tê uma nê  
Chamá Terê  
Sou Flamê  
Tê uma nê  
Chamá Terê”

Nesta letra encontramos vários elementos que correspondem a uma imagem, se bem que restritiva, do que seria o Brasil. A identidade nacional brasileira está relacionada com características tais como um país de belezas naturais, de carnaval, de futebol, de música, de mulatas e, por tudo isso, de alegria. E todos esses estereótipos que compõem a “brasilidade” estão presentes na canção citada. Talvez por isso, esta seja umas das músicas que mais geram empolgação por parte dos públicos dos bares. As pessoas cantam juntas e proferem os mesmos versos assim como acontece com os hinos. A grande diferença são os níveis de formalidade de cada situação, como é claro.

Benedict Anderson faz várias referências ao historiador marxista Eric Hobsbawm em seu livro. É que tanto um como o outro têm abordagens conciliadoras a respeito do nacionalismo, já que unem concepções primordialistas e instrumentais sobre o tema. Em “A invenção da tradição”, Hobsbawm mostra que muitas vezes tradições, consideradas bem antigas, na verdade, são recentes ou até mesmo inventadas. Ele explica que tradições políticas vão sendo criadas para legitimar os novos estados.

O artigo “National Anthems: The Case of Chopin as a National Composer”, de Zdzislaw Mach, que está inserido no livro “Ethnicity, Identity and Music. The Musical Construction of Place”, aborda Chopin como um compositor nacional. Logo no início do texto, Mach comenta que os Estados-Nação contemporâneos são identificados pela tríade de símbolos oficiais, que são legalmente definidos e protegidos pela lei (a bandeira, o emblema e o hino). Para o autor, estes símbolos frequentemente representam o conceito de invenção da tradição de Hobsbawm e Ranger. Ele diz ainda que às vezes os símbolos nacionais são abertamente inventados e seus conteúdos ideológicos estão claramente indicados em documentos. Além disso, as bandeiras nacionais, os emblemas e os hinos representam simbolicamente a nação e o Estado e, especialmente, a ligação entre os dois.

Mas também há os símbolos com forte valor patriótico que não são definidos legalmente ou protegidos pela lei mas são reconhecidos como parte do simbolismo nacional: a mitologia nacional, os heróis, a música e a literatura frequentemente pertencem a um sistema do Estado de símbolos nacionais e funcionam da mesma forma que a tríade de símbolos oficiais. Para o autor, Friderick Chopin é um destes heróis; é o único compositor e músico que obteve o status de herói nacional e se tornou quase que um objecto de culto religioso. Neste sentido, no caso do Brasil, a música também é um elemento muito forte como parte do simbolismo nacional, como vimos no exemplo de como as pessoas se manifestam ao ouvirem “País Tropical” no Tação Grande ou no Portas Largas.

A nação é uma comunidade política imaginada – limitada e soberana. Levando em consideração como as nações foram imaginadas nas suas origens, é interessante notar também como elas continuam sendo imaginadas para serem mantidas e produzirem sentido para a sua existência. Anderson faz uma reflexão sobre o nacionalismo a partir dos vastos sistemas culturais que o precederam. E é importante pensar também em como as pessoas, os membros de cada nação, através da produção e o consumo de cultura, constroem e reconstróem a identidade da nação de qual fazem parte, bem como algumas dimensões da sua própria identidade pessoal.

Considerando especificamente o nosso terreno, vemos como os imigrantes brasileiros que vivem em Lisboa, ou nos arredores da cidade, e frequentam bares com música popular brasileira, estão, através da música, a compor e a reproduzir o Brasil imaginado. Veremos, mais adiante, quais os principais estereótipos que compõem a identidade nacional brasileira, bem como, a origem de alguns deles. Mas adiantamos que a música é um elemento importantíssimo na produção da identidade brasileira e que, também por isso, podemos afirmar que o seu consumo em território estrangeiro por parte dos imigrantes significa uma forte contribuição para a imaginação da “brasileidade”.

## IV. 2. Estereótipos e marcas da identidade nacional brasileira

As representações existentes acerca das identidades nacionais são construídas politicamente, ideologicamente e historicamente; estas são, por seu turno, reproduzidas pelos meios de comunicação, pelas conversas do dia-a-dia e por outros aparelhos do Estado. Sendo reproduzidas e repetidas, elas também são incorporadas pelas pessoas que fazem parte de uma determinada nação, passando a fazer parte das dimensões naturalizadas que compõem as identidades pessoais e colectivas.

Na modernidade fluida ou tardia, as identidades nacionais podem, dadas as suas especificidades, eventualmente, representar uma dimensão identitária que é mais “sólida”, gerando conforto e segurança psicológica. Sendo assim, podemos, de acordo com o objecto de estudo, arriscar agora traçar algumas características da identidade nacional brasileira.

Não há como se referir a este assunto, sem abordar um dos maiores antropólogos brasileiros Roberto DaMatta, pois ele dedicou grande parte dos seus estudos à caracterização cultural do Brasil. O ensaio “O que faz o Brasil, Brasil?”, publicado pela primeira vez em 1984, mostra também o que faz os brasileiros se reconhecerem como brasileiros. Não é um trabalho focado nos factos históricos e nas instituições, mas sim nos quotidianos: “Onde quer que haja um brasileiro adulto, existe com ele o Brasil e, no entanto – tal como acontece com as divindades –, será preciso produzir e provocar a sua manifestação para que se possa sentir sua concretude e seu poder.” (1986, 8).

Para dissertar sobre o que faz o Brasil, Brasil, DaMatta trata primeiramente das diferenças entre o mundo da casa e o mundo da rua. O mundo da rua é o do trabalho, do corre-corre e também do lazer, já o mundo da casa é o do descanso e tranquilidade.

“Quando falamos da ‘casa’, não estamos nos referindo simplesmente a um local onde dormimos, comemos ou que usamos para estar abrigados do vento, do frio ou da chuva. Mas – isto sim – estamos nos referindo a um espaço profundamente totalizado numa forte moral. Uma dimensão da vida social permeada de valores e de realidades múltiplas. Coisas que vêm do passado e objetos que estão no presente, pessoas que estão saindo deste mundo e pessoas que a ele estão chegando, gente que está relacionada ao lar desde muito tempo e gente que se conhece de agora. Não se trata de um lugar físico, mas de um lugar moral: esfera onde nos

realizamos basicamente como seres humanos que têm um corpo físico, e também uma dimensão moral e social. Assim, na casa, somos únicos e insubstituíveis. Temos um lugar singular numa teia de relações marcadas por muitas dimensões sociais importantes, como a divisão de sexo e de idade.” (1986, 17)

Portanto, o lar é onde há as pessoas, a “nossa” gente. E é onde há também as nossas marcas (detalhes da decoração, coisas que tornam a casa única). Por outro lado, a rua é onde há movimento, e onde predominam a desconfiança e a insegurança, já que quem a administra não é nenhum parente.

“Na rua temos apenas grupos desarticulados de indivíduos – a “massa” humana que povoa as nossas cidades e que remete sempre à exploração e a uma concepção de cidadania e de trabalho que é nitidamente negativa. De fato, falamos da “rua” como um lugar de “luta”, de “batalha”, espaço cuja crueldade se dá no fato de contrariar frontalmente todas as nossas vontades. Daí por que dizemos que a rua é equivalente à “dura realidade da vida”. O fluxo da vida, com suas contradições, durezas e surpresas, está certamente na rua, onde o tempo é medido pelo relógio e a história se faz acrescentando evento a evento numa cadeia complexa e infinita. Na rua, então, o tempo corre, voa e passa. Muito mais que no lar, onde ele está suspenso entre as relações prazerosas e amorosas de todos com todos.” (1986, 20)

Uma outra dimensão importante para abordar a cultura brasileira é a comida. Que seria diferente, no contexto brasileiro, de alimento; pois a comida é o que dá prazer, pode também unir as pessoas no momento do preparo e ao redor da mesa e etc. Já o alimento tem uma conotação ligada a sobrevivência, é o que se come não pelo sabor mas pela manutenção do bom estado de saúde.

O autor lembra também as referências do antropólogo francês Claude Lèvi-Strauss sobre o cru e o cozido. É que estes são não apenas processos pelos quais passam a comida, como também modalidades pelas quais se pode falar de transformações sociais.

O ensaio diz ainda que o cru está ligado a um estado de selvageria (da natureza) e o cozido está relacionado a um universo socialmente elaborado (de uma dada cultura).

“Sabendo que o cru e o cozido exprimem mais que dois processos ‘naturais’, podemos agora entender por que falamos que “o apressado come cru...”. É que, com tal metáfora (ou associação entre o cru e a pressa), estamos nos referindo a esse elo entre a selvageria ou sofreguidão da pressa e o lado selvagem, ruim ou cru das coisas e da vida. O calmo, pode se dizer, complementando o provérbio revelador, come sempre cozido, pois quem tem calma possui um elemento da civilização e a civilização funda-se precisamente num saber esperar...” (1986, 34)

O autor lembra também a preferência brasileira pelo arroz com feijão, além dos pratos que ficam entre o estado sólido e o líquido como o cozido. O cozido é um prato que contém vegetais, legumes e carnes variadas. Ele tem um peso social importante, pois que inventa a sua própria ocasião social. É que há, no Brasil, certos alimentos ou pratos que quebram a rotina (é o caso também da feijoada), gerando ocasiões em que as relações sociais são desfrutadas assim como as comidas que elas estão celebrando. No final das contas, não se sabe se foi a comida que celebrou as relações sociais, estando a serviço delas, ou se foram os elos entre parentes e amigos que estiveram a serviço da refeição.

Outra forma de verificar as características culturais de uma sociedade, relacionada a esta questão da comida, é através de suas festividades. No momento em que se quebra a rotina, muitos aspectos podem ser revelados. Para DaMatta, no caso brasileiro, a vida se define pela oscilação entre rotinas e festas, trabalho e feriado, dias felizes e momentos dolorosos, vida e morte e etc.

“Realmente, na festa, comemos, rimos e vivemos o mito ou utopia da ausência de hierarquia, poder, dinheiro e esforço físico. Aqui, todos se harmonizam por meio de conversas amenas e, na construção da festa, a música que congrega e iguala no seu ritmo e na sua melodia é algo absolutamente fundamental no caso brasileiro. No trabalho, porém, estamos martelando e construindo, batendo massa ou ‘batendo perna’ para a companhia, para a família, para a mulher e os filhos, ‘para a honra da firma’ ou de alguma coisa que efetivamente exige o nosso sacrifício. Para nós, brasileiros, a festa é sinônimo de alegria, o trabalho é eufemismo de castigo, dureza, suor.” (1986, 46)

Ao observarmos esta última citação, é difícil estabelecer o limite entre o que seria de facto parte da cultura brasileira e o que seria fruto de uma perspectiva etnocêntrica do autor. De qualquer forma, para tratarmos das marcas da identidade nacional brasileira, por parte dos imigrantes do Brasil que compõem os públicos do Tação Grande e do Portas Largas, precisamos partir de análises que tratam da identidade nacional brasileira. E ao tratar desta temática, é impossível não haver generalizações. Sendo assim, apesar de pensarmos que a relação do brasileiro com as festividades varia de acordo com a região, com facto de ser zona rural ou zona urbana, com a classe social e até mesmo de pessoa para pessoa, é possível e é importante que consideremos perspectivas generalizantes.

No caso do Brasil, segundo DaMatta, a festa mais importante, marcante e carregada de significados é o carnaval.

“Nessa festa, a própria definição já perturba, pois exclui de modo sistemático todos os elementos que nenhuma festa pode dispensar e que são importantes para o seu próprio desenrolar. Quero referir-me a todos os elementos de ordem, de economia e política que o carnaval certamente implica – como todo evento especial –, mas que ficam necessariamente excluídos de sua definição. De fato, conforme sabemos como brasileiros, o carnaval não pode ser sério. Senão não seria um carnaval... Mas como definir o carnaval? Não seria exagero dizer, é uma ocasião em que a vida diária deixa de ser operativa e, por causa disso, um momento extraordinário é inventado. Ou seja: como toda festa, o carnaval cria uma situação em que certas coisas são possíveis e outras devem ser evitadas.” (1986, 47)

O autor também chama atenção para o facto de que o carnaval brasileiro representa um momento em que as hierarquias, as desigualdades sociais e os problemas do quotidiano são temporariamente esquecidos e deixados de lado. É também o período para se praticarem os excessos, mas de prazer, de riqueza e de alegria. É quando as pessoas se fantasiam e podem ser tudo aquilo que elas não são no dia-a-dia.

Por outro lado, enquanto o carnaval promove uma igualdade temporária e uma supressão de fronteiras, as festas cívicas e religiosas brasileiras promovem a sua

glorificação e manutenção. Durante essas últimas, há uma celebração da ordem social com seus poderes e hierarquias. Para DaMatta, outra grande diferença é que para participar do carnaval é preciso estar lá de corpo e alma – os pensamentos e as ações estão voltados para o momento; já nas festas oficiais, quando não há muito apelo em relação à manifestação do corpo, é diferente – uma pessoa pode estar presente na cerimônia, mas estar com a cabeça em outro lugar.

“Tudo isso é salientado com precisão em todos os ritos da ordem – sejam cívicos ou religiosos – onde a idéia de sacrificar o corpo (um centro de prazer dado imediatamente pela experiência humana) pela pátria, por Deus ou por um partido político acaba se exprimindo pela noção de dever, de devoção e de ordem. O que contrasta tremendamente com os rituais carnavalescos, onde ocorre exatamente o oposto, já que no carnaval os valores salientados são o prazer pelo corpo (daí sua capacidade igualitária e grotesca) e, com isso, a desordem obtida através dele, que conduz a uma radical transformação, temporária mas intensa, da estrutura social.” (1986, 57)

Além disso, as festas oficiais são centralizadas em algo (numa festa de aniversário, por exemplo, o centro é o bolo com as velas que representam os anos que o aniversariante viveu e que serão “queimados”), nelas há uma sincronia, uma organização. Ao contrário do carnaval que é fragmentado e descentralizado, durante a festa de Momo, não se pode chegar atrasado pois não existe uma hora certa para “cair na brincadeira”. Já nos ritos da ordem, a pontualidade é valorizada, o que, segundo o autor, demonstra que essas solenidades são mais legitimadoras do que comemorativas – a presença e atenção de todos são importantes.

Outro ponto importante que DaMatta aborda em “Carnavais, malandros e heróis” e retoma no ensaio “O que faz do Brasil, Brasil?” é sobre como se situa o brasileiro entre o carnaval, que estimula o excesso, e a ordem, que exige disciplina e obediência às leis. O autor explica que há um sistema social balanceado entre o indivíduo e a pessoa. Neste contexto, indivíduo e pessoa não são sinônimos e sim duas unidades sociais diferenciadas. O indivíduo é o sujeito vinculado às leis universais, e a pessoa é o sujeito das relações sociais.

Essas duas unidades sociais servem para esclarecer como os brasileiros reagem quando são impedidos de fazer algo ou resolver um problema por causa das

legislações. O sujeito fica entre a condição de indivíduo e de pessoa e para chegar ao seu objectivo utiliza as táticas da malandragem e “o jeitinho brasileiro” ou, por outro lado, opera utilizando a expressão pedante “sabe com quem está falando?”. A ideia é a de burlar a lei, activando as redes sociais, sem mudar a ordem vigente.

Alguns exemplos disso são acções como estacionar em local proibido ou reservado a pessoas com limitações físicas, passar na frente de alguém numa fila, ou ainda, o não pagamento de alguma taxaço do governo considerada abusiva. Segundo DaMatta, é interessante notar como em países como os Estados Unidos, a França e a Inglaterra a realidade é bem distinta quanto a este aspecto.

“Nos Estados Unidos, na França e na Inglaterra, somente para citar três bons exemplos, as regras ou são obedecidas ou não existem. Nessas sociedades, sabe -se que não há prazer algum em escrever normas que contrariam e, em alguns casos, aviltam o bom senso e as regras da própria sociedade, abrindo caminho para a corrupção burocrática e ampliando a desconfiança no poder público. Assim, diante dessa enorme coerência entre a regra jurídica e as práticas da vida diária, o inglês, o francês e o norte-americano param diante de uma placa de trânsito que ordena parar, o que – para nós – parece um absurdo lógico e social, pelas razões já indicadas. Ficamos, pois, sempre confundidos e, ao mesmo tempo, fascinados com a chamada disciplina existente nesses países. Aliás, é curioso que a nossa percepção dessa obediência às leis universais seja traduzida em termos de civilização e disciplina, educação e ordem, quando na realidade ela é decorrente de uma simples e direta adequação entre a prática social e o mundo constitucional e jurídico.” (1986, 65)

Diferentemente dos três países citados, no Brasil a lei significa sempre que não há permissão para se fazer algo, o que acaba com projectos e iniciativas muitas vezes antes de eles começarem a funcionar. E é por isso que um “jeito” foi construído, para permitir que certos objectivos sejam cumpridos e driblar o “não pode”. Para o autor, “o jeitinho brasileiro” foi a forma encontrada para operar um sistema legal que nada tem a ver com a realidade social.

O “jeito” é um modo de realizar, modo este simpático, e que relaciona um problema pessoal (não percebe a lei ou não tem dinheiro para o que pretende) a um impessoal. DaMatta dá o exemplo de um sujeito que se dirige a um órgão público para tratar de alguma questão. Ele pode estar mal vestido, por exemplo, e é

completamente ignorado pelo funcionário que o deveria atender. Depois de algum tempo, o atendente, que considera aquele sujeito apenas mais um número ou mais um requerimento que será preenchido, diz que a solicitação não pode ser atendida e ainda argumenta que o solicitante tem alguns problemas com os seus documentos e assim pode ser submetido a penalidades legais. Diante desta situação, o “jeitinho” é accionado.

Uma outra forma de resolver o mesmo tipo de problema, que já foi citada, é a do “sabe com quem está falando?”. Ao contrário do modo simpático e conversador do exemplo a cima, esta outra forma acciona a posição social, a hierarquia como forma de resolução. Na situação explicitada no parágrafo anterior, há uma hierarquia em que o funcionário do órgão público representa a lei e portanto está numa posição superior que é, em parte, o que o faz ignorar o solicitante. Quando o solicitante, em vez de usar o “jeitinho”, diz “sabe com quem está falando?”, ele está invertendo a posição hierárquica, pois vai argumentar que é filho de um deputado ou senador ou alguém com alguma autoridade e que portanto teria que ter o seu problema resolvido.

A malandragem é outra forma de navegação social e também tem a mesma função que o “jeitinho” e o “sabe com quem está falando”. O malandro é aquele especialista no “jeitinho” e que sabe sair bem das situações mais difíceis.

Trata-se de um modo de proceder na sociedade que fica entre a lei e a desonestidade total. E que permite, muitas vezes, driblar os problemas vinculados à pobreza.

“Antes de ser um acidente ou mero aspecto da vida social brasileira, coisa sem consequência, a malandragem é um modo possível de ser. Algo muito sério, contendo suas regras, espaços e paradoxos... Isso está bem de acordo com o que nos disse Pero Vaz de Caminha, no finalzinho de sua carta histórica, fundadora do nosso modo de ser, depois de dar ao rei as maravilhosas notícias da terra brasileira. Ali, naquele pedaço terminal e naquela hora de arremate, Caminha arrisca, malandramente, o seguinte: ‘E nesta maneira, Senhor, dou aqui a Vossa Alteza conta do que nesta terra vi. E, se algum pouco me alonguei, Ela me perdoe, pois o desejo que tinha de tudo vos dizer, mo fez por assim pelo miúdo. E pois que, Senhor, é certo que, assim neste cargo que levo, como em outra qualquer coisa que de Vosso serviço for, Vossa Alteza. Há de ser de mim muito bem servida, a Ela peço que, por me fazer graça especial, mande vir da Ilha de São Tomé a Jorge de Osório, meu genro – o que dela receberei em muita mercê.’ E

conclui Caminha, como até hoje manda o nosso figurino de malandragem: 'Beijo as mãos de Vossa Alteza. Deste Porto Seguro de Vossa Ilha de Vera Cruz, hoje, sexta-feira, primeiro dia de maio de 1500. Pero Vaz de Caminha.'" (1986, 71)

A religião é outro aspecto importante na explicação do que o que faz do Brasil, Brasil? Um marca do contexto brasileiro, neste campo, é o sincretismo religioso. Apesar da religião predominante ser o catolicismo romano, não é raro ver-se alguém que tenha na mesa de sua casa imagens de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, por exemplo, ao lado de livros que tratam da religião espírita (kardecista). Ou símbolos do Candomblé junto a um terço católico. Ou ainda símbolos católicos e uma imagem de Buda. Segundo DaMatta, somos um povo que acredita profundamente num outro mundo.

"E o outro mundo brasileiro é um plano onde tudo pode, finalmente, fazer sentido. Lá, não haveria mais sofrimento, miséria, poder e impessoalidades desumanas. Todos seriam reconhecidos como pessoas e, ao mesmo tempo, leis universais – como a lei da generosidade e a do eterno retorno: quem dá recebe e quem faz algum mal recebe de volta esse mal – seriam válidas para todos. Todos teriam valor, porque o valor não seria dado na formalidade ou no sexo, mas na fé e na sinceridade de cada um e de todos. O outro mundo tem muitas formas e são vários os caminhos de se chegar até ele no Brasil. Mas, por detrás de todas as diferenças, sabemos que lá, nesse céu à brasileira, é possível uma relação perfeita de todos os espaços. Essa, pelo menos, é a esperança que se imprime nas formas mais populares de religiosidade..." (1986, 79)

Em "O que faz do Brasil, Brasil?" DaMatta faz considerações importantes sobre as relações raciais no país, tema essencial para compreender a identidade nacional. Primeiro ele conta um pouco sobre as teorias racistas (de Gobineau, Buckle, Couty e Agassiz), que rondavam o país nos séculos XVIII e XIX, e previam inclusive o fim da sociedade brasileira por causa da mistura de raças. Afirmava-se que a miscigenação era um grande problema porque dava origem aos mulatos, seres que não tinham as melhores características do branco, do negro e do índio.

No entanto, a sociedade não teve o fim previsto por Gobineau e, pelo contrário, o que começou foi um processo de exaltação da miscigenação como um

factor positivo e marcante da singularidade do país. A mulata e o mestiço seriam, de acordo com os novos discursos de então, a síntese ideal das melhores características do negro, do branco e do índio.

“No Brasil, ao contrário do que aconteceu em outros países – e eu penso aqui, sobretudo, nos Estados Unidos –, não ficamos com uma classificação racial formalizada em preto e branco (ou talvez, mais precisamente, em preto ou branco), com aqueles conhecidos refinamentos ideológicos que, na legislação norte-americana, eram pródigos em descobrir porções ínfimas daquilo que a lei chamava de “sangue negro” nas veias de pessoas de cor branca, que assim passavam a ser consideradas pretas, mesmo que sua fenotípia (ou aparência externa) fosse inconfundivelmente “branca”. Trata-se, conforme já apontou um sociólogo brasileiro, Oracy Nogueira, de um tipo de preconceito racial que considera básicas as ‘origens’ das pessoas, e não somente a ‘marca’ do tipo racial, como ocorre no caso brasileiro. Desse modo, o nosso preconceito seria muito mais contextualizado e sofisticado do que o norte-americano, que é direto e formal. A consequência disso, sabemos bem, é a dificuldade de combater o nosso preconceito, que em certo sentido tem, pelo fato de ser variável, enorme e vantajosa invisibilidade. Na realidade, acabamos por desenvolver o preconceito de ter preconceito, conforme disse Florestan Fernandes numa frase lapidar.” (1986, 28)

Por causa dessas diferenças históricas, no campo das relações raciais, entre o Brasil e outros países como os Estados Unidos, é que DaMatta fala de um “racismo à brasileira”. É um racismo que também segrega e discrimina, mas que acontece de uma forma mais velada.

O senso comum no Brasil ainda compartilha da ideia de que a sociedade brasileira é igualitária e sem (ou quase sem) preconceito racial, isso porque trata-se de uma país que nasceu de uma mistura de raças. A crença neste mito esconde as injustiças cometidas contra negros e índios, e mesmo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) que mostram as desvantagens dessas populações em relação ao acesso à educação e ao mercado de trabalho.

A fábula das três raças, como denominou DaMatta, também não permite o reconhecimento da sociedade brasileira como um sistema altamente hierarquizado. Uma hierarquia não apenas baseada no sistema de classe social mas também na

existência de uma hierarquia das raças. O importante é sempre cada um “saber qual é o seu lugar”.

“É que, quando acreditamos que o Brasil foi feito de negros, brancos e índios, estamos aceitando sem muita crítica a idéia de que esses contingentes humanos se encontraram de modo espontâneo, numa espécie de carnaval social e biológico. Mas nada disso é verdade. O lato contundente de nossa história é que somos um país feito por portugueses brancos e aristocráticos, uma sociedade hierarquizada e que foi formada dentro de um quadro rígido de valores discriminatórios. Os portugueses já tinham uma legislação discriminatória contra judeus, mouros e negros, muito antes de terem chegado ao Brasil; e quando aqui chegaram apenas ampliaram essas formas de preconceito. A mistura de raças foi um modo de esconder a profunda injustiça social contra negros, índios e mulatos, pois, situando no biológico uma questão profundamente social, econômica e política, deixava-se de lado a problemática mais básica da sociedade. De fato, é mais fácil dizer que o Brasil foi formado por um triângulo de raças, o que nos conduz ao mito da democracia racial, do que assumir que somos uma sociedade hierarquizada, que opera por meio de gradações e que, por isso mesmo, pode admitir, entre o branco superior e o negro pobre e inferior, uma série de critérios de classificação. Assim, podemos situar as pessoas pela cor da pele ou pelo dinheiro. Pelo poder que detêm ou pela feiúra de seus rostos. Pelos seus pais e nome de família, ou por sua conta bancária.” (1986, 31)

A importância do nome de família faz-se sentir também fora do Brasil. Quando eu entrevistei a vendedora Edilene Abraão (como eu, ela é do Recife-PE, Brasil), por exemplo, ela perguntou-me qual era o meu apelido. Achei a pergunta estranha e ela explicou que eu poderia ser de alguma família que ela conhecesse.

Já sobre as relações raciais no Brasil e em Portugal, as entrevistas realizadas ao longo deste trabalho, não revelaram muitas questões. Este não foi um tema muito comentado pelos entrevistados, apesar de terem sido perguntados sobre questões ligadas a preconceito. Isso é apenas mais um indicador de como o mito da democracia racial ainda é uma ideologia vigente e como o tema do racismo ainda é tabu no Brasil. Como a comunidade Brasileira foi imaginada como uma sociedade que nasceu da mistura de raças, as problemáticas ligadas ao racismo ainda parecem questões distantes e típicas de outras nações.

Entre os brasileiros que entrevistei, um era negro. E nenhum deles citou a questão da raça como um factor que afectasse a inserção na sociedade. Não sei qual a percentagem de negros entre os brasileiros que vivem em Portugal. No entanto, considerando as desigualdades sociais ainda existentes no Brasil, e o facto da população negra ter menos acesso a bons empregos, educação e residência, não é de se ignorar a hipótese de que a maioria não tenha capital social e económico suficientes para fazer a opção de emigrar. É que ao contrário da teoria neoclássica, Alejandro Portes (1999), como vimos anteriormente, afirma que a pobreza ou as diferenças salariais entre os países não é o que determina a opção pela emigração, pois só quem tem um certo capital financeiro consegue migrar.

Apenas uma entrevistada fez alguns comentários, onde mencionava a questão racial. Ao ser perguntada sobre se saia muito e sobre quais as nacionalidades dos amigos com os quais saia, ela respondeu: “Sim, varia. Saio com brasileiros, portugueses, africanos... Eu tenho amizade com meninas negras...”. O facto de verbalizar “eu tenho amizade com meninas negras” e não africanas, moçambicanas, angolanas e etc já revela o peso da cor na hora de categorizar as amizades, mesmo que isso seja inconsciente. Além disso, quando a pergunta foi “E teus amigos? Tem muitos amigos no Brasil? Fez muitos amigos cá?”, a resposta dada foi “tenho muitos amigos no Brasil e fiz muitos amigos cá. Tanto brasileiros, como portugueses e negros, por acaso tenho. São amigos que fiz no trabalho, amigos através de amigos e assim fui fazendo muitos amigos”. Mais uma vez, ela fala em “portugueses” e não em “brancos”, mas por outro lado diz “negros” em vez de se referir ao país de origem. No entanto, o comentário mais revelador foi feito com o gravador já desligado, numa conversa informal entre mim, ela e a sua colega de trabalho que era negra e de origem cabo-verdeana: “vais trabalhar no final de semana? Pois eu não. Isso é coisa para os pretos”. Ambas riram, pois eram amigas e o tom era de brincadeira. Apesar da afirmação não deixar de ser um pequeno demonstrativo do racismo existente nas sociedades brasileira e portuguesa.

Apesar de enxergar o racismo existente na sociedade brasileira, Roberto DaMatta acredita que futuramente possa haver uma democracia racial no Brasil.

“É claro que podemos ter uma democracia racial no Brasil. Mas ela, conforme sabemos, terá que estar fundada primeiro numa positividade jurídica que assegure a todos os brasileiros o direito básico de toda a igualdade: o direito de ser igual perante a lei! Enquanto isso não for descoberto, ficaremos sempre usando a nossa mulataria e os nossos mestiços como modo de falar de um processo social marcado pela desigualdade, como se tudo pudesse ser transcrito no plano do biológico e do racial. Na nossa ideologia nacional, temos um mito de três raças formadoras. Não se pode negar o mito. Mas o que se pode indicar é que o mito é precisamente isso: uma forma sutil de esconder uma sociedade que ainda não se sabe hierarquizada e dividida entre múltiplas possibilidades de classificação. Assim, o “racismo à brasileira”, paradoxalmente, torna a injustiça algo tolerável, e a diferença, uma questão de tempo e amor. Eis, numa cápsula, o segredo da fábula das três raças...” (1986, 32)

Esta fábula das três raças está também na origem do estereótipo, vigente até hoje, do brasileiro alegre. De acordo com esta ideia, o Brasil seria um país único e singular por causa da miscigenação do seu povo, e também pela alegria e força de vontade - que seriam características dos brasileiros, decorrentes dessa mistura de raças. À primeira vista, este rótulo pode parecer positivo e que só traz consequências benéficas para o Brasil e os cidadãos brasileiros (atração de turistas ao país, por exemplo). No entanto, qualquer estereótipo corresponde a uma prisão ideológica para os indivíduos enquadrados nele; ou seja, se há uma visão preestabelecida, forte e generalizada, a respeito de um determinado grupo social, quem não se comporta de acordo com as caracterizações previstas causa estranhamento. Dessa forma, um brasileiro à procura de trabalho em Portugal, por exemplo, que não veste esta “camisa da alegria”, provavelmente, tem menos hipóteses de conseguir emprego do que aquele que a veste.

O antropólogo Igor José de Renor Machado no seu livro “Cárcere Privado”, onde analisa os processos de exotização entre brasileiros no Porto, explica que os próprios brasileiros definem-se identitariamente como extrovertidos, como se a alegria fosse uma qualidade genética, parte do “ser brasileiro”. Para ele, esta imagem tem sérias consequências negativas.

“Isso relaciona-se com uma imagem que o Brasil vende, muito exotizada e calcada na divulgação turística da alegria. O que aliás tem graves consequências, como o tráfico de trabalhadoras do sexo brasileiras para a

Europa e o turismo sexual, inclusive infantil, no Nordeste. Relaciona-se com o reforço constante da ideia da alegria como parte da essência do Brasileiro no jogo da centralidade. Como já afirmei, esses estereótipos de longa duração em relação ao Brasil, correntes em Portugal, são intimamente ligados ao racismo mascarado que relaciona não-brancos com animalidade, com a falta de intelectualidade e com a espontaneidade. Daí para a alegria é um salto. O estereótipo da alegria do Brasileiro em Portugal significa falta de intelectualidade que, junto ao crescente número de imigrantes com baixíssima formação resulta num caldeirão ideológico explosivo, paralelo aquele que criou no Brasil, os estereótipos do português burro. A alegria atribuída ao brasileiro não deixa de esconder um olhar hierárquico do ex-colonizador. Mas a alegria que o imigrante brasileiro pobre se auto-atribui não deixa de reforçar este lugar de subalternidade, sendo até conivente com tais imposições.” (2009, 138)

Vemos como esse estereótipo da alegria, até útil para os cidadãos brasileiros lidarem com as adversidades do cotidiano no Brasil, é reforçado também em Portugal num contexto de imigração, marcando a identidade nacional. Entrelaçadas a esta questão da alegria, as noções de ginga brasileira e de sensualidade tropical, tidas como inerentes a mulher mulata, são centrais em relação aos estereótipos. Essas imagens do Brasil são transmitidas pelas telenovelas e pelas noites brasileiras nas discotecas (Feldman-Bianco, 2001). Alguns desses traços podem ser observados na fala do entrevistado Renivaldo Rodrigues.

“O Brasil é um povo bem mais acolhedor, mais cheio de alegria. Eles (portugueses) não são tão animados como a gente. Por exemplo, o carnaval, já viu o que é o carnaval aqui e o carnaval lá? Tem nem comparação. Muito desanimado... A dança? A dança nós é que manda. Eles não sabem dançar. Os brasucas é que é o rei da dança, o rei da música. E lá também tem mais mulheres bonitas do que aqui.”

Em apenas seis linhas, vê-se os rótulos da alegria, do melhor carnaval, da dança, da música e da sensualidade da mulher. Também para a entrevistada Edilene Abraão, que mora em Portugal há seis anos, ser brasileiro está intimamente ligado a noção de alegria.

“Ser brasileiro para mim é tudo, é uma paixão. Só em você ouvir... quando eu escuto alguém, às vezes até aqui no trabalho, quando perguntam alguma coisa que eu percebo que é brasileiro, ali já começa a conversa...para mim ser brasileiro é...como os portugueses mesmo dizem

somos pessoas alegres, e somos. Não é fácil estar aqui, não é fácil. Principalmente, sozinha como é o meu caso. Mas nós temos sempre aquela força de vontade de... não deixar nada nos levar para baixo. E isso nós brasileiros, temos muito. De nada nos deixar ir a baixo. Eu passei bons momentos, maus momentos, principalmente quando o meu marido estava doente e depois quando eu o perdi... mas eu nunca me deixei ir a baixo, eu sou sempre essa pessoa de alegria e é como eles dizem - os brasileiros são isso, são alegria. E pra mim ser brasileiro é tudo, é o meu país, jamais vai sair daqui de dentro, tenho o maior orgulho e isso pra mim é tudo.”

Apesar do estereótipo que vincula o Brasil à alegria ter implicações negativas (como vimos nos parágrafos anteriores), ele também é um meio dos brasileiros lidarem com as dificuldades do quotidiano, seja no Brasil ou em Portugal – com alegria, seria mais fácil enfrentar os problemas. Ou seja, no Brasil, seria uma maneira de conviver com as desigualdades sociais e até com a violência nas grandes cidades. Em Portugal, na condição de imigrantes, os brasileiros usam a imagem da alegria para combater a saudade da casa e da família, as dificuldades de imersão no mercado de trabalho e de inserção na sociedade de acolhimento.

Entre outras razões, devido ao estereótipo do brasileiro alegre, os imigrantes do Brasil em Portugal dançam, cantam e conversam sobre música popular brasileira. Ana Paula Matos frequenta o Tação Grande e outros bares com música popular brasileira para sentir a alegria do Brasil.

“Prefiro, porque a gente acaba por ficar mais pertinho não é? do nosso ambiente, da nossa energia, da nossa cultura. Eu acho que a gente que vive cá muito tempo, a gente vive longe dos familiares, dos amigos. A gente acaba por procurar isto, ficar um bocadinho pertinho da nossa terra não é? Por acaso, vou a procura disso, quando saio, geralmente gosto de ir para lugares onde toque música brasileira. Claro que é difícil, hoje em dia já não, já se encontra mais, mas antes era muito difícil irmos num ambiente que tocasse ou só tocasse música brasileira, mas hoje em dia a gente já encontra bastante, e gosto, gosto. Sinto-me perto de casa.”

Alexandre de Lima é frequentador assíduo do Portas Largas. Segundo ele, a alegria está entre os principais elementos do que é ser brasileiro: “É ter liberdade de expressão, ser alegre não é? E todas essas características me tornam feliz.”

Não apenas através das entrevistas, mas também com a observação participante pude perceber o quão relacionados estão a identidade brasileira e a pretensa alegria. Num ambiente em que todos vão para divertirem-se e relaxar, e não para cumprir obrigações, como no trabalho, é possível verificar as pessoas a dançarem soltas ou em pares, a cantarem juntas, a levantarem os braços, a responderem às perguntas dos cantores e etc de forma a transparecer alegria, a mostrarem-se alegres aos demais. Não estou a dizer com isso que as pessoas não ajam com naturalidade e que divertem-se artificialmente.

Erving Goffman, em “A Representação do Eu na Vida Quotidiana”, publicado pela primeira vez em 1959, mostrou como as relações sociais podem ser comparadas metaforicamente ao mundo do teatro. Segundo o autor, o actor social pode escolher o palco, a peça e o figurino de acordo com cada público, em cada contexto específico. Assim, ele se ajusta a cada situação, junto a interacção dos outros actores. Além disso, a linguagem verbal, bem como a postura, a roupa, o posicionamento físico, o olhar e etc são elementos da regulação nas situações de encontro – situações onde cada um quer aparecer aos demais como um certo tipo de pessoa.

Sendo assim, não é absurdo notar que os brasileiros frequentadores do Tação Grande e do Portas Largas, além de usufruírem de um momento de lazer nesses ambientes, também marcam a sua identidade nacional, dançando e cantando músicas brasileiras e mostrando como são “alegres”, tanto para os outros brasileiros, como para os portugueses e para cidadãos de outras origens. O estereótipo da alegria está ainda relacionado a doutrina do luso-tropicalismo que é tema do próximo sub-capítulo.

### **IV.3. O Luso-tropicalismo**

A ideia vigente em Portugal de uma aproximação identitária e cultural entre portugueses e brasileiros, bem como com os membros de outros países de língua portuguesa, tem base no luso-tropicalismo. Segundo a doutrina luso-tropicalista, criada pelo sociólogo e antropólogo brasileiro Gilberto Freyre, a colonização promovida por Portugal teria sido ímpar e muito diferente das de outros povos – mais

aberta à integração com os trópicos. Para o autor, uma prova disso seria as relações sexuais entre os senhores de engenho e as escravas, dando origem a uma população miscigenada no Brasil. Ou seja, a doutrina também está na base dos estereótipos de um Brasil miscigenado e feliz.

De acordo com Valentim Alexandre, em “Origens do Colonialismo português Moderno”, a ideia da vocação colonial portuguesa encontrou base científica nesta teoria sociológica de Freyre.

“O Português teria uma especial capacidade para se unir aos trópicos, para compreender e aderir aos valores culturais que aí encontra; esta natureza tropicalista derivaria do longo contacto na Europa, com os povos árabes, e teria como traço fundamental a ausência de preconceito rracico e capacidade de estabelecer com os povos não europeus relações de interpenetração cultural e biológica, sem o horror ao mestiçamento que caracterizaria os Anglo-Saxões” (1979, 07).

No artigo “Tristes Trópicos e alegres luso-tropicalismos: das notas de viagem em Lévi-Strauss e Gilberto Freyre”, Cristiana Bastos trata das bases e pontos essenciais da doutrina luso-tropicalista, a partir do confronto entre duas obras: “Aventura e Rotina” (1953) de Gilberto Freyre e “Tristes Trópicos” de Claude Lévi-Strauss (1955), pois ambos são livros de viagens, com livre associação de pensamentos, produzidos por antropólogos. De acordo com a autora, a doutrina do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre moldou e molda atitudes, representações e políticas vividas nos espaços de língua portuguesa. Influencia a crença numa ausência de racismo, por causa de uma capacidade de entrosamento dos colonizadores portugueses com os meios e povos tropicais. O pensamento de Freyre em muito se confunde até hoje com a auto-imagem de Portugal, não é apenas uma ideologia.

O discurso em prol da lusofonia evidente nos dias de hoje, também tem base na ideologia luso-tropicalista. A crença de que países de língua portuguesa devem se unir em torno de objetivos comuns, por compartilharem o mesmo idioma e, de acordo com essa lógica, compartilharem uma mesma base cultural demonstra que o conjunto de ideias que Gilberto Freyre começou a elaborar nos anos 1930, que depois

foi ratificado pelo sociólogo Roger Bastide, e que o salazarismo divulgou e se utilizou mais tarde, está ainda muito vivo.

Em “A lusofonia e os lusófonos”, Alfredo Margarido critica a operação artificial de criar comunidades baseadas na lusofonia. Sobre o luso-tropicalismo ele diz:

“O grave reside no facto de ser uma teoria que não permitiu esclarecer o caminho do futuro, na medida em que se replicava às condições modernas das relações inter-raciais com um discurso já completamente enterrado na socio-história. Ora é este discurso que subjaz a muitas propostas da criação dos espaços ou das comunidades dos povos de língua portuguesa, como se não houvesse que liquidar o grave contencioso do passado, e como se bastasse a magia do enunciado para fazer dos colonialistas de ontem os arautos da igualdade racial de hoje.” (2000, 25)

Para o autor, no actual contexto, de uma lógica europeísta, em que se depende cada vez mais da burocracia hiper-centralizadora União Europeia, não faz sentido criar as comunidades da língua:

“Neste caso, como é que se podem criar as falsas comunidades da língua, quando as regras políticas hostilizam toda e qualquer operação de integração? Tal é o grave problema a que devem responder os países que continuam a apoiar os movimentos francófonos, lusófonos, hispanófonos, ou anglófonos, mesmo se os ingleses se mostram mais discretos do que os portugueses e os franceses.” (2000, 32)

Já sobre a pretensa irmandade entre Brasil e Portugal, Alfredo Margarido explica-a como um dos mitos que caracterizam a longa duração do espírito colonial:

“A maneira como os portugueses tem considerado o Brasil, como estado-filho ou como estado-irmão mais novo ou caçula, implica a existência de um parentesco que deve manter unidos os dois países, mesmo se o percurso brasileiro, cada vez mais americano, tem pouco a ver com as opções portuguesas...Outros mitos vieram durante este último século acrescentar-se aos anteriores, entre os quais avultava o da filiação, que procurava impor ao Brasil uma menoridade quase eterna, que a independência se encarregara de quebrar.” (2000, 19)

Actualmente, não é raro nos deparar com discursos ideológicos luso-tropicalistas, e não apenas relacionados a questões linguísticas como a outras esferas

sociais. Na academia, nos media e nas conversas do dia-a-dia, a ideia de uma unidade cultural entre Portugal e as ex-colónias, incluindo o Brasil, aparece.

Durante o trabalho de campo, entrevistei o proprietário do Tação Grande Bruno Ferreira, como já mencionei anteriormente. Ele, ao comentar que conseguia perceber pela “cara”, mais ou menos, quais eram as nacionalidades dos clientes disse: “A cara, tu olhas e tu dizes se brasileiro, português ou estrangeiro”. Achei interessante o modo como ele elaborou a resposta, pois rapidamente, durante uma conversa, citou três categorias de pessoas que via no bar “brasileiro”, “português” e “estrangeiro”. É como se ser brasileiro não fosse o mesmo que ser português, mas também não fosse o mesmo que ser estrangeiro. O proprietário contou também que o Tação Grande, às terças-feiras, é muito frequentado pelos estudantes de outros países da União Europeia que fazem parte do programa de intercâmbio Erasmus. Sendo assim, percebemos que na visão dele, os estrangeiros seriam esses estudantes, enquanto os brasileiros seriam classificados de uma outra forma – “não tão estrangeiros assim”. Dessa forma, vemos marcas no luso-tropicalismo mesmo em uma frase.

No entanto, por outro lado, apesar do luso-tropicalismo ser uma ideologia que foi incorporada pelos cidadãos e que é reproduzida em discursos em Portugal e no Brasil, alguns elementos da realidade social negam esse modo de ver as sociedades de língua portuguesa. Não posso afirmar que os brasileiros que vivem em Portugal ignoram o conjunto de ideias do luso-tropicalismo e se portam de forma a ressaltar as diferenças entre a identidade nacional brasileira e a portuguesa. Mas, pelo menos no caso das pessoas que entrevistei para a realização desta pesquisa, o posicionamento que verifiquei foi este sim. É que na condição de imigrante – com os problemas ligados às diferenças linguísticas, a necessidade de se criar uma nova rede social, ao acesso ao mercado de trabalho, às visões estereotipadas dos brasileiros em relação aos portugueses e dos portugueses em relação aos brasileiros – as diferenças culturais tornam-se mais evidentes do que as semelhanças decorrentes do vínculo histórico entre os países. Para a entrevistada Ana Paula Matos, por exemplo, o importante é não esquecer as suas origens.

“Ah, é minha raça, é minha cultura, é tudo, não troco. Pra já, eu acho que a gente tem um espírito e uma vontade de viver totalmente diferente. Pra já, por exemplo, eu me relaciono com um grupo daqui né? São pessoas mais

fechadas e mais frias, e eu acho que nosso povo é um povo muito alegre, muito divertido. E eu não troco isso por nada. Eu não sou daquelas brasileiras que saem do Brasil e esquecem as suas origens, ou esquecem a sua pátria, eu sou brasileira até a morte (...) Sinto falta da minha família, dos meus amigos, sinto saudades da vida que levava, era uma vida mais alegre, mais festiva, tinha mais opções de divertimento. Aqui é uma corrida, é outra cultura, a gente acaba por se habituar a cultura das outras pessoas, no país onde a gente convive.”

A entrevistada Edilene Abraão também refere-se a esta questão de uma identidade nacional caracterizada como alegre e aberta, em oposição a uma identidade mais fechada e reservada.

“Pronto tenho amigos portugueses também, tem as colegas daqui do trabalho que são todas portuguesas. Mas pessoas pra sair mesmo, pra ir pra esses barzinhos, para curtir a noite, são brasileiros, são poucos os portugueses que eu conheço que saem um pouquinho. Mas também, as minhas amizades eram mais casais... Não sei, os portugueses são um pouquinho fechados pra essas coisas, mas os que eu já saí gostaram dos lugares com música brasileira. (...) Acho que ser português, pra mim, como eu já disse e digo a eles mesmo, são um pouquinho fechados, são pessoas um pouquinho reservadas... mas assim, depois que você conquista uma amizade de um português, eles realmente são bons amigos. Isso ai eu não tenho dúvidas, em relação as minhas poucas amizades, poucos amigos que tenho, eu não tenho dúvida em relação a isso dos portugueses. Então, claro, respeitamos como eles são, são reservados, você tem que ir aos poucos conquistando ali a confiança deles e pronto. Eu trabalhei já com brasileiros, hoje só trabalho com portugueses...”

Igor José de Renor Machado, em *Cárcere Público*, resume bem o antagonismo, entre a identidade nacional brasileira e a portuguesa, verbalizado pelos brasileiros entrevistados por mim em Lisboa. Apesar de que o estudo dele, como já foi mencionado anteriormente, foi realizado com trabalhadores brasileiros no Porto.

“Para os *brasileiros*, o universo simbólico que separa brasileiros e portugueses reconfigura-se no discurso pela retomada de um par antagônico que já foi usado para diferenciar brasileiros e portugueses, só que no Brasil: o contraste entre a alegria brasileira e a tristeza portuguesa, o fado *versus* o samba, o trabalho *versus* o Carnaval, etc.” (2009, 133)

E ainda, para o autor, no caso da etnografia realizada por ele, esse antagonismo está fortemente relacionado a uma identidade voltada para a conquista de um lugar no mercado de trabalho.

“O importante do contraste entre tristeza e alegria é que, embora seja creditado pelos imigrantes às naturezas imutáveis de brasileiros e portugueses, eles são frutos dos actuais embates entre os brasileiros. É o jogo da centralidade, baseado na identidade-para-o-mercado, que reifica o antagonista por excelência da ‘essência brasileira’, o Português. Assim, o Português tem necessariamente de aparecer como um antibrasileiro. São duas imagens de identidade-para-o-mercado que se contrapõem, como núcleo de representações.” (2009, 134)

Esta identidade-para-o-mercado verificada na pesquisa de Machado no Porto, também pude perceber na fala do entrevistado Renivaldo Rodrigues que reproduz vários estereótipos.

“Ser brasileiro é ser totalmente diferente dos outros, a alegria, o amor, tudo. Portugueses são muito ignorantes, burros e gostam de abusar dos imigrantes que acabam de chegar (Fazendo referência ao mundo do trabalho).”

Para além dos aspectos relacionados ao mercado, a ênfase dos imigrantes brasileiros num contraste entre tristeza e alegria significa também a necessidade de marcar a sua identidade positivamente, de mostrar quem se é num ambiente novo e desconhecido. Vimos, no capítulo 2, questões relativas a fragmentação da identidade nos tempos actuais, e a liquidez da modernidade de agora. Sendo assim, ressaltar esse antagonismo também tem relação com esses aspectos mais subjectivos discutidos anteriormente. Identificando-se como alegre em oposição a uma tristeza portuguesa, o imigrante brasileiro dá um sentido, que parece coerente, a uma dimensão (nacional) da sua identidade. Dessa forma, para além de positiva, ela parece algo claro e evidente e não fragmentado.

Filipa Pires é uma arquitecta de 34 anos que nasceu em Pelotas, no Rio Grande do Sul, e também já morou em São Paulo e Campinas, no Estado de São Paulo. Mudou-se para Lisboa aos 13 anos com os pais portugueses. Mesmo tendo origem e sotaques portugueses, ela também partilha da visão dos outros brasileiros citados nos

parágrafos anteriores. Ou seja, neste caso podemos ver que não se trata de uma essencialização da identidade nacional para o mercado de trabalho, e sim, de um vínculo com a identidade que tem características mais subjectivas e que podemos ousar relacionar com as características da modernidade tardia vistas anteriormente.

“Mas isso é do próprio povo brasileiro que é muito mais extrovertido e mais... a palavra não é a certa, mais natural, mais verdadeiro... não é que o português seja falso, mas é muito mais contido que o brasileiro. Então, a diferença que eu noto é essa. Lá, estão todos juntos, não tá ali grupinhos... normalmente, no bar português, entre aspas, o que acontece é isso... é tudo muito selectivo, eu estou na minha, estas na tua, e não se fala, não toca, não encosta. E eu acho isso tudo positivo (o comportamento brasileiro), sei que normalmente não acham isso.”

Essa forma de constituir a identidade brasileira em contraposição a identidade portuguesa lembra também a questão discutida no capítulo 2 – o “eu” existe em relação ao “outro”. E é construído a partir da diferenciação.

Um outro aspecto relacionado com a diferenciação, e citado pelos entrevistados como um factor que atrapalha a integração na sociedade de acolhimento, é a diferença linguística. Pois apesar de, oficialmente, Portugal e Brasil serem países de língua portuguesa, as diferenças entre as duas variantes são muitas. Para Alexandre de Lima, já citado anteriormente, que trabalha na Casa do Brasil, brasileiros e portugueses não falam a mesma língua.

“Acredito ainda que não falamos a mesma língua, no sentido aplicativo, do dia a dia. Acho muito difícil a inserção do brasileiro em Portugal. Eu já tenho 10 anos de experiência na área de inserção do brasileiro em Portugal e a cada dia que passa eu sinto isso mais frequente, é difícil, não é fácil para um brasileiro morar em Portugal (...) e não falar a mesma língua... A comunicação que deveria ser mais fácil por falar português, na verdade, não é. Porque uma frase estruturada por um português tem um resultado, no aplicativo, completamente diferente do que o brasileiro gostaria que fosse. Porque tem resultados diferentes, por mais que a gente tente se entender. E eu acho que isso é fundamental, falar a mesma língua, nós não falamos a mesma língua.”

Esta mesma problemática relatada por Alexandre de Lima, também fica clara num trecho do artigo da antropóloga Bela Feldman-Bianco, quando comenta sobre uma cena do filme *Terra Estrangeira*.

“Central to my recollections of *Foreign Land*, a fictional movie on the recent migration of young Brazilians to Lisbon, is the powerful image of an old abandoned ship aground on a deserted Portuguese beach that served as a metaphor of cultural isolation. In the film, a young Brazilian woman exclaims, ‘As time passes by, I become more and more aware of my accent, [and] that the sound of my voice is an offense to their ears.’ She conveys the feelings of otherness and, hence, the construction of *difference*.” (2001, 608)

O entrevistado Alexandre de Lima comentou também sobre a formalidade na hora de falar. Sobre a diferença no uso dos títulos e pronomes de tratamento em Portugal e no Brasil.

“A questão dessa diferença aplicativa da formalidade, muito formal. Não que no Brasil não usamos títulos, usamos sim. O título é uma questão de respeito, na diplomacia e outras coisas. Mas aqui o título é uma coisa aplicada diariamente. Penso eu que põe uma barreira de intimidade. (...) Eu na faculdade tenho que me dirigir ao professor não só como professor, mas como Senhor Tutor, porque Senhor Tutor é a forma mais respeitada, mais aplicativa, o que é ensinado desde criança, desde de miúdo... a tratar o professor de Senhor Tutor que é a abreviação de Senhor Doutor Professor, isso põe uma barreira de intimidade com o professor. A partir do momento que o meu professor vai me ensinar eu preciso me sentir confiante, ter uma relação de amizade, de carinho, de respeito e admiração por ele. E a partir do momento que eu tenho que chamar de Senhor Tutor, Senhor Doutor Professor me põe uma barreira que é como se eu tivesse falando com um juiz. Entendeu? É como eu tenho uma chefe, há muitos anos, por mais intimidade que eu entenda que eu tenha com ela, por mais jantares que eu vou na casa dela, ela vai ser sempre Engenheira, eu nunca vou poder trata-la pelo nome.”

Sobre a diferença linguística entre os dois países, o linguista Marcos Bagno, no seu livro “Preconceito Linguístico” de 1999, explica que ainda hoje há um mito no Brasil de que brasileiro não sabe português e que só em Portugal é que se sabe falar bem a língua, mito este que foi passado de geração em geração pelo ensino tradicional da gramática na escola.

“Quando dizemos que no Brasil se fala português, usamos esse nome simplesmente por comodidade e por uma razão histórica, justamente a de termos sido uma colônia de Portugal. Do ponto de vista linguístico, porém, a língua falada no Brasil já tem uma gramática — isto é, tem regras de funcionamento — que cada vez mais se diferencia da gramática da língua falada em Portugal. Por isso os lingüistas (os cientistas da linguagem) preferem usar o termo português brasileiro, por ser mais claro e marcar bem essa diferença. Na língua falada, as diferenças entre o português de Portugal e o português do Brasil são tão grandes que muitas vezes surgem dificuldades de compreensão: no vocabulário, nas construções sintáticas, no uso de certas expressões, sem mencionar; é claro, as tremendas diferenças de pronúncia — no português de Portugal existem vogais e consoantes que nossos ouvidos brasileiros costumam a reconhecer; porque não fazem parte de nosso sistema fonético. E muitos estudos têm mostrado que os sistemas pronominais do português europeu e do português brasileiro são totalmente diferentes. Por exemplo, os pronomes de construções como ‘eu o vi’ e ‘eu a conheço’, estão praticamente extintos.” (1999, 23)

Além desses aspectos abordados por Marcos Bagno, há também palavras com sentidos completamente diferentes num país e no outro. O uso de alguns desses termos, na forma não comum em Portugal, associados a estereótipos como o da imagem da mulher brasileira ligada a prostituição, pode ter o resultado de uma imensa confusão comunicativa. Um desses termos foi lembrado por Ana Paula Matos ao comentar sobre uma discoteca que gostava de frequentar.

“Sim, depois a gente vai aqui ao indiano que é uma danceteria né?! Aqui se a gente chama boate, é outra coisa né? Por acaso fui uma vez... e tem o Cachaça, o Cachaça toca muita música brasileira.”

Apesar da diferença linguística ter consequências negativas, de acordo com um outro ponto de vista, as imagens popularizadas do Brasil (alegria e ginga) e a forma brasileira de falar a língua portuguesa promoveram um jeito dos brasileiros (incluindo aqueles que são descendentes de portugueses) reconstruírem positivamente suas diferenças pessoais e nacionais em relação aos portugueses. (Feldman-Bianco, 2001).

#### IV.4. Corpo, música e identidade

Já abordamos anteriormente aspectos da modernidade tardia e da identidade pessoal na perspectiva de Anthony Giddens. O autor também apresenta reflexões sobre o corpo, historicamente, e também nesta actual etapa da modernidade. Segundo ele, o corpo não é uma simples “entidade”, e sim, um modo prático de lidar com situações exteriores. Afinal, quando uma criança aprende as características dos objectos e dos outros, ela começa a ganhar consciência dos contornos do corpo e suas propriedades.

Aprender a se tornar um agente capaz de estar com os outros em pé de igualdade, nas relações sociais, significa também ser capaz de monitorar com sucesso a face e o corpo. O controlo corporal é uma questão central ao se referir a tudo o que não pode ser dito através de palavras, pois ele é o referencial necessário para aquilo o que se pode dizer (Giddens, 2002).

“O controle rotineiro do corpo é crucial para a manutenção do casulo protetor do indivíduo em situações de interação cotidiana. Em situações ordinárias, a pessoa mantém uma orientação corporal mostrando o que Goffman chama de ‘controle fácil’. A experiência e a habilidade corporal são características influentes e relevantes do que um indivíduo sente como perigos pertinentes e, portanto, trata como alarmantes. Como Goffman observa de maneira sucinta, ‘quase qualquer atividade que o indivíduo realiza agora com facilidade foi, em algum momento, algo que requeria dele seria mobilização de esforço. Caminhar, atravessar uma rua, pronunciar uma frase completa, usar calças compridas, amarrar nossos próprios sapatos, somar uma coluna de números – todas essas rotinas que permitem ao indivíduo uma performance competente, não refletida, foram atingidas por um processo de aquisição cujos primeiros estágios foram negociados em meio a suores frios.” (2002, 58)

Giddens reconhece que a teorização recente sobre o corpo está ligada ao nome de Michel Foucault. Este analisou o corpo em relação a mecanismos de poder, particularmente, o surgimento do “poder disciplinar” na modernidade.

“O corpo se torna o foco do poder e esse poder, em vez de tentar ‘marcá-lo’ externamente, como em tempos pré-modernos, o submete a disciplina interna do autocontrole. Como retratado por Foucault, os mecanismos disciplinares produzem ‘corpos dóceis’. Mas por mais importante que seja

a interpretação que fez da disciplina, sua visão do corpo deixa muito a desejar. Ele não consegue analisar a relação entre o corpo e a agência pois para todos os propósitos e intenções ele os torna equivalentes. Essencialmente, corpo mais poder é igual a agência. Mas essa ideia não basta, e parece pouco refinada quando comparada ao ponto de vista desenvolvido anteriormente por Merleau-Ponty, e contemporaneamente por Goffman. A disciplina corporal é intrínseca ao agente social competente; é transcultural mais do que especificamente ligada à modernidade; e é uma característica contínua da conduta da *durée* da vida diária. E o mais importante, o controle rotineiro do corpo é parte integrante da natureza mesma tanto da agência quanto de ser aceitos pelos outros como competente.” (2002, 58)

E esses dois significados do corpo em relação à agência, na visão de Giddens, pode explicar o facto da diferenciação eu/mim ter um carácter aparentemente universal. Pois controlar o corpo com regularidade é um meio extremamente importante de se manter uma biografia da auto-identidade, além disso, o eu é exibido para os outros em termos de sua corporeidade.

Levando em consideração essas reflexões sobre o corpo, podemos pensar como a dança é uma das formas de manifestar e também de compor a auto-identidade. A dança moderna e a dança contemporânea exprimem várias características ligadas aos seres humanos modernos tais como as suas angústias, lutas, esperas, onde está a mística, a poesia, o drama, o riso (Garaudy, 1980). Mas mesmo tratando-se de dança num contexto não profissional, o simples acto de dançar e cantar também é expressão de sentimentos e sensações. Por exemplo, de acordo com o entrevistado Alexandre de Lima, ele gosta de ir dançar no Portas Largas para relaxar e se sentir com mais liberdade de expressão.

“Por exemplo, eu adoro dançar porque eu uso a dança como terapia depois de um dia de trabalho, não só pelo desgaste físico e emocional, mas também para estar com um grupo de brasileiros.”

Como vemos neste caso, o acto de dançar está relacionado a uma prática física para aliviar o stress, mas também a um momento de manifestação da dimensão da nacionalidade e da identidade pessoal. Para Alexandre, é importante ir ao Portas

Largas para ouvir música brasileira, dançá-la e encontrar pessoas com a mesma origem e com os mesmos interesses, pelo menos naquele ambiente. Esta relação entre corpo, música, dança, identidade (pessoal, de grupo, musical e nacional) e Brasil é o que ainda vamos explorar ao longo deste item.

A música é tão importante no âmbito da identidade que hoje já se fala até em identidades musicais. O que cada indivíduo opta por ouvir e dançar, em cada contexto da sua vida diária, mostra quem ele é as demais pessoas que estão presentes naquela dada situação. No primeiro capítulo do livro “Musical Identities”, publicado pela primeira vez em 2002, David J. Hargreaves, Dorothy Miell e Raymond A.R. MacDonald afirmam que a música, além de ser um canal fundamental de comunicação e fazer com que as pessoas compartilhem emoções, pode sim ser utilizada para formular e expressar as suas identidades individuais.

“We use it (music) not only to regulate our own everyday moods and behaviours, but also to present ourselves to others in the way we prefer. Our musical tastes and preferences can form an important statement of our values and attitudes, and composers and performers use their music to express their own distinctive views of the world. Nicholas Cook (1998) puts this succinctly: ‘In today’s world, deciding what music to listen to is a significant part of deciding and announcing to people not just who you ‘want to be’...but who you *are*. Music is a very small word to encompass something that takes as many forms as there are cultural or sub-cultural identities’.” (2002, 1)

Além de marcar directamente a identidade pessoal, como percebemos na citação anterior, a música e a dança também marcam a identidade colectiva. Segundo o artigo “A música como marcador de identidade: individual vs. Colectiva”, de Dan Lundberg, na revista Música e Migração (publicada pelo Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural – ACIDI):

“Joga-se constantemente na arena da vida social uma espécie de luta de poder entre diferentes grupos e organizações. Os marcadores de afiliação são características distintivas destes jogos. Os exemplos mais óbvios são os uniformes. O exército e as equipas de futebol exibem a sua afiliação através das roupas. Os trajes folclóricos e as modas hip-hop exibem o mesmo tipo de pertença ao grupo. (...) Os contextos multiculturais constituem uma arena na qual muitos grupos diferentes lutam por

reconhecimento. Mark Slobin fala acerca do ‘cultural brand-naming’ (‘nome de marca cultural’) – uma tentativa de reivindicação da expressão musical como propriedade de um grupo. Do mesmo modo que uma bandeira, emblema ou um uniforme podem simbolizar uma organização ou um grupo, representando a sua ideologia e valores, a música – e os instrumentos musicais em particular – podem ser imbuídos de funções simbólicas, enquanto emblemas identitários. A música para bouzouki simboliza a identidade grega, as gaitas-de-foles a escocesa, a nyckelharpa (violino de teclas) a sueca, apesar do facto de ser sabido que o bouzouki pertence a uma família de alaúdes de braço comprido comuns na maioria das nações em torno do Mediterrâneo oriental, e que as gaitas-de-foles são um dos instrumentos folk mais antigos da Europa e parte da herança cultural euro-asiática com raízes na Idade Média.” (2010, 30)

O Brasil tem um diverso e vasto sistema musical com uma história complexa. Em relação a produção e circulação de bens, é um dos seis maiores mercados musicais do mundo. Artisticamente, a contribuição brasileira para a música popular urbana, em termos mundiais, é imensurável. Além disso, a música popular destaca-se como um modo particularmente poderoso de cultura expressiva em variadas manifestações, e assim, ela cumpre um papel essencial na marca da identidade nacional brasileira. (Charles A. Perrone e Christopher Dunn, 2002)

Essa relação entre música e identidade brasileira nos remete aos anos 1920. Nesta altura, ocorreu o auge do movimento modernista brasileiro que buscava modernizar a cultura do país, negando o academicismo e encontrando uma linguagem nacional nas artes. O seu maior representante foi o intelectual Oswald de Andrade que escreveu o Manifesto Antropofágico – manifesto literário de 1928 e que fundamentou a Antropofagia. (Martha de Ulhôa Carvalho, 1995)

A Antropofagia é um conceito modernista que legitima a incorporação de elementos estrangeiros na arte brasileira. Oswald de Andrade afirmou que os brasileiros deveriam praticar a Antropofagia, absorvendo, de todo lugar, tudo aquilo que se encaixasse no carácter brasileiro. A Antropofagia faz referência ao canibalismo do século XVI. Para os nativos Tupinambá, os mundos físico e espiritual eram interligados. Dessa forma, acreditavam que quando comiam carne, também absorviam algumas características do ser que estava sendo comido (portanto, não comiam animais lentos, por exemplo. Para não absorverem essa qualidade). Assim, depois do

ritual em que matavam os seus inimigos, eles comiam aquela carne humana, o que significava o nascimento de um outro “eu” no canibal.

Com base nessa história e na Antropofagia, alguns estudiosos defendem que os músicos brasileiros, ritualisticamente, capturam traços musicais de outros povos e os incorporam dentro da própria música deles. Assim, a música passa a ser revitalizada e a sua identidade revigorada. (Martha de Ulhôa Carvalho, 1995). Desde o século XIX, questões sobre a influência estrangeira na música popular brasileira têm sido discutidas, e essas questões emergiram ainda com mais força durante as décadas de autoritarismo. (Charles A. Perrone e Christopher Dunn, 2002)

Nos anos 1930, o governo populista do presidente do Brasil Getúlio Vargas fez da música e da dança, especialmente do samba, símbolos da identidade nacional. A Rádio Nacional, que vivia seus anos de ouro, foi um instrumento de propaganda do governo que contribuiu muito com este processo. O ritmo que era até então marginalizado, passou a ser exaltado. (Martha de Ulhôa Carvalho, 1995). E nos anos 1940, a música brasileira atingiu altos níveis de exposição internacional com Carmem Miranda. (Charles A. Perrone e Christopher Dunn, 2002). Inclusive, nesta altura, de acordo com a Enciclopédia da Música em Portugal no século XX, a cantora portuguesa Beatriz Costa que residia no Brasil gravou e realizou espectáculos com Carmem Miranda.

O samba absorveu influências do bolero e se tornou mais lento (samba-canção) nos anos 1950. Além disso, nessa altura, como uma reacção à “estagnação” da música popular brasileira, um grupo de artistas da classe média começou a se encontrar em apartamentos da Zona Sul do Rio de Janeiro para encontrar uma nova modalidade de tocar samba, foi o que deu origem à bossa nova. Algumas dessas pessoas, como Nara Leão, foram para partes mais pobres da cidade, para entrar em contacto com antigos sambistas tais como Nelson Cavaquinho, e convidá-los a fazerem concertos, bem como gravarem as músicas deles. (Martha de Ulhôa Carvalho, 1995). A bossa nova, com forte influência do jazz, foi bastante exportada nessa época e, na verdade, até hoje continua sendo muito ouvida, comentada e tocada em outros países como os Estados Unidos. Não é raro ouvir-se bossa nova em filmes e séries de Hollywood.

Em Portugal, um grande divulgadora da bossa nova e de outros géneros brasileiros foi a cantora e atriz brasileira Mara Abrantes, que fixou-se em Portugal em 1959 para actuar na revista “Fogo no pandeiro”. A cantora desenvolveu sua carreira musical interpretando músicas, dos ícones da bossa nova Tom Jobim e Vinícius de Moraes, tais como “Se todos fossem no mundo iguais a você” e “Eu não existo sem você”. Se dedicava também à canção ligeira de autores portugueses com “Vai dizer à Mouraria” ou “O amor é louco” de João Nobre e também ao fado. Durante a década de 1960, outros cantores brasileiros gravaram discos em Portugal tais como Francisco Egydio, Déa Franco e Vanja Orico. Além disso, na segunda metade dos anos 60, a par do samba-canção, a bossa nova tornou-se o estilo mais representativo da música brasileira em Portugal. (António Tilly, 2010).

O termo Música Popular Brasileira (MPB) surgiu nos anos 60 em discussões sobre a “internacionalização” da música popular brasileira e o facto de ela estar se “rendendo” às influências estrangeiras – em relação ao jazz (bossa nova) e ao rock (jovem guarda). Houve também os festivais da MPB, nos quais estudantes universitários tocavam as suas composições. A razão para se usar o termo MPB para definir certos tipos de música popular brasileira, é baseada na procura por uma identidade nas origens da cultura brasileira. Na formulação convencional, a música popular brasileira deriva do encontro de três culturas: a dos nativos brasileiros, a Luso-europeia e a africana. (Martha de Ulhôa Carvalho, 1995)

“In my opinion, Brazilian popular music today can be traced to two forms that emerged in the urban centers in the eighteenth century: the African-influenced dance (and later song) ‘lundú’; and the Portuguese (or Brazilian according to some) ‘modinha’. In the nineteenth century, European rhythms such as the polka and the waltz were incorporated into the Brazilian popular music idiom. Another rhythm to have enormous influence was the cuban ‘habanera’. Mixed with Brazilian genres mentioned above, they formed the forerunners of what today is called MPB (connected with the urban ‘samba’ and ‘lundú’, and what I call ‘música romântica’ (romantic music, connected with the urban serenades and ‘modinhas’).” (1995, 162)

Percebemos com isso que a miscigenação da população brasileira que é um aspecto tão fortemente usado para a composição da identidade nacional e que deu

origem ao mito da democracia racial, como vimos nos itens anteriores, também é um marco da constituição dos estilos musicais do país.

Gilberto Freyre, começando com *Casa Grande e Senzala*, falou da mistura de raças e da importância desse aspecto ser um orgulho nacional. Na música, isso culminou com Getúlio Vargas adotando o samba como a música nacional do Brasil. Nas próprias letras de muitas canções, a miscigenação cultural é citada com orgulho. Além disso, a noção de uma miscigenação transnacional de estilos musicais também é muito importante. Actualmente, cantora Fernanda Abreu e outros artistas continuam um processo que começou com o tropicalismo nos anos 1960 – de tentar acabar os estereótipos como o do discurso nacionalista que defendia o samba do Rio de Janeiro. (Frederick Moehn, 2002)

O tropicalismo surgiu no contexto dos festivais de música popular brasileira, entre 1967 e 1968, a partir da união de artistas da Bahia como Caetano Veloso e Gilberto Gil. Esses dois cantores e compositores foram o destaque do movimento que também teve a participação da cantora Gal Costa, do cantor e compositor Tom Zé, da banda Mutantes, do maestro Rogério Duprat, da cantora Nara Leão, dos letristas José Carlos Capinam e Torquato Neto. O Poeta Rogério Duarte também foi um dos mentores intelectuais do tropicalismo que procurou tornar a MPB mais universal, incorporando elementos do rock e a guitarra eléctrica.

Segundo o texto de António Tilly na Enciclopédia da música em Portugal (A-C), no final de 1968, quando o regime militar brasileiro aumentou as restrições políticas a músicos brasileiros como Caetano Veloso e Gilberto Gil, uma actuação de Vinicius de Moraes, Baden Powell e Marcia no Teatro Villaret em Lisboa (gravada pela RTP) revelava como os dois países enfrentavam uma situação política semelhante – marcados pela censura. Além disso:

“Das canções censuradas no Brasil com repercussão em Portugal, especialmente as de Chico Buarque, constam-se: ‘A Banda’ (1966), ‘Apesar de você’ (1970), ‘Cálice’ (1972), ‘Fado Tropical’ (1973), ‘Acorda amor’, ‘Mulheres de Atenas’ e ‘Meu caro amigo’ (1976), esta escrita como uma carta dirigida ao encenador e dramaturgo Augusto Boal, que na altura residia em Portugal (1975-1977). Chico Buarque compôs ‘Mulheres de Atenas’ (1976) para a peça de teatro que o encenador montava em Portugal. A canção ‘Tanto Mar’ (1975), igualmente censurada no Brasil, foi

escrita como dedicatória à revolução do 25 de Abril de 1974. A canção de Geraldo Vandré 'Pra não dizer que não falei de flores' (1968) foi gravada e editada em Portugal por Teresa Paula Brito e pelo Orfeão Académico de Lisboa." (2010, 176)

Contudo, ainda hoje, o samba é um elemento central na narrativa dominante sobre o Brasil. Não é que os outros ritmos musicais sejam menos importantes, ou que boa parte do país aprecie mais este tipo de música do que outras. Mas, independentemente, do número de brasileiros que ouvem, cantam e dançam samba; o facto é que ele representa o Brasil. Quando se fala em Brasil para um estrangeiro, umas das principais coisas que ele refere, normalmente, é o samba. Além disso, Bernadette Beserra, no artigo "The reinvention of Brazil and other metamorphoses in the world of Chicago Samba", chama a atenção para como a música samba está profundamente conectado com a dança samba. Sobre o comentário de um de seus entrevistados que diz que, para ele, música tem que ter relação com dança, ela diz:

"It was probably in that sense that Moacyr affirmed that the Brazilian music available in Chicago until then was not sufficiently Brazilian. He was speaking for himself, in the sense of his own preferences, but they also reflected the preference and taste that had become popular in Brazil since the 1930s. During this period, the radio stations with the biggest audiences, Mayrink da Veiga and Nacional, promoted samba so insistently that, in 1937, folklorist Luís da Câmara Cascudo confided that these radio stations diffused only 'samba and samba and samba and samba,' completely eclipsing other genres (Cabral 1990:133). Despite local protests, such as Cascudo's, samba quickly became synonymous with Brazil with the help of radio and government promotion. Born out of the encounter and collaboration between classes and races (Vianna 1995), the samba that becomes synonymous with Brazil is then interpreted and proclaimed by leftist political groups and by the City of Rio de Janeiro as a genre whose purest and most authentic expression is found in the slums and is revealed in the annual carnival parades (Sandroni 2001). Thus essentialized, samba begins to express itself in the acrobatics of the mulatto with a *cavaquinho* and a tambourine, and in the Baiana dance that, in the words of Geraldo Pereira's song shakes, shakes, tying knots in the hips, leaving the youth with their mouths watering." (2011, 120)

É importante lembrar que um outro estereótipo que caracteriza a brasilidade, a malandragem, que abordamos anteriormente, está relacionado intimamente com o samba e os sambistas. É que o sambista é caracterizado como um sujeito que gosta da vida boémia; ele fica situado entre o trabalho, o ócio e o jeitinho. Como podemos

conferir no exemplo seguinte, da dissertação de mestrado sobre o sambista Ataulfo Alves, de Rilza Rodrigues Toledo:

“Ataulfo Alves e Wilson Pereira, parceiros, para exaltarem a malandragem, lançaram ‘Lenço no Pescoço’ para comparar dois tipos característicos da época: o malandro e o trabalhador, conforme se verifica em versos: ‘Com o meu chapéu de lado/ Lenço Branco no pescoço/ Navalha no bolso/ Eu passo gingando provoço desafio/ Eu tenho orgulho em ser tão vadio’. O primeiro era descrito em detalhes, desafio à sociedade carioca, seu gingado e navalha, já o trabalhador, entregando-se ao trabalho duro, era apresentado com características evidentes de sua miséria.” (2007, 88)

Durante a observação participante, verifiquei que as músicas que fazem referência a símbolos da identidade nacional; ou que ficaram famosas em determinados momentos da história, e que, por isso, elas mesmas se tornaram símbolos, são as que mais causam reacções no público. Lembro que na noite de 28 de Abril, no Tação Grande, foi tocada “A Voz do Morro”, do sambista Zé Keti. A música foi gravada em 1955 por Jorge Goulart com arranjo de Ramés Gnatalli e teve grande sucesso, pois fez parte da trilha sonora do filme “Rio 40 graus” de Nelson Pereira dos Santos. Provavelmente, boa parte das pessoas que estavam no bar naquela noite não sabem da história da música, até porque muitos são bastante jovens. No entanto, elas cantaram, assobiaram, dançaram, abriram os braços e, no final, aplaudiram bastante. Eis a letra:

“Eu sou o samba  
A voz do morro sou eu mesmo sim senhor  
Quero mostrar ao mundo que tenho valor  
Eu sou o rei do terreiro  
Eu sou o samba  
Sou natural daqui do Rio de Janeiro  
Sou eu quem levo a alegria  
Para milhões de corações brasileiros  
Salve o samba, queremos samba  
Quem está pedindo é a voz do povo de um país  
Salve o samba, queremos samba  
Essa melodia de um Brasil feliz”

O compositor não escreveu “eu gosto do samba” ou “eu amo o samba” ou, ainda, “eu sou sambista” e, sim, “eu sou o samba”; pois “ser” o samba representa

muito mais do que qualquer uma das demais opções. Ou seja, trata-se de uma música que é um bom exemplo do forte vínculo entre o samba e a identidade nacional (o que pôde ser percebido também na reacção do público).

Apesar da associação entre as imagens de Brasil, alegria e samba muitas das composições deste ritmo tem conteúdos tristes. Como disse Vinicius de Moraes em “Samba da Bênção”:

“É melhor ser alegre que ser triste  
Alegria é a melhor coisa que existe  
É assim como a luz no coração  
Mas pra fazer um samba com beleza  
É preciso um bocado de tristeza  
É preciso um bocado de tristeza  
Senão, não se faz um samba não”

Este poeta e músico, símbolo da Bossa Nova, compôs vários sambas tristes, entretanto, os sambas mais antigos também têm essa característica de terem letras nada alegres. O interessante é que muitos dos sambas tradicionais têm ritmos bastante agitados e um conteúdo na da feliz.

Já foi comentado anteriormente como a festa, o carnaval e a alegria são elementos que marcam a identidade nacional brasileira. Mas sobre o carnaval e o corpo vale ressaltar o que DaMatta relata:

“Penso que o carnaval é basicamente uma inversão do mundo. Uma catástrofe. Só que é uma reviravolta positiva, esperada, planejada e, por tudo isso, vista como desejada e necessária em nosso mundo social. Nele, conforme sabemos, trocamos a noite pelo dia; ou, o que é ainda mais inverossímil: fazemos uma noite em pleno dia, substituindo os movimentos da rotina diária pela dança e pelas harmonias dos movimentos coletivos que desfilam num conjunto ritmado, como uma coletividade indestrutível e corporificada na música e no canto. No carnaval, trocamos o trabalho que castiga o corpo (o velho tripalium ou canga romana que subjugava escravos) pelo uso do corpo como instrumento de beleza e de prazer. No trabalho, estragamos, submetemos e gastamos o corpo. No carnaval, isso também ocorre, mas de modo inverso. Aqui, o corpo é gasto pelo prazer. Daí por que falamos que ‘nos esbaldamos’ ou ‘liquidamos’ no carnaval. Aqui, usamos o corpo para nos dar o máximo de prazer e alegria...” (1986, 50)

Mas todas essas questões relativas a identidade brasileira e a música tomam contornos mais específicos no contexto de imigração. No artigo “A música como

marcador de identidade: individual vs. Colectiva”, de Dan Lundberg, o autor esclarece como a música é uma parte importante da identidade e como o seu potencial simbólico reside no facto de poder ser usada para expressar e manter tanto as diferenças como as similaridades entre grupos.

“No contexto multicultural, a música é usada como um marcador de fronteiras do grupo para o próprio grupo. Mas é também usada conspicuamente, marcando fronteiras relativamente a outros grupos e indivíduos. Internamente, o grupo pode usar a sua ‘própria’ música para fortalecer o sentimento de pertença, e o mesmo processo pode ser usado para marcar a diferença entre ‘nós’ e o ‘outro’. Esta utilização não se limita às categorias étnicas da sociedade. As pessoas formando identidades em torno de conceitos musicais tais como hip-hop, jazz, música folk tradicional e heavy-metal, também usam marcadores numa dimensão semelhante.” (2010, 40)

Como já vimos, os imigrantes brasileiros em Portugal marcam a sua identidade nacional em contraposição ao “outro” – neste caso, o português autóctone. Comentamos também como esse antagonismo se dá através de um contraste entre a alegria brasileira e a tristeza portuguesa, o fado *versus* o samba, o trabalho *versus* o Carnaval, etc. A partir disso, podemos compreender o comentário da advogada Cláudia Vieira que mora em Lisboa há dois anos, é do Rio de Janeiro, e frequenta bastante o Portas Largas para estar em contacto com a música:

“É uma identificação, é uma identidade nossa, com certeza, a música chega na frente. Aqui não tem tanta música. Qual a identidade? O fado? É muito bonito, mas não chega a ser uma música popular.”

Não contradizendo a perspectiva de Giddens que considera o corpo como um sistema de acção e um modo de *praxis*, Ígor José de Renor Machado, no capítulo 8 – “Reflexões sobre as identidades brasileiras em Portugal”, parte do livro “Imigração Brasileira em Portugal”, afirma que o corpo é um objecto de materialização cultural através de movimentos apreendidos, de gestualidades, danças, de expressão de emoções e de exercício da sexualidade:

“Toda a imagem sobre o Brasil, seja por parte de brasileiros ou de portugueses, é marcada pela ideia de um corpo brasileiro, de uma corporalidade específica, mais sensual, mais flexível, mais doce, mais malandragem, mais feliz. Ideias que são sempre exemplificadas pela ginga do jogador de futebol, pelo ‘jogo de cintura’ das prostitutas brasileiras. A construção de um corpo, de uma forma de estar e agir, movimentar, olhar, pegar, é fundamental na construção de uma identidade ou de uma cultura” (2007, 177).

Na fala de Alexandre de Lima citada a seguir, ver-se esta constatação do corpo como objecto de materialização cultural, especificamente, em relação a dança. Além disso, o entrevistado também coloca a questão da postura corporal dos brasileiros em oposição ao comportamento português.

“A dança é uma terapia para mim. Eu prefiro a dança, o tipo de música que me libere sozinho, eu preciso dançar, mexer os braços, então é o samba, é o axé. Eu preciso movimentar o corpo e me libertar da tensão do dia-a-dia. (...) Então, o sambar é muito bom, o dançar o axé é muito bom, a questão de poder sorrir abertamente, gritar a vontade, falar bobagem... e não ser mal-educado. Porque o brasileiro que tem uma liberdade de expressão em Portugal, ele é visto como mal-educado, que não sabe se comportar. Eu acho que isso é uma observação que você descobre com o passar dos anos. Porque eu, falando de mim pessoalmente, eu sei que consigo me comportar estando com um grupo de portugueses. E sinto que sou diferente quando estou com um grupo de brasileiros, posso falar mais abertamente, eu posso ter uma liberdade de expressão, e com eles eu não posso, eu tenho que limitar muito tudo, eu tenho que prestar muita atenção em como estruturar as frases para não ser mal-interpretado.”

Os tipos de músicas populares brasileiras que tocam tanto no Portas Largas quanto no Tação Grande variam muito. Variam de acordo com o dia da semana e variam também na mesma noite. Por exemplo, é possível ouvir um clássico pop-rock brasileiro e um pagode (derivação do samba bastante e explorada pela indústria cultural) dos anos 1990 numa mesma noite. É interessante notar que quando são tocadas canções de pagode, axé ou arrochadeira (um novo ritmo da Bahia, Nordeste brasileiro, que mistura forró e axé), podemos perceber que as letras fazem muitas referências ao movimento do corpo, a como se deve dançar cada parte daquela música. Assim, o público segue dançando e improvisando (ou fazendo de acordo com o

que viu anteriormente nos cliques na internet ou na televisão) uma coreografia de acordo com o que está sendo ditado. Um exemplo é “Tchubirabiron” da banda bahiana de pagode Parangolé que eu ouvi e vi as pessoas a dançarem algumas vezes no Portas Largas:

“Olha pra frente, pra frente  
Cintura, cabeça, Tchubirabiron (8x)  
Eu disse, dancinha legal, todo mundo vai fazer  
Nesse Carnaval, eu sei que vai ferver  
Você quer, tome aí Swingueira pra mexer (2x)  
Pega na cabeça e vaaai !!!  
Pra frente, pra frente  
Cintura, cabeça, Tchubirabiron  
Olha pra frente, pra frente  
Cintura, cabeça, Tchubirabiron  
Eu sei que você quer,  
Sei que você tá querendo ! (4x)  
Pega na cabeça e vai !!!  
Pra frente, pra frente  
Cintura, cabeça, Tchubirabiron  
Olha pra frente, pra frente  
Cintura, cabeça, Tchubirabiron  
Para o swingue para galera Parango !  
Olha pra frente, pra frente  
Cintura, cabeça, Tchubirabiron (2x)  
Eu sei que você quer,  
Sei que você tá querendo ! (4x)  
Pega na cabeça e vaaai !!!  
Pra frente, pra frente  
Cintura, cabeça, Tchubirabiron (4x)”

Um outro factor interessante em relação aos brasileiros que frequentam o Tacão Grande e o Portas Largas, é que alguns vão para esses lugares mesmo nos dias em que seus estilos musicais predilectos não são tocados. Isso porquê acreditam que vale a pena ir pelo ambiente, além disso, aquela música, mesmo que não seja a ideal, traz recordações de quando ainda estavam no país de origem. Esta é a constatação, por exemplo, da arquitecta Filipa Pires que, como já mencionamos, é filha de portugueses, mora em Portugal há muitos anos, mas nasceu em Pelotas - RS. Ao ser

perguntada sobre se algumas das músicas que são tocadas no Tação Grande são as mesmas de quando ela estava no Brasil, respondeu:

“Algumas são, não que eu ouvisse lá porque já faz muito tempo. Mas algumas são músicas que ainda ouço hoje e algumas que não, mas que conheço. E eu estava a comentar isso com um amigo meu. Estava a dizer como é possível... eu como não gosto de forro (ritmo típico do Nordeste brasileiro)... e estava a ouvir forró e a dançar. Acho que é uma coisa do imigrante em si. Mesmo o português, quando vai ao Brasil, que ouve Roberto Leal e aqui ninguém ouve. Acho que é um bocado por aí, ir buscar a nossa raiz e tentar preencher o vazio, do nosso país, que falta. Acho que é por isso, estava a pensar nisso noutra dia e acho que é isso.”

Sobre esse assunto, Bernadete Beserra, no seu artigo já mencionado aqui, conta que uma de suas entrevistadas não gostava muito de samba quando estava no Rio de Janeiro, sua cidade natal, pois preferia o forró; no entanto, em Chicago, ela não apenas gostava e dançava samba, como também sentia o seu coração disparar em alguns momentos ao ouvir o ritmo. Para autora, se os brasileiros se identificam com o samba quando estão fora do Brasil, não é porque eles preferem esse estilo musical, mas porque ele é um elemento muito central da narrativa dominante sobre o Brasil – elemento este que o indivíduo pode se apoiar na condição de imigrante, longe de casa, e que precisa de um suporte identitário para compensar as perdas simbólicas e emocionais da imigração.

No caso dos imigrantes brasileiros que vivem em Portugal, o estilo musical que cumpre esta mesma função não precisa, necessariamente, ser o samba. Devido ao vínculo histórico, cultural e linguístico entre os dois países, junto ao potencial do mercado fonográfico brasileiro, os diversos estilos da música popular do Brasil estão presentes no país desde o começo do século XX (como vimos anteriormente). Sendo assim, não só o samba, como também a bossa nova, o axé, o pop-rock, entre outros já são bastante conhecidos entre os portugueses e, portanto, os brasileiros imigrantes em Lisboa, que frequentam o Tação Grande e o Portas Largas, podem marcar a sua identidade dançando e cantando não apenas o samba, como também outros ritmos.

Verificamos, por fim, como corpo, música e identidade são conceitos intimamente relacionados. No caso brasileiro, percebemos pela história da música no país, pelos estereótipos que caracterizam os brasileiros, pelo que foi observado por mim no Portas Largas e no Tação Grande e pelos comentários dos entrevistados, como a música é um canal, um veículo bastante importante para exibir quem se é ou quem se pretende ser.

## CONCLUSÃO

No Brasil, o valor estético das músicas, nem sempre, é baseado apenas em critérios musicais; o significado de cada gênero musical, depende também das origens sociais dele e da sua constituição. Há uma relação entre música popular e status social, a qual, depende de quem fez a música, para quem ela foi feita, por quem é tocada e qual é o estilo musical em questão. Além disso, não só classe social é um elemento importante, como também outras hierarquias sociais, tais como gênero, idade e raça. (Martha de Ulhôa Carvalho, 1995)

“For example, for more than twenty years Roberto Carlos (romantic music) has sold millions of records per year. His public ranges from those who can listen to him only on the radio to the members of the ‘high society’. Therefore, cultural elitism has less to do with economic means than with factors such as educational background, age, and preferences.” (1995, 163)

Para além dessa relação com as hierarquias sociais, a música é um elemento que consegue congrega os estereótipos que marcam a identidade nacional brasileira, pois ela materializa o que está no imaginário. As ideias de um país tropical, alegre, miscigenado, de mulatas sensuais e de bom futebol estão presentes nas letras de muitas músicas. A canção de Jorge Ben “País Tropical” é um exemplo que representa muito bem isso. A letra fala de um país tropical, e mesmo o uso desta terminologia, que poderíamos considerar uma simples constatação oriunda do conhecimento da geografia, representa mais que isso. Na verdade, o Brasil tem zonas de climas equatorial, ao Norte, e subtropical, ao Sul, mas a escolha por generalizar e dizer que o clima do país é tropical, traz com ela a imagem de um lugar de praias e belezas naturais. A canção também aborda o carnaval e o futebol (menciona o Flamengo) e as mulheres (“tenho uma nêga chamada Tereza”).

Mas não só através das letras que dizemos que as músicas materializam os estereótipos. Os ritmos do samba, bem como, do pagode, do forró e do axé convidam para a dança que é um excelente canal para dar uma forma concreta à alegria e à

sensualidade também. Através dos movimentos do corpo no momento da dança, do sorriso e da forma de cantar demonstra-se felicidade.

Além disso, a visão da música como símbolo da identidade nacional, também foi construída politicamente. Como vimos, nos anos 1930, o governo de Getúlio Vargas trabalhou para transformar o samba num símbolo nacional, e conseguiu. Hoje em dia, órgãos da administração pública também utilizam símbolos da “brasilidade” em campanhas para atrair turistas. Além disso, na publicidade e nos programas de televisão não é raro ver a imagem da “brasilidade” vinculada à música. São inúmeras as propagandas de cerveja, por exemplo, que têm como cenário uma praia, mulheres usando biquínis, e alguns músicos fazendo um samba ou pagode.

O Tacão Grande e o Portas Largas são ambientes bem adequados para os imigrantes vindos de diversas partes do Brasil expressarem-se de forma a dizer, de algum jeito, “eu sou brasileiro”. Nesses bares, há música popular brasileira, de géneros variados, quase todos os dias da semana. Na maioria das vezes, as bandas tentam explorar os estilos musicais mais diversos, do samba ao rock, de forma a atrair mais público. Os dois disponibilizam mesas e algum espaço para a dança, então, por volta da meia noite, normalmente, a grande maioria do público já está a dançar. Segundo o proprietário do Portas Largas Sandro Santos, muitas vezes é possível saber quais as nacionalidades dos clientes pela forma como dançam:

“Claro que dá para ver quando é brasileiro, quando é algum francês, quando é algum inglês. Quando é algum estrangeiro a gente dá por eles... quando é português... Os brasileiros são mais animados. Um português a dançar e um brasileiro a dançar, é diferente. Ou um inglês... há uma maneira completamente diferente.”

No contexto da migração, a relação dos brasileiros com a música se torna ainda mais importante. É que estar sempre diante do “outro” potencializa o uso da música para expressar e manter tanto as diferenças como as similaridades entre os grupos. Além disso, as perdas simbólicas e emocionais do imigrante podem ser “compensadas” através do canto e da dança dos ritmos da terra natal. Esse tipo de perda é o que podemos perceber na fala de Cláudia Vieira:

“Quando a gente fica fora, pelo menos eu converso isso com outras pessoas, quando a gente sai, parece que a gente vira cidadão do mundo e perde um pouco as referências. Eu já tô há seis anos fora, mas a gente leva o Brasil no coração.”

Mas se a música brasileira carrega consigo estereótipos vinculados a uma imagem do que é o Brasil, e se esses estereótipos incomodam os cidadãos vindos do país para Portugal, por que então esses imigrantes usam a música como um elemento para marcar a identidade nacional? É que essas imagens preconcebidas sobre os brasileiros são encaradas por muitos de forma positiva. A grande questão é que uma mesma caracterização preconcebida, a priori, vista como positiva, pode ganhar uma conotação negativa. É uma questão de gradação. A imagem do Brasil como um país de mulheres sensuais, geralmente, não as incomoda, pelo contrário, envaidece. Por outro lado, a ideia difundida pelo senso comum em Portugal, de que grande parte das brasileiras no país são prostitutas faz os brasileiros e brasileiras sentirem-se ofendidos. Sendo que uma imagem está íntima e profundamente relacionada com a outra. A fala de Cláudia Vieira exemplifica essa questão:

“Preconceito há em qualquer lugar, sempre vai ter. Não só com brasileiro. Assim, eu nunca passei muito assim directamente. Mas há, mais com as mulheres aqui. – Mesmo quem não tem o biotipo gostosona... eles escutam o sotaque né? E sempre perguntam o que é que fazes cá? Querem logo saber o que é que a gente faz aqui e com um tom assim... Né? ‘O que é que faz aqui?’ Pra conhecer uma pessoa, um rapaz, eles sempre acham que é tudo fácil por ser brasileira... E no ambiente de trabalho também tem um pouco de preconceito, num emprego mais qualificado. Mas isso é em qualquer lugar, tem que ser muito bom ou então trabalhar sozinho.”

O estereótipo do brasileiro malandro também traz essa problemática. A ideia do brasileiro que sabe livrar-se de situações difíceis e que se adapta bem a novas circunstâncias na vida, o que seria o indivíduo “safo” na gíria corrente, agrada. No entanto, a imagem do brasileiro que faz de tudo para conquistar os seus objectivos, inclusive, não cumprindo a lei, já é entendida como negativa. E neste caso também essas imagens estão conectadas numa mesma linha de pensamento. Mais uma vez um exemplo de um comentário de Cláudia Vieira:

“Eu acho que o principal é que o brasileiro é adaptável às situações e encara as coisas com alegria sempre. Eu acho que ser brasileiro é ser um cara ‘safo’. Falando bem no português carioca. Tem que ser safo mesmo. E eu acho que a gente é bem diferente dos outros povos neste sentido. Se adapta e consegue as coisas e faz amizade. Um povo que sabe viver, eu acho. Uma mentalidade diferente. Meio passional demais, às vezes. Eles são mais racionais os europeus né? Resumindo, ser brasileiro é meio isso, é ter essa capacidade de adaptação e de levar a vida à sua maneira ... a gente não muda o nosso jeito de ser, mesmo quando está fora, por isso que quando a gente encontra com brasileiros, a gente fica mais feliz né? Porque você se vê no outro.”

Um outro aspecto que é importante lembrar aqui é que os imigrantes marcam a sua identidade nacional em oposição à dos portugueses. Sendo assim, a alegria e o samba estariam de um lado e a tristeza e o fado de outro. Dessa forma, esses cidadãos não pensam os países de língua portuguesa como uma unidade cultural e não legitimam as ideias vinculadas à lusofonia (que têm base na ideologia luso-tropicalista).

Além disso, mesmo uma nação sendo uma comunidade imaginada, com marcas de identidade e aspectos da tradição tendo sido criados e reforçados por instituições políticas; dialecticamente, os membros dessa comunidade incorporam e reproduzem essas criações, fazendo com que elas façam parte do imaginário colectivo e se concretizem em acções. Os brasileiros que frequentam o Portas Largas e o Tação Grande mostram que são nacionais do Brasil através da música. Dançam e cantam a música popular brasileira e o samba - este que se tornou símbolo nacional por causa de um trabalho realizado com esse fim pelo governo de Getúlio Vargas.

Por fim, através do estudo do caso dos imigrantes brasileiros que frequentam os bares Tação Grande ou Portas Largas em Lisboa, vemos um triângulo que liga os elementos: música, identidade nacional e migração. A música, nas mais diversas culturas, é um meio importante para expressão e construção da identidade. No caso brasileiro, indubitavelmente, a música popular constitui um símbolo nacional do país - que é reforçado quando os brasileiros cantam e dançam. E o contexto da imigração, com as perdas simbólicas e afectivas implicadas, potencializa essa relação do brasileiro com a música, que marca a dimensão nacional de sua identidade.

## BIBLIOGRAFIA

ALEXANDRE, Valentim. (1979) *Origens do Colonialismo Português Moderno*. Lisboa, Sá da Costa.

ALMEIDA, Miguel Vale de. (2000) *Um Mar da Cor da Terra. Raça, Cultura e Política da Identidade*. Oeiras, Editora Celta.

\_\_\_\_\_. (org) (1996) *Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*. Oeiras, Editora Celta.

ANDERSON, Benedict. (2005) *Comunidades Imaginadas – Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Tradução de Catarina Mira. Lisboa, Edições 70.

BAGNO, Marcos. (1999) *Preconceito Linguístico: o que é, como se faz*. 15ª Edição, Ipiranga, Editora Loyola.

BASTOS, Cristiana. (1998) “Tristes trópicos e alegres luso-trópicos: das notas de viagem em Lévi-Strauss e Gilberto Freyre”. *Análise Social*, Vol. 23, 146-147: pp. 415-432.

BAUMAN, Zygmunt. (2001) *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.

BESERRA, Bernardette. (2011) "The reinvention of Brazil and other metamorphoses in the world of Chicago Samba". *Vibrant*, Nº 1: Vol. 8.

CARVALHO, Martha de Ulhôa. (1995) "Tupi or Not Tupi MPB: Popular Music and Identity in Brazil". *The Brazilian Puzzle*. Nova Iorque, Columbia University Press.

Casa do Brasil de Lisboa. (2004) *A '2.ª vaga' de imigração brasileira para Portugal (1998-2003)*. Lisboa, Casa do Brasil de Lisboa.

CASTELO, Cláudia. (1998), *O Modo Português de Estar no Mundo: O Luso-Tropicalismo e aldeologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*, Porto, Edições Afrontamento.

CASTELO- BRANCO, Salwa. (2010) *Enciclopédia da Música em Portugal no Século XX*. Lisboa, Círculo de Leitores.

DA MATTA, Roberto. (1997) *Carnavais, Malandros e Heróis – Para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6ª edição, Rio de Janeiro, Editora Rocco.

\_\_\_\_\_. (1986) *O que faz do Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro, Editora Rocco.

FELDMAN-BIANCO, Bela. (2001) "Brazilians in Portugal and Portuguese in Brazil: Constructions of Sameness and Difference". *Colonialism as a continuing project: The Portuguese Experience*, volume temático org. por Bela Feldman-Bianco, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, Nº 8: Vol. 4.

FREYRE, Gilberto. (1998) *Casa-Grande & Senzala*. 34ª edição, Rio de Janeiro, Editora Record.

GIDDENS, Anthony. (2002) *Modernidade e Identidade*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.

GOFFMAN, Erving. (2006) *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. 13ª Edição, Petrópoles, Editora Vozes.

GUIVANT, Júlia S. (2001) “A teoria da sociedade de risco de Ulrich Beck: entre o diagnóstico e a profecia”. *Estudos Sociedade e Agricultura*, nº16: 95-112.

HALL, Stuart. (1996) “Identidade cultural e diáspora”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº 24: 68-75.

\_\_\_\_\_. (2005) *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª edição, Rio de Janeiro, Editora: DP&A.

\_\_\_\_\_. (1997) “Representation: Cultural Representations and Signifying Practices”.

HOBSBAWN, Eric. e RANGER, T. (1984) *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

J.HARGREAVES, David; MIELL, Dorothy; A.R. MACDONALD, Raymond. (2002) “What are musical identities, and why are they important?”. *Musical Identities*. Oxford, Oxford University Press.

LUNDBERG, Dan. (2010) “A música como marcador de identidade: individual vs. Colectiva”. *Revista Migrações*. Nº 7: pp. 28-41.

MACH, Zdzislaw. (1994) "National Anthems: the case of Chopin as national composer". Martin Stokes (ed.) *Ethnicity, Identity and Music. The Musical Construction of Place*. Oxford, Berg.

MACHADO, Ígor José de Renó. (2007) "Reflexões sobre as identidades brasileiras em Portugal". *Imigração Brasileira em Portugal* organizado por Jorge Macaísta Malheiros. Lisboa, Edição Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI, I. P.)

\_\_\_\_\_. (2009) *Cárcere Público: processos de exotização entre brasileiros no Porto*. Lisboa, ICS.

MACHADO, Fernando Luís. (1997) "Contornos e especificidades da imigração em Portugal". *Sociologia, Problemas e Práticas*. Nº 24: pp. 9-44.

MOEHN, Frederick. (2002) "'Good Blood in the Veins of This Brazilian Rio', or a Cannibalist Transnationalism". *Brazilian Popular Music and Globalization*. Londres, Editora Routledge.

MARGARIDO, Alfredo. ( 2000) *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*. Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas.

PERRONE, Charles A. & DUNN, Christopher. (2002) *Brazilian Popular Music and Globalization*. Londres. Editora Routledge.

TOLEDO, Rilza Rodrigues. (2008) *Ataulfo Alves: raízes mineiras do Brasil pela memória musical*. Juiz de Fora, Centro de Ensino Superior de Juíz de Fora.

VERTOVEC, Steven. (1999) "Conceiving and Researching Transnationalism". *Ethnic and Racial Studies*. Nº 2: Vol. 22.

XAVIER, Maria. *Redescobrimdo o Brasil: processos identitários de brasileiros em Portugal*. Lisboa, ACIDI.

Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo – 2009, SEF. Disponível em «[http://sefstat.sef.pt/Docs/Rifa\\_2009.pdf](http://sefstat.sef.pt/Docs/Rifa_2009.pdf)»

Relatório Brasileiros no Exterior – Estimativas – 2009, Ministérios das Relações Exteriores do Brasil.

## GUIÃO DE ENTREVISTA

### Cliente

Por favor, qual o seu nome, idade e o que faz em Portugal (em relação a estudo ou trabalho)?

Qual o seu nível de escolaridade?

Há quanto tempo vive no país? E em quais cidades mora e em quais já morou?

Costuma voltar ao Brasil? Com que frequência?

Por que resolveu vir para Portugal?

Como foi a adaptação?

O que costuma fazer nos momentos de lazer em Portugal?

Vai ao Tão Grande e/ou Portas Largas? Com que frequência? Por que?

Como se sente nesse ambiente?

Qual o tipo de música é tocada lá normalmente?

Qual o estilo musical que você mais gosta?

É o mesmo estilo que costumava ouvir no Brasil?

Há muita diferença desse bar para outros bares em Lisboa?

Com quem vai ao bar?

Quais as nacionalidades das pessoas com quem vai ao bar?

Há como definir o que significa ser brasileiro? O que é ser brasileiro para você?

Acha que existe preconceito em relação a brasileiros em Portugal? Por que?

Acha que existe preconceito dos brasileiros em relação aos portugueses? Por que?

### **Proprietários dos bares**

Por favor, qual o seu nome e idade?

Como o bar começou? Por que decidiu abri-lo?

Há mais proprietários?

Quantas pessoas trabalham no bar?

E quais são os músicos que tocam no bar? Varia de acordo com o dia, varia de acordo com a época do ano? São sempre as mesmas pessoas tocam?

Geralmente, quais são os estilos de música? Varia de acordo com o dia?

Há diferenças na programação de acordo com a estação do ano? A programação de verão é diferente da do inverno?

Os músicos geralmente são sempre os mesmos?

Quando o bar abriu, já havia muitos bares com música brasileira no Bairro Alto? E em Lisboa de um modo geral?

A que horas fecha e abre o estabelecimento?

Qual o perfil do público?

Há dias em que há mais turistas? E dias em que há mais moradores da cidade?

É possível perceber as nacionalidades das pessoas que frequentam o bar?

Qual a diferença desse bar para outros em Lisboa?

Qual a faixa dos preços das bebidas vendidas?

Em relação ao público, qual a faixa etária? Há mais homens ou mais mulheres a frequentarem o bar?

## ENTREVISTADOS

Alexandre de Lima	Mora em Portugal há 15 anos, é do Recife- PE. Tem dupla nacionalidade por ser neto de português. Formado em Direito e tem pós-graduação em Lei de Imigração Portuguesa. Funcionário do ACIDI, cedido à Casa do Brasil. Frequenta o Portas Largas.
Ana Paula Matos	Vive em Portugal há sete anos, é de uma pequena cidade próxima a Belém-PA, tem 28 anos. Estudou até o 12º ano. É vendedora em uma loja de roupas em Barreiros, onde mora. Frequenta o Tação Grande.
Bruno Ferreira	Proprietário do Tação Grande há cinco anos. É português, de Lisboa.
Cláudia Vieira	Mora em Portugal há dois anos, é do Rio de Janeiro – RJ, tem 35 anos. Filha de português. É advogada e tem um escritório em Lisboa. Frequenta o Portas Largas.
Edilene Abraão	Vive em Portugal há seis anos, é do Recife- PE, tem 49 anos. Estudou até o 12º ano. É vendedora em uma loja de tapetes em Almada, onde mora. Frequenta o Tação Grande.
Filipa Pires	Mora em Portugal há 21 anos, é de Pelotas- RS, tem 34 anos. Os pais são portugueses. É arquitecta. Frequenta o Tação Grande e, às vezes, o Portas Largas.
Renivaldo Rodrigues	Está em Portugal há sete anos, é de Vitória- ES, tem 30 anos. Concluiu o 12º ano. É auxiliar de cozinha. Frequenta o Tação Grande.
Sandro Santos	Proprietário do Portas Largas há 18 anos, brasileiro.