

**Coisas dos quotidianos transnacionais:
Circulação de objectos entre Portugal e o Brasil
e patrimonialização de cultura em contextos de mobilidade**

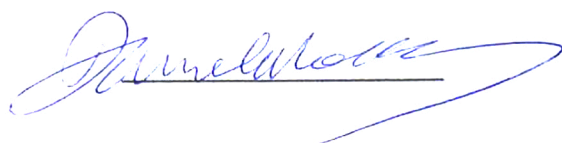
Maria Daniela Filipe Rodrigues

**Tese de Doutoramento em Antropologia:
Políticas e Imagens da Cultura e Museologia**

Fevereiro, 2023

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

A candidata,

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Muelu', with a long horizontal stroke extending to the right.

Lisboa, 7 de Fevereiro de 2023

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a designar.

A orientadora,

A handwritten signature in red ink, appearing to read 'Filomena Silvano', with a long horizontal stroke extending to the right.

Filomena Silvano

Departamento de Antropologia

NOVA FCSH

Lisboa, 7 de Fevereiro de 2023

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutora em Antropologia — Políticas e Imagens da Cultura e da Museologia, realizada em colaboração pela Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa e pelo ISCTE — Instituto Universitário de Lisboa, sob a orientação científica da Professora Filomena Silvano.

Apoio financeiro da FCT e do FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

(...)

*a cidade é uma galáxia
a mover-se desigual
em seus diferentes
estratos
veloz e lenta
e em contraditórias
direções*

*uma galáxia
que em seu girar arrasta
nossas vidas, nossas
casas, nossas
caixas
de lembranças
cheias de papéis velhos e
fotos
doídas
de olhos que nos fitam
de tempo algum
agora que são apenas
manchas
e não obstante falam
ainda
na poeira do cemitério
doméstico
misturado com fungo e
mofo
à beira do buraco voraz*

*e a galáxia urbana
tem como as outras
cósmicas
insondáveis labirintos
de espaços e tempos e
mais
os tempos humanos da
memória, essa
antimatéria que pode
num átimo
reacender o que na
matéria
se apagara para sempre*

*assim
a cidade girando
arrasta em seu giro
pânicos destinos
desatinos
risos choros
luzi-luzindo nos cômodos
sombrios
da Urca, da Tijuca, do
Flamengo,
e misturados às conversas
na cozinha
ou na área de serviço*

*o lixar de alguma porta, o
cheiro de Tonitrin,
o chilrear dos pardais e o
arrulhar dos pombos,
barulhos inumeráveis da
cidade que é bem mais
lenta
nos arvoredos do Jardim
Botânico com seus
esquilos e
macaquinhos
lépidos a se moverem,
seres que são daquele
universo de folhas,
e somando-se a isto a
Praça XV e a Ilha Fiscal,
tudo girando em torno
deste imaginário eixo
—o banheiro,
onde estou
(onde estive)
e donde apenas ouço
o acelerar do motor de
um ônibus
(talvez)
que passa pela rua
Duvivier
não sei com que destino.*

“GALÁXIA”, Ferreira Gullar, Em Alguma Parte Alguma 2010

*Àquelas que tão generosamente partilharam comigo
suas vidas, suas casas, suas caixas,
pânicos destinos desatinos
risos e choros,
no Rio de Janeiro e noutras galáxias.*

AGRADECIMENTOS

Esta tese é resultado de uma combinação de encontros e de gestos, de apoios institucionais e informais, técnicos e afectivos que foram vitais tanto na fase de preparação do projecto de pesquisa, como durante o trabalho de campo no Rio de Janeiro e o período de escrita desta dissertação (incluindo os longos momentos da sua interrupção). Devo, por isso, a sua conclusão a um número considerável de pessoas que me acompanhou nos últimos anos, tanto em Portugal como no Brasil.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à Professora Marta Rosales, quem me incentivou a candidatar a uma bolsa do Doutoramento em Políticas e Imagens da Cultura e da Museologia, apoiando-me na realização do primeiro plano de investigação e reiterando a sua disponibilidade para me auxiliar em períodos subsequentes do trabalho. Sem este estímulo, provavelmente não teria prosseguido a minha formação em antropologia. Gostaria igualmente de agradecer à Professora Filomena Silvano que, pacientemente, acompanhou de forma atenta todas as fases de concretização deste projecto. As suas leituras, críticas e sugestões foram cruciais para o seu desenvolvimento e o seu permanente apoio e confiança essenciais para a sua continuidade. Estou-lhe especialmente grata, também, pelo facto de me ter desafiado a testar o desenho e outras práticas artísticas no decorrer deste trabalho, algo que veio a conectar dimensões do meu percurso que tinham estado, até então, apartadas.

Agradeço ainda ao corpo docente do doutoramento e aos *discussants* que foram analisando criticamente os primeiros esboços desta dissertação. Os apontamentos de José Mapril sobre a temática das migrações, de Alice Duarte sobre o universo dos estudos da cultura material e de Sónia Vespeira de Almeida sobre os cruzamentos da antropologia e das práticas artísticas foram muito importantes para a delineação do corpo teórico que é aqui mobilizado. A Sónia Vespeira de Almeida estou também grata por me ter me confiado a tarefa de leccionar consigo, logo após o meu regresso do Brasil, algumas das edições do Workshop em Desenho Etnográfico que coordena. Esta experiência foi uma contribuição basilar para os subcapítulos que nesta dissertação tratam do papel que o desenho pode ter nas práticas de antropologia, tema que desejo continuar a explorar após a conclusão deste doutoramento. Agradeço ainda a Sónia Ferreira, a Mónica Schpun e à Associação de Brazilianistas na Europa com quem, nos congressos por si organizados, tive oportunidade de apresentar e discutir as primeiras versões de alguns dos capítulos desta tese. As suas críticas e comentários foram essenciais para a sua conclusão.

Expresso os meus agradecimentos a todos os meus colegas, em particular Rodrigo Lacerda, Inês Mestre e Giulia Panfili e, dos anos subsequentes, Joana Miguel Almeida, Inês Belo Gomes e Catarina Leal. Prezo muito as vossas trocas de foro académico e, sobretudo, as

afectivas. Agradeço a toda a equipa da FACA — Festa de Antropologia Cinema e Arte com quem, no início dos doutoramentos de alguns de nós, e ainda com grande entusiasmo, foi possível juntar arte, cinema e antropologia numa festa. Levei esta inspiração para o Brasil quando experimentei fazer desenhos em torno dos temas que pesquisava. Ainda acredito que é por aí, por um lugar também de celebração, que devem ser realizadas estas fusões.

Agradeço o acolhimento institucional do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Janeiro, em particular a Maria Laura Cavalcanti, que me abriu as portas, a Karina Kuschmir, que me recebeu nas suas aulas de Desenho e Antropologia e a José Reginaldo Gonçalves que me convidou a apresentar o meu trabalho e o acolheu criticamente num dos seus seminários na instituição. Ter tido a oportunidade de assistir, enquanto ouvinte, a aulas de Eduardo Viveiros de Castro e ao curso de Antropologia da Arte e da Cultura Material leccionado por Carlos Fausto e Thiago Oliveira no Museu Nacional foram também momentos fundamentais neste percurso.

Agradeço sobretudo a todes que partilharam comigo os seus passados e os seus quotidianos e me abriram as portas das suas casas e as suas malas, janelas escancaradas para a sua intimidade (não vos nomeio pela privacidade que alguns me pediram, mas vocês sabem quem são). Sinto-me realmente muito grata pelas amizades que foram construídas e que, como uma série de outras coisas, também transportámos para cá.

Os dois anos de terreno no Rio de Janeiro não teriam sido comportáveis sem uma rede de pessoas que me ajudou a estabelecer na cidade e me apoiou nos momentos de maior vulnerabilidade (e em múltiplos instantes de prazerosa folia). Agradeço à Raquel Lima por me fazer chegar ao Ben (*in memoriam*) e à Juliana Caldas, Davis Dinis, António, Aurore e Rita Brás, que me receberam nas suas casas após a sua morte violenta. E ao resto dessa grande família que se constituiu ao longo do tempo (parte dela agora também deste lado do Atlântico) agradeço também a: Helena Dozz, Marina Marchesan, Luciana Roedel, Amanda Costa, Camila de Moura, Mari Romano, Laura Burocco, Marjolein van de Water, Leo Wen... e a todos os vizinhos que partilharam comigo os quotidianos em Santa Teresa e arredores. Ao João Desmarques pelas centenas de emails transatlânticos. Eu não sabia na altura, mas esta interlocução ajudou-me a esboçar muitas das ideias que estão traduzidas agora aqui em formato tese.

Gratidão imensa à Ana Gandum por tudo o que fizemos em conjunto em *coisas de lá / aqui já está sumindo eu*. E mais ainda por tudo o que nem importa escrever aqui. Amizade e parceria eterna; ao Adriano Mattos Corrêa pelo seu condão de construir e conectar mundos e ao grupo que colaborou connosco na concepção e execução do catálogo e da exposição que fazem parte desta pesquisa: Ana Cecília Souza, André Victor e Rita Davis; à Bruna Piantino, à Patrícia Brito, à Joseane Jorge e a toda a belíssima família que me recebeu em Belíssimo Horizonte. Ainda, um agradecimento muito especial à Paula Borgui e a toda a equipa da Galeria

Saracvra que acolheu, sem pestanejar, a nossa exposição, e ao Leno Veras por mediar com tanta desenvoltura e densidade o momento de elicitação que ali propusemos.

Estou muito grata ao reconhecimento que a Associação Portuguesa de Antropologia prestou ao livro-objecto produzido ao longo desta pesquisa *coisas de lá / aqui já está sumindo eu*, atribuindo-lhe o prémio “Margot Dias e Benjamim Pereira” na categoria de melhor ensaio audiovisual integrado numa pesquisa em Antropologia. E a Vi Grunvald e a toda a equipa do GRUA por me integrarem num grupo de pesquisa que lida de forma fresca, horizontal e estimulante com cruzamentos entre antropologia, poéticas multi-modais e “mais além”. Sobre sinergias, agradeço ainda aos lugares de encontro para debater estas temáticas incentivados pelas conversas dinamizadas por Giulia Cavallo (há alguns anos, mas reverberam) e por outras “zonas de contacto” organizadas por Paulo Raposo; e a Laurent Van Lancker por sempre, com tanto entusiasmo, me apresentar algumas hipóteses de *futuro*.

Por fim, eternamente grata àquelas me proporcionaram condições para a escrita das páginas seguintes ao, literalmente, me acolherem em suas casas: Manuel Bivar, Rita Brás, Hélène Veiga Gomes, Anna Savchenko, Guillermo Moreno, Kaja Avberšek e Deyan Manolov; à Halyne Pacheco, que me acompanhou ao longe, e aos vizinhos Ulf Ding, Larissa Lewandosky, Luísa Homem e Marta León que me acompanharam de perto num período delicado e tornaram possível o impulso final que levou à conclusão deste trabalho.

E, desde o início, à minha mãe.

COISAS DOS QUOTIDIANOS TRANSNACIONAIS:
CIRCULAÇÃO DE OBJECTOS ENTRE PORTUGAL E O BRASIL
E PATRIMONIALIZAÇÃO DE CULTURA EM CONTEXTOS DE MOBILIDADE

STUFF FROM TRANSNATIONAL EVERYDAY LIVES:
FLOW OF OBJECTS BETWEEN PORTUGAL AND BRAZIL
AND HERITAGIZATION OF CULTURE IN CONTEXTS OF MOBILITY

MARIA DANIELA FILIPE RODRIGUES

RESUMO

Assumindo a relevância científica de abordagens antropológicas a acções triviais do dia-a-dia e ao papel que os objectos desempenham nestas práticas, esta dissertação aborda a cultura material de pessoas migrantes recorrendo ao campo teórico dos estudos críticos sobre património, com o intuito de analisar processos patrimoniais em quotidianos transnacionais. A pesquisa teve como objecto de estudo *coisas* que circularam nas malas de viagem de portugueses que emigraram para o Brasil depois de 2008 e que os acompanharam, ou não, ao longo dos seus trajectos habitacionais. Foi orientada pelas questões: *perante uma profusão de coisas, que objectos circularam com os portugueses em estudo, entre Portugal e o Brasil? Essa selecção foi efectuada perante que condicionamentos e com base em que critérios? Que novos objectos entraram em cena no seu dia-a-dia, quais foram mantidos e quais foram abandonados? Que futuros se desenharam nestes quotidianos migratórios?* Nesse sentido, foi realizada uma pesquisa etnográfica no Rio de Janeiro, entre 2015 e 2017, com enfoque nas vivências domésticas e quotidianas destes portugueses e em momentos de mudança de casa, de preparação de viagens, de reemigração e de regressos. Para a apreensão de objectos invisibilizados pela sua ubiquidade quotidiana foi testado o recurso ao desenho de observação, à concepção de um catálogo ilustrado de coisas e à realização de uma exposição de objectos em trânsito.

Entendemos que, através do contacto com narrativas dissonantes sobre a historiografia colonial portuguesa, do contacto com relacionamentos de classe particulares, da participação em rituais mágico-religiosos, do consumo de substâncias psicotrópicas e da adopção de novas relações com os corpos, a experiência migratória no Rio de Janeiro teve impactos nos mundos materiais destes portugueses: estimulou

uma contestação e redefinição de passados (e consequente abandono de alguns elementos de cultura material portuguesa); exigiu o recurso a estratégias de diluição e de pertença (também através do uso ou descarte de determinadas coisas); e suscitou a adopção de uma nova *disposição* para relações com objectos e com os seus patrimónios individuais, baseada na polissémica noção carioca de *desapego*. Esta disposição parece permitir uma constituição de si a partir da ausência de coisas e/ou do seu descarte, ao longo do atravessamento de trajectos e não (apenas) através de um enraizamento nos lugares. Entendemos ainda que com movimentos permanentes entre Portugal e o Brasil, algumas coisas foram usadas, outras descartadas e outras colectadas, arquivadas, e cuidadas — gestos de *preservação de futuros* análogos a práticas patrimoniais. Realça-se o facto de que, apesar de casas e coisas nem sempre se situarem no mesmo lugar, também à distância alguns objectos continuam a ser protagonistas de memórias do passado ou a ser recursos para a projecção de futuros imaginados. Abordando relações entre pessoas e coisas, ao longo do tempo e acompanhando as suas deslocações, este trabalho procura apontar alternativas a concepções do património essencializadas, fixas, assentes em lugares, territórios ou estados, salientando as suas dimensões processuais e, eventualmente, estimulando a expansão de outros modelos de repertórios patrimoniais.

PALAVRAS-CHAVE: Migrações Portugal-Brasil, Cultura Material, Processos Patrimoniais, Objectos Quotidianos, Desenho Etnográfico

ABSTRACT

By assuming the scientific relevance of anthropological approaches to trivial everyday actions and the role that objects play in these practices, this dissertation addresses the material culture of migrant people, resorting to the field of critical heritage studies, in order to analyse heritage processes in transnational everyday lives. This research's object of study focused on *stuff* circulating inside the suitcases of Portuguese people emigrating to Brazil after 2008 and that accompanied them, or not, along their habitational trajectories. Its guiding questions were: *in the face of a profusion of stuff, which objects circulated between Portugal and Brazil with the Portuguese under study? This selection was made in the light of which constraints and on the basis of which criteria? Which new objects came into play in their daily lives, which ones were kept and which ones were abandoned? What futures were shaped in these migratory daily lives?* For that matter, an ethnographic research was carried out between 2015 and 2017 in Rio de Janeiro, focusing on these Portuguese's domestic and daily experiences and in moments of moving house, travel preparation, reemigration and returns. For the apprehension of objects made invisible by their daily ubiquity, we tested the use of observational drawing, the design of an illustrated catalogue of things and the realization of an exhibition with objects in transit. We believe that through contact with dissonant narratives about Portuguese colonial historiography, contact with particular class relationships, participation in magical-religious rituals, use of psychotropic substances and the adoption of new body

relationships, the migratory experience in Rio de Janeiro had impacts on these Portuguese's material worlds: It stimulated a refutation and redefinition of pasts (and consequent abandonment of some Portuguese material culture elements); it required resorting to dilution and allegiance strategies (also through the use or disposal of certain objects); and it prompted a new disposition for relations with objects and with their individual heritages, based on the polysemic *Carioca* notion of *desapego* (unattachment). This disposition allows a constitution of the self based on the absence and/or disposal of things, through the intercrossing of paths and not (only) through grounding in places. We also believe that given the permanent movements between Portugal and Brazil, some stuff was used, others discarded and other still collected, archived and cared for - gestures for the *preservation of futures* that are analogous to heritage practices. We emphasize the fact that, although houses and stuff are not always located in the same place, even at a distance some objects remain as protagonists of memories of the past or as resources for the projection of imagined futures. By addressing relationships between people and objects, over time and by following their displacements, this work seeks to point out alternatives to essentialized, fixed conceptions of heritage, based on places, territories or states, thus highlighting its procedural dimensions and, eventually, stimulating the expansion of other models of heritage repertoires.

KEYWORDS: Portugal-Brazil Migrations, Heritage Processes, Material Culture, Everyday Life Objects, Ethnographic Drawing

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
1. Migrações, Cultura Material e Processos Patrimoniais: enquadramento teórico para o cruzamento entre estes campos.....	12
1. 1. O estudo das Migrações e as trajectórias da “cultura”	16
1.2. Património e Migrações: lugares, objectos e performances em contextos de mobilidade.....	20
1.3. As coisas e os seus trânsitos na antropologia.....	32
1.4. Processos patrimoniais à escala do dia-a-dia transnacional.....	39
2. Seguir as pessoas, seguir as coisas e desenhá-las: a observação de objectos em contextos de mobilidade.....	44
2.1. Sobre seguir as pessoas.....	49
2.2. Sobre seguir as coisas.....	61
2.3. Desenho para olhar.....	65
2.4. A Exposição coisas de lá / aqui já está sumindo eu: exercícios para pensar através do fazer.....	87
2.4.1. Antropologia e práticas artísticas.....	91
2.4.2. A exposição.....	94
2.4.3. O catálogo.....	98
3. “Eu não sou uma portuguesa típica”: os <i>novos</i> migrantes portugueses no Brasil....	105
3.1. A historicidade dos fluxos migratórios entre Portugal e o Brasil.....	110
3.2. A “nova” migração portuguesa.....	114
4. O dia-a-dia na “<i>cidade maravilhosa</i>”.....	135
4.1. Classe e estilo de vida na cidade.....	137
4.1.1. “A Zona Sul” e “o resto”.....	138
4.1.2. “Uma classe... diferente!”	149

4.2. <i>“O Rio de Janeiro não é para principiantes”</i> : a violência.....	157
4.3. <i>“A Cidade Maravilhosa”</i> : A Natureza, o cosmos e o corpo.....	168
4.3.1. O <i>“cosmos”</i>	168
4.3.2. Os corpos.....	177
4.4. O Desapego.....	183
5. Entre viagens e mudanças: as malas como unidade de medida, o desapego como disposição.....	185
5.1. As viagens.....	186
5.2. As mudanças.....	203
5.3. O desapego: uma disposição possível em contextos de mobilidade.....	211
6. Coisas para guardar, coisas para usar e coisas para oferecer: arquivos, repertórios e souvenirs.....	215
6.1. <i>“Coisas espalhadas pelo mundo”</i>	216
6.2. Oscilações entre os arquivos e os repertórios.....	224
6.3. As coisas nas casas do Rio de Janeiro.....	235
6.4. <i>“Coisas para usar”</i> : as práticas.....	259
CONCLUSÃO.....	263
BIBLIOGRAFIA.....	271

INTRODUÇÃO

Durante o segundo semestre de 2013, regressada de um estágio de um ano realizado numa produtora de filme documental eslovena, colaborei, enquanto bolseira de investigação, no projecto *Travessias do Atlântico: materialidade, movimentos contemporâneos e políticas de pertença*, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) e coordenado por Marta Vilar Rosales. Seria a segunda vez que integrava um projecto no qual a Professora estava envolvida. Tal como quando fui bolseira no projecto *Relações Familiares dos Imigrantes em Disputa*¹ Marta Rosales me incentivou a realizar a pesquisa para a obtenção do grau de Mestre sobre o universo de estudo do projecto que executávamos, em 2013 desafiou-me a realizar uma pesquisa de doutoramento em torno dos temas e dos objectos que estávamos, então, a investigar. O projecto *Travessias...* abordava, através da intersecção de estudos da cultura material e de fenómenos migratórios, a circulação de pessoas e coisas para investigar o papel que o mundo material e as práticas de consumo de migrantes portugueses e brasileiros tinham na gestão, avaliação e construção das suas pertenças e experiências migratórias². A meu encargo estaria a realização de uma pesquisa etnográfica com portugueses migrados recentemente no Brasil.

Consequência das elevadíssimas taxas de desemprego que galoparam após a crise financeira de 2008 ter atingido a zona euro e de medidas de austeridade terem começado a ser aplicadas com a intervenção da *Troika*³, no início da década de 2010, após duas décadas de relação positiva, o saldo migratório português estava a inverter-se. Estes novos fluxos migratórios (especialmente aqueles que se dirigiram para o Brasil) tinham a particularidade de incluírem, também, uma população qualificada, na sua maioria jovem, com experiências migratórias anteriores, nomeadamente realizadas através de programas de mobilidade académica ou profissional. Outra característica particular destes *novos migrantes portugueses* era uma valorização cultural e simbólica das suas experiências fora do país. Recém chegada da minha segunda experiência in-

¹ Entre 2011 e 2012 fui bolseira de investigação deste projecto, também financiado pela FCT, e coordenado por Susana Trovão.

² Informações mais detalhadas sobre as premissas, estado da arte e objectivos do projecto aqui: <https://www.ics.ulisboa.pt/projeto/travessias-do-atlantico-materialidade-movimentos-contemporaneos-e-politicas-de-pertenca>

³ Fundo Monetário Internacional, Comissão Europeia e Banco Central Europeu.

ternacional e perspectivando, com entusiasmo, a realização de um trabalho de campo no Rio de Janeiro, eu reconhecia (e integrava) este perfil. Como eu, estes migrantes portugueses recentes pertenciam a uma geração em que o ensino superior em Portugal tinha sido incentivado e que pôde usufruir de uma série de câmbios internacionais, tendo a mobilidade sido estruturante para as suas trajectórias pessoais e profissionais e simbolicamente valorizada. Contudo, esta mesma geração entrou na idade adulta e no mercado de trabalho num contexto de normalização de estágios não-remunerados, de “bolsas”, de “projectos” e de outros vínculos laborais “flexíveis”, voláteis e precários.

Fica aqui assumido entre-linhas que é possível que, especialmente perante o contexto de *crise* que se vivia em Portugal em 2013, uma das motivações para me candidatar ao edital de uma bolsa para a primeira edição do *Programa de Doutoramento em Antropologia: Políticas e Imagens da Cultura e Museologia* se prenda com a perspectiva de garantir rendimentos durante um período de quatro anos consecutivos, algo que permanece ainda hoje inédito no meu percurso laboral. E que outra motivação tenha sido a oportunidade de usufruir de mais uma *experiência internacional*, neste caso, realizando trabalho de campo no Brasil durante dois anos. Mas houve de facto um ponto do Doutoramento em Políticas e Imagens da Cultura e Museologia que me chamou a atenção e que me entusiasmou a realizar este empreendimento: o facto deste programa doutoral demonstrar uma abertura a pesquisas interdisciplinares e de o seu título convidar, em particular, a abordagens do escopo da antropologia visual. Paralelamente à minha formação e actividade em antropologia, possuo alguma especialização técnica nas áreas das artes gráficas e da ilustração e, em particular, do desenho. Com aptidão para, e atracção pelos, domínios da imagem, dentro da disciplina antropológica tinha explorado até então a linguagem do cinema documental e do filme etnográfico, o dispositivo visual dominante (quando não exclusivo) das abordagens da Antropologia Visual leccionadas e exercidas em Portugal. Nesse sentido, nos primeiros esboços do plano de trabalho desta investigação, propus-me a realizar um filme etnográfico em torno de dimensões materiais da cultura, elas próprias historicamente propensas a tratamentos visuais (cf. Leal 2008). Por não sentir legitimação dentro do campo, dada a posição subalterna que este tipo de registo gráfico ocupava na antropologia, uma proposta de utilização do desenho não foi considerada de início. Realço, no entanto, que, desafiada por Filomena Silvano (quem viria a supervisionar esta dissertação), já durante o decorrer do meu plano de trabalhos e perante um contexto de revitalização que o uso deste

registo na antropologia começava a manifestar nessa década, (cf. Ingold 2011 e 2011b; Taussig 2011; Ballard 2013; Kuschnir 2014), optei por alterar o projecto inicial e ensaiar a utilização do desenho de observação (e de outras práticas artísticas) tanto enquanto ferramenta, como enquanto recurso para apresentar alguns dos resultados da minha pesquisa. Esta acabou por ser, sem dúvida, uma das dimensões mais gratificantes deste trabalho.

Voltando ao estímulo inicial para encetar este doutoramento, ele deve-se, como adiantado acima, ao incentivo da coordenadora do projecto no qual colaborava em 2013. Com as premissas metodológicas desse projecto (na intersecção de estudos da cultura material e de fenómenos migratórios) e o seu universo de estudo (coisas e pessoas em circulação entre Portugal e o Brasil) como ponto de partida, propus-me elaborar um plano de trabalhos que os articulasse com as directivas deste doutoramento. Este programa doutoral centra-se em abordagens críticas a processos de patrimonialização e enfatiza, um “particular foco no Património Cultural Imaterial (PCI)”. Numa primeira leitura, a tónica na “cultura imaterial” e no “património” (cujas definições por vezes podem induzir a noções de comunidade e identidade articuladas com um território e cujos processos podem ser formas de produzir localismos [“*hereness*” (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 153)]) pode parecer delinear universos de estudo aos quais uma pesquisa que tem como enfoque principal a cultura *material* de pessoas em *mobilidade* não pode pertencer. No entanto, não só na última década têm sido sublinhadas lacunas no que toca a uma apreensão adequada do papel que a cultura material pode ter no âmago de um conjunto complexo de relações inerentes às práticas patrimoniais (Harrison 2018: 1368-1369), como investigações a abordar questões patrimoniais em contextos nómadas (Appelgren 2014) e migratórios (Byrne 2016) têm fornecido contributos pertinentes para esta área, ao apontar propostas alternativas a concepções do património assentes em lugares, territórios ou estados. Nesse sentido, apresentar uma proposta de trabalho que conjugasse as premissas, universo e objecto de estudo do projecto *Travessias...* com a grelha teórica e enfoque temático do Programa Doutoral em Políticas e Imagens da Cultura e da Museologia pareceu-me não apenas plausível, mas mutuamente enriquecedor para o estudo de fenómenos tão complexos como mobilidades contemporâneas e processos patrimoniais.

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa realizada com 26 portugueses que se mudaram para o Brasil depois de 2008 e que moraram no Rio de Janeiro nalgum período entre Março de 2015 e Março de 2017. Durante dois anos, realizando uma etnografia do particular à escala das vivências domésticas e quotidianas, tomei como objecto de estudo as coisas que circularam nas suas malas de viagem entre Portugal e o Brasil e que os acompanharam, ou não, ao longo dos seus vários trajectos habitacionais, com o objectivo de perscrutar processos patrimoniais em trânsito e à escala de quotidianos transnacionais.

Para tal, participei em momentos de fazer e de desfazer as suas malas de viagem das várias vezes que transitaram entre os dois países, acompanhei mudanças de casa dentro do Rio de Janeiro ou para outras cidades brasileiras e assisti a situações de regresso definitivo a Portugal. Nestas situações, pude observar que acções de deslocamento activam processos de selecção de coisas – que se guardam, que se arquivam, que se redistribuem ou que se descartam. A pesquisa parte da premissa que estes gestos são análogos a algumas práticas museológicas: com os deslocamentos de pessoas, coisas foram colectadas, arquivadas, descartadas e, muitas vezes, viagens foram feitas para que estas fossem *guardadas, usadas ou cuidadas*.

Com o intuito de delinear uma base teórica para auscultar estes processos, no **primeiro capítulo** são introduzidas intersecções possíveis entre estudos de migrações, de cultura material e de processos patrimoniais. Após um breve enquadramento a abordagens da disciplina antropológica aos estudos das migrações, globalização e transnacionalismo, análises críticas a políticas de património são expostas, destacando, em particular, debates que se debruçaram sobre objectos do quotidiano e estudos sobre processos patrimoniais em contextos de mobilidade. Um estado da arte de estudos sobre a cultura material em antropologia também é apresentado, dando especial atenção a estudos de objectos quotidianos de sociedades industrializadas. Ao assumir a relevância científica de abordagens antropológicas a acções triviais do dia-a-dia e ao papel que os objectos assumem nestas práticas, em particular em contextos de mobilidade, é possível estender também o seu potencial à análise de processos patrimoniais e de produção de futuros em contextos migratórios contemporâneos. As categorias ana-

líticas apresentadas neste capítulo sustentam as perguntas de partida que orientaram a presente pesquisa: *perante uma profusão de coisas, que objectos circularam com os portugueses em estudo, entre Portugal e o Brasil? Essa selecção foi efectuada perante que condicionamentos e com base em que critérios e hierarquias? Que novos objectos entraram em cena, quais foram mantidos e quais foram abandonados? Que futuros, então, se desenharam à escala dos lares nestes quotidianos migratórios?*

O **segundo capítulo** ocupa-se das metodologias utilizadas para seguir os trajectos de pessoas e coisas entre Portugal e o Rio de Janeiro e, em particular, nos espaços públicos e privados frequentados e habitados pelos portugueses que participaram nesta pesquisa. Aqui são referidas especificidades do terreno que implicaram readaptações aos planos iniciais e as suas consequências para o trabalho de campo e reajustamento dos universos de estudo do trabalho. É ainda apontado o facto de também eu ser uma “portuguesa a viver no Rio de Janeiro”. Embora *abroad*, em contexto migratório, estive a fazer algo mais próximo de uma antropologia *at home*. Além de partilhar a mesma origem e trajecto que os meus interlocutores, os meus capitais culturais eram também muito próximos dos seus. Assim, ao longo dos dois anos do trabalho de campo e, nalguns casos, arrastando esse período para o tempo de escrita desta tese de doutoramento, muitos deles partilharam comigo referências em torno dos meus universo e objecto de estudo e apontaram-me linhas de análise que foram muitas vezes debatidas em conjunto. Este trabalho é, também, resultado de múltiplas colaborações. O capítulo metodológico tem ainda uma secção dedicada às práticas artísticas testadas ao longo desta investigação, nomeadamente o recurso ao desenho de observação e a realização colaborativa de uma exposição e de um catálogo ilustrado. Aqui, faço um enquadramento histórico destas práticas no campo da antropologia e descrevo os seus usos e resultados no âmbito deste trabalho — veremos como o desenho me permitiu *olhar para* e *dar a ver* objectos que estiveram por vezes invisibilizados pela sua trivialidade; como o catálogo me permitiu sistematizar (e mais tarde divulgar) os meus objectos de estudo; e como a realização da exposição me permitiu mexer nas coisas, senti-las, deslocá-las, misturá-las, pensá-las e dispô-las em processos dialógicos com os portugueses que acompanhei.

Para perceber a forma como os meus interlocutores deram sentido ao seu percurso migratório e como construíram as suas identidades (e se relacionaram com algumas *coisas*) entre Portugal e o Brasil, o **terceiro capítulo** debruça-se sobre as especificidades dos seus trajectos no quadro da historicidade das dinâmicas migratórias portuguesas, em particular as transatlânticas, e das conjunturas político-económicas portuguesas e brasileiras do presente etnográfico. Se movimentos migratórios anteriores tinham constituído imaginários e representações específicas sobre o *imigrante português* perante os brasileiros e sobre o *emigrante português* no país de origem — pejorativamente associadas a níveis culturais baixos e a políticas de gosto de cariz popular minorizadas pelas classes médias e elites nacionais —, à *nova emigração portuguesa* começavam a corresponder outros significados. As datas em que estes portugueses partiram para o Brasil correspondem ao período em que a crise financeira de 2008 atingiu a zona euro e Portugal recebeu a intervenção da *Troika*, com a aplicação de medidas de austeridade que tiveram impactos profundos no panorama migratório do país, implicando um aumento significativo das saídas, incluindo a de jovens qualificados, grandes quadros e artistas, com amplas experiências de mobilidade — como os meus interlocutores. A nova migração portuguesa começa então a ser percebida como *qualificada, dinâmica, empreendedora, aventureira, criativa e inovadora*. No dia-a-dia no Rio de Janeiro, além de reiterarem uma diferença relativa *àqueles portugueses* que se tinham estabelecido na cidade ao longo dos fluxos migratórios anteriores, estes novos emigrantes também contestaram certos recursos de afirmação de *portugalidade*. Para tal, contribuiu ainda o facto de que, para muitos participantes desta pesquisa, a experiência migratória no Brasil tenha estimulado uma problematização de certas narrativas historiográficas portuguesas e um questionamento da percebida relevância de Portugal no panorama internacional. Antes de responder à pergunta “*que futuros se desenham à escala dos quotidianos migratórios?*”, percebemos aqui que alguns passados foram redefinidos nestes contextos e que isso implicou o descarte de elementos de cultura material e imaterial específicos.

Perante a natureza das deslocações destes portugueses marcada por viagens constantes entre Portugal, o Brasil e outros destinos, este capítulo termina com uma descrição do atravessamento de fronteiras, da materialidade de elementos de controlo e de governamentalidade e da sua penetração nos corpos em trânsito. Refere ainda a legislação vigente para a permanência de pessoas estrangeiras no território brasileiro.

Embora os participantes desta pesquisa possuíssem um conhecimento tácito sobre diversas estratégias para cumprir, contornar ou subverter estes constrangimentos, estes foram sentidos não só nos momentos de atravessamento de fronteiras, mas no seu dia-a-dia quotidiano, permeado, nalguns casos e durante certos períodos, por condições de *irregularidade* que enfatizaram a sua condição de *emigrante*.

Com o objectivo de apresentar o Rio de Janeiro tal como experienciado e representado pelas pessoas da minha pesquisa, no **quarto capítulo** esta cidade complexa é enunciada geográfica e simbolicamente de forma minuciosa, através do desdobrando de uma série de dicotomias apresentadas pelos participantes deste trabalho, recorrendo a relatos émicos transbordantes de *suor*, de *corpos*, de *sexo* e de *energia*, onde o *calor*, os *cheiros* e a *cacofonia* foram permanentemente referenciados. Com grande enfoque numa descrição do seu dia-a-dia quotidiano, esta contextualização discorre sobre especificidades das relações de classe no Rio de Janeiro, sobre as percepções de violência e sobre conexões intrincadas com a natureza, com outras cosmologias e com os corpos. As concepções descritas neste capítulo são essenciais para perceber dimensões que se mostraram determinantes para o transporte, uso, acúmulo e descarte das coisas que circularam com estes portugueses: entendemos, por exemplo, como, num contraste com as relações de serventia que observavam entre as classes médias cariocas com quem partilhavam pertenças assentes nos capitais culturais, no gosto e no consumo, a maioria dos portugueses da minha pesquisa valorizou o *fazer* determinadas tarefas laborais ou domésticas, valorização essa expressa em práticas da esfera dos *cuidados* que tinham consigo, com as suas casas e com as suas coisas. Isto teve implicações sobre o que transitou com estes portugueses entre Portugal o Rio de Janeiro: nas suas malas chegaram ao Brasil uma série de elementos para “cozinhar”, para “limpar” e para “cuidar”. Entendemos ainda que, com um objectivo de se “camuflar” na densa multidão carioca, alguns dos meus interlocutores accionaram estratégias de diluição e de *desapego* que tiveram implicações no uso das suas coisas, nomeadamente no espaço público — enquanto algumas foram adquiridas para que se pudessem confundir com o resto da população, outras foram descartadas dos seus quotidianos. Também observamos que, nalgumas narrativas de vida, os portugueses desta pesquisa associaram o seu percurso migratório a um trabalho espiritual proporcionado pelos quotidiana-

nos *no*, e pelas características *do* novo lugar onde habitavam (“Brasil”; “América do Sul”) e que era inacessível no anterior (“Portugal”; “Europa”). Nesse sentido, as vivências de alguns dos portugueses desta pesquisa no Rio de Janeiro estiveram imbuídas de práticas e rituais mágico-religiosos e de experiências psicotrópicas que buscavam “*abrir caminhos*” naquilo que alguns consideravam ser um “*percurso de depuração*”. Estes rituais tiveram impactos, além de nos trajectos, nas coisas em casa e nas coisas que viajaram com estes portugueses. Entendê-los foi essencial para a análise de alguns elementos tangíveis e intangíveis a circular entre Portugal e o Rio de Janeiro. Por fim, tal como nos discursos dos meus interlocutores sobre esta cidade referências à *natureza* e à sua relação com a *espiritualidade* foram significativas, muitas vezes estes termos apareceram ainda associados ao *corpo* e à *sexualidade*, sugerindo que ao *caminho espiritual* — mas sobretudo ao seu percurso migratório na direcção Portugal > Brasil — estava associada uma gradual *libertação dos constrangimentos dos corpos*.

Este capítulo termina com uma apresentação do termo *desapego*, usado recorrentemente pelos portugueses deste trabalho, em contextos distintos e de forma polisémica, e por vezes referido como “*o maior ensinamento carioca*”. Oscilando entre conotações positivas e negativas e assumido simultaneamente como uma atitude anti-acumulação, anti “*castrações*” e uma forma de libertação “*daquelas amarras falsas a que estamos presos lá na Europa*”, este conceito foi central para fundamentar relações com determinados objectos (ou justificar o abandono de outros) ao longo dos percursos habitacionais e migratórios estudados, sobretudo nas situações não planeadas de regresso a Portugal, aquando a inversão das direcções de fluxos de pessoas entre Portugal e o Brasil após as mudanças políticas nos dois estados iniciadas entre o final de 2016 e o início de 2017.

Dado que os trajectos dos portugueses desta pesquisa tiveram um carácter (planeado ou reactivo) de permanente circulação também marcada por uma situação de impermanência habitacional no Rio de Janeiro — o que implicou viajar, fazer e desfazer malas e casas múltiplas vezes —, **o quinto capítulo** trata dos impactos que a recorrência destes trânsitos teve nos mundos materiais destes migrantes. Tanto em viagens, como em mudanças, fazer e desfazer malas implicou um manuseio quotidiano de objectos e resultou com que os meus interlocutores tenham tido de lidar com a sua

materialidade de uma forma analítica e ponderada, considerando as dimensões das suas coisas, o seu peso e a sua fragilidade. Esta gestão de coisas respondeu a constrangimentos específicos e mobilizou classificações valorativas sobre os objectos: alguns foram considerados como “básicos”, “essenciais”, “necessários”, “importantes” ou “imprescindíveis” para ter perto de si. Outros, por pragmatismo ou por impossibilidade de transporte, foram temporária ou definitivamente abandonados. À permanente análise que os portugueses da minha pesquisa exercitaram sobre os objectos do seu quotidiano esteve associada uma unidade de volume: a mala de viagem — e os limites físicos que comporta — foi uma unidade de medida referencial para a gestão do seu mundo material no Rio de Janeiro. Ela foi tida em conta não só nos actos de decisão sobre o transporte de coisas a cada viagem, mas também para pensar os acúmulos e descartes de objectos ao longo da sua estadia no Brasil — onde, por vezes, o acúmulo pareceu fundamentar um certo grau de enraizamento e o descarte pareceu ser uma forma de objectificar uma atitude mais fluída (desapegada) de relação com a “matéria” e com as viagens. Se, por um lado, a vontade de estabelecimento no Brasil por um período de tempo longo parecia tender para um maior acúmulo de coisas, observámos que as experiências cumulativas de mudança de casa na cidade parecem ter estimulado o descarte progressivo de muitas delas. Ao mesmo tempo, parecem ter racionalizado ainda mais as relações com os objectos e, conseqüentemente, limitado outras formas mais acidentais ou inconscientes de preservar futuros. Perante um extremo cuidado na gestão dos mundos materiais destes portugueses em trânsito entre Portugal e o Brasil, onde gestos de abandono foram frequentes, que coisas restaram para presenciar os seus passados e co-produzir as suas práticas, identidades e futuros?

O capítulo termina convocando de novo a noção de desapego e sugerindo que esta seja encarada com uma disposição adquirida por alguns destes portugueses para a relação com os seus objectos e com os seus patrimónios individuais. Com ela, as suas identidades parecem poder ser constituídas a partir da ausência de coisas e/ou do seu descarte, permitindo uma constituição de si nos trajectos e não (apenas) no enraizamento nos lugares.

O **sexto capítulo** dedica atenção às casas e às coisas que, de longe e de perto, constituíram os mundos materiais dos participantes desta pesquisa. Pese embora uma gestão permanente de objectos que muitas vezes implicou contrariar acúmulos através

de alguns abandonos e descartes, a maioria dos portugueses que participaram nesta pesquisa continuava a possuir outros objectos “*espalhados pelo mundo*” em Portugal, noutros lugares do Brasil, ou em locais de migrações anteriores. Decisões entre “*deixar lá*” ou “*deixar para lá*” os objectos que não puderam ser transportados para os quotidianos cariocas foram recorrentes, centrais e, muitas vezes, ambivalentes, ao longo dos trajectos dos meus interlocutores. Além da escolha sobre *o que* se escolhe guardar, onde se escolhe guardar o quê tornou-se também uma questão pertinente neste universo — guarda-se perto, actuando assim sobre práticas e performances do dia-a-dia no Rio de Janeiro? Ou guarda-se longe, reservando para um eventual resgate de volta ao repertório de acção quotidiana? Constantes visitas a Portugal ou regressos potenciaram reorganizações ou descartes frequentes destas coisas. No capítulo são ainda referidas estratégias, com recurso a práticas e a elementos da cultura material, para fazer casa em contextos muitas vezes caracterizados pela ausência de alguns objectos — abandonados provisoriamente ou definitivamente descartados. Ao longo das viagens entre Portugal e o Brasil, parte dos participantes desta pesquisa *desfez-se* de algumas coisas, mas manteve outras perto para poder continuar a *fazer* outras. Ao atentar para as coisas que viajaram e as suas respectivas direcções podemos discernir que hábitos foram mantidos, abandonados, reformulados ou adquiridos. E que coisas ficaram guardadas, suspensas, até um novo resgate. É realçado o facto de que, apesar de casas e coisas nem sempre se situarem no mesmo contexto espaço-temporal, mesmo quando distantes, alguns destes elementos continuam a ser protagonistas de memórias do passado ou a ser recursos para a projecção de futuros imaginados.

*

Existe um grande hiato entre a época do trabalho de campo e a finalização da escrita deste trabalho. Nos últimos anos, transformações profundas de carácter político, económico e sanitário impactaram a realidade social portuguesa e brasileira e reconfiguraram os fluxos migratórios entre os dois estados, em particular as trajectórias das pessoas que acompanhei no Rio de Janeiro. Embora fosse tentador debruçar-me também sobre as implicações dessas mudanças nos fluxos de pessoas e nos seus mundos materiais, optei por cingir a minha análise ao recorte temporal definido no plano

de investigação. Contudo, na conclusão desta dissertação, teço breves considerações sobre o panorama actual dos trânsitos entre Portugal e o Brasil e elaboro, através delas e no seguimento deste trabalho, algumas propostas para futuras investigações.

1.

MIGRAÇÕES, CULTURA MATERIAL E PROCESSOS PATRIMONIAIS: ENQUADRAMENTO TEÓRICO PARA O CRUZAMENTO ENTRE ESTES CAMPOS



Fig. 1. *bai pró Brazil / bou no bapor / coração / que amor*. Toalha de mesa da Patrícia⁴ com reproduções de bordados dos lenços dos namorados. Desenhada na sua casa em Belo Horizonte, Brasil. Diário de campo 2016.

A toalha de mesa de fabrico industrial representada na figura 1 viajou nas malas da Patrícia de Portugal para o Brasil. A Patrícia, uma das portuguesas que acompanhei ao longo da pesquisa sobre a qual baseio este trabalho, utilizou esta toalha nas várias refeições que partilhámos no seu apartamento na Lapa, no Rio de Janeiro (Rio) e, depois de mudar de cidade, na sua casa em Belo Horizonte (BH), onde fiz este desenho em Setembro de 2016. O padrão desta toalha mimetiza os *lenços dos namorados* da região minhota, em Portugal, ao reproduzir motivos e frases que nos lenços aparecem bordados à mão, a linha colorida. Estas frases, frequentemente com erros ortográficos, remetendo a um discurso coloquial, giram em torno de temas sobre a saudade e o amor: “*Dale um veijinho*”, pode ler-se na figura. *Tradicionalmente*, os lenços evocados nesta estampa eram feitos por mulheres e destinados aos seus namorados, pretendentes ou companheiros, muitas vezes oferecidos quando estes partiam do país: *bai pró Brazil / bou no bapor / coracao / que amor* é outra das frases reproduzidas numa toalha de mesa semelhante à que desenhei em Belo Horizonte, como me foi realçado pela

⁴ Ao longo deste trabalho, perante a solicitação de alguns dos meus interlocutores, recorro a pseudónimos para me referir a todos os participantes desta pesquisa.

Beatriz, outra das minhas interlocutoras, enquanto com ela punha a mesa para jantar-mos no seu apartamento em Copacabana. Os lenços dos namorados são hoje em dia um tipo de produção artesanal certificada no âmbito do Programa para a Promoção dos Ofícios e das Microempresas Artesanais em Portugal⁵, o que implica que a área de produção, matérias-primas, processos técnicos e decorativos, formas e dimensões admissíveis para a sua confecção sejam actualmente objecto de regulamentação (Durand 2008). No entanto, o universo dos *lenços* tem uma ampla diversidade tipológica, técnica, artística, territorial e funcional; incorpora discursos distintos elaborados às escalas local, regional e nacional [e, neste caso, transnacional]; é investido de diferentes ordens de valores e apresenta âmbitos sociais de produção e consumo variados (*idem*). Num trabalho reflexivo sobre o processo de certificação deste ofício, Jean-Yves Durand, que fez parte da equipa de avaliação do mesmo, demonstra como, paralelo a este, os *lenços dos namorados* têm passado por outros processos de emblematização, incluindo a mercantil (*op. cit.*). A Clara, por exemplo, trouxe para o Brasil um destes lenços bordados, oferecido pela sua mãe, comprado numa das lojas *A Vida Portuguesa*, empresa que, segundo o seu manifesto, tem “a intenção de revalorizar a qualidade da produção portuguesa manufacturada e o desejo de revelar Portugal de forma surpreendente”⁶. No manifesto da marca, podemos ainda ler:

“Acreditamos que os objectos são capazes de contar extraordinárias e reveladoras histórias. Sobre um povo e os seus gostos peculiares, sobre uma sociedade e o seu contexto, sobre uma história que é afinal uma identidade comum. E, porque conhecemos – como não? – o infinito poder da saudade, outorgamos também aos objectos esse condão mágico de, como uma certa madalena, acordar sensações e lembranças em cada um de nós. Revelar-nos portanto” (Manifesto de *A Vida Portuguesa*⁷).

⁵ Afecto ao IEFP — Instituto de Emprego e Formação Profissional.

⁶ Excerto retirado do Manifesto da marca *A Vida Portuguesa*, consultado em http://www.avidaportuguesa.com/sobre/manifesto_1 a 27 de Novembro de 2019.

⁷ *idem*.

A Clara trouxe também uma toalha de fabrico industrial igual à que está representada acima, sobre a qual almoçámos na primeira visita que fiz ao seu apartamento em Belo Horizonte. Encontrei muitas toalhas como esta, tal como outros objectos confeccionados com tecidos com o mesmo padrão, como pegas ou panos de cozinha, em lojas de *souvenirs* em Lisboa orientadas para turistas que visitam a cidade e à venda em estações dos CTT em Portugal, aqui destinadas a serem remetidas, quem sabe, a portugueses migrados noutro país, pelos seus familiares, tornando-se assim num elemento passível de ser destinado ao “mercado da saudade”⁸. Também encontrei uma toalha igual a esta em uso noutros apartamentos de portugueses a viver no Rio de Janeiro. Nenhuma delas foi comprada pelos próprios, todas foram oferecidas por familiares depois da sua migração para o país e todos me afirmaram que, embora aqui as utilizassem no dia-a-dia, provavelmente não as usariam se estivessem a viver em Portugal. Pelo menos não seriam necessariamente as toalhas escolhidas para receber alguém para jantar. “*Aqui sabe melhor*”, disse-me a Andreia.

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa realizada durante dois anos com portugueses que se mudaram para o Brasil entre 2009 e 2014 e que viveram no Rio de Janeiro nalgum período entre o recorte temporal do meu trabalho de campo, que aconteceu entre Março de 2015 e Fevereiro de 2017. Ao longo destes dois anos e realizando sobretudo uma etnografia do particular à escala das vivências domésticas e quotidianas, tomei como objecto de estudo as coisas que circularam nas suas malas de viagem entre Portugal e o Brasil e que os acompanharam, ou não, ao longo dos seus vários trajectos habitacionais. Deste *objecto etnográfico* oriundo do trabalho de campo – a toalha de mesa da Patrícia com reproduções de bordados dos lenços dos namorados – parto para uma viagem através de várias escalas. Este elemento em particular remete para outras coisas que coexistem consigo, com diversas funções e apropriações, no universo da cultura material em Portugal: o conjunto de toalhas e outros objectos reproduzidos com o mesmo padrão a técnicas industriais numa lógica de consumo de massa; os lenços certificados reproduzidos artesanalmente para uma circulação mercantil mais restrita; e os *lenços de namorados* em que se baseiam os anteriores, hoje em dia depositados em museus ou em baús de casas familiares, fora da esfera de tro-

⁸ Designação, sobretudo no âmbito da comunicação social, referente a um mercado especializado em comercializar produtos considerados típicos de Portugal e destinados a portugueses a viver fora do país.

cas comerciais. Ou seja, esta toalha de mesa evoca questões do domínio do campo teórico dos estudos dos processos patrimoniais, questões de emblematização e mercadorização de cultura e convoca vários deslocamentos das coisas ao longo do atravessamento destas esferas. As toalhas de mesa que encontrei nas casas destes portugueses remetem também para outras dimensões que permearam uma análise da circulação de coisas entre Portugal e o Brasil: os motivos destas toalhas têm frases sobre afecto, saudade e viagem – em particular a viagem transatlântica – ecoando a historicidade das migrações entre os dois países, cristalizada num elemento de cultura popular portuguesa, por sua vez reproduzido mecanicamente. Ainda, ao serem compradas e oferecidas, ao atravessar fronteiras e ao serem usadas em situações do dia-a-dia, estas toalhas de mesa não só parecem actualizar as funções originais dos *lenços de namorados*, também eles oferecidos enquanto símbolos de vínculo em situações de deslocamento e separação, como parecem evocar ideias de *portugalidade*, à distância, adquirindo novos sentidos através do movimento transnacional. Ao analisar elementos da cultura material actualmente em circulação entre Portugal e o Brasil através de migrantes portugueses, este trabalho tem como objectivo perscrutar processos patrimoniais em trânsito e à escala de quotidianos transnacionais. Para tal, este primeiro capítulo procura introduzir intersecções teóricas entre estudos de migrações, cultura material e análises a processos patrimoniais. Começo por (1.1) fazer uma breve introdução a abordagens da disciplina antropológica aos estudos das migrações, globalização e transnacionalismo, tendo como especial enfoque, e para o enquadramento do meu trabalho, os seus contributos para problematizar noções insulares e fixas de *cultura*. Daqui parto para (1.2) um enquadramento de análises críticas a políticas de património, realçando em particular debates em torno dos objectos do quotidiano e estudos sobre processos patrimoniais em contextos de mobilidade; e (1.3) introduzo um estado da arte do campo da cultura material em antropologia, dando atenção ao subcampo dos objectos quotidianos de sociedades industrializadas para relevar o seu potencial na (1.4) análise de processos patrimoniais e produção de futuros em contextos migratórios contemporâneos. As categorias analíticas apresentadas sustentam as formulações das questões de partida orientadoras do resto do trabalho que se dedicou a analisar coisas e pessoas em trânsito entre Portugal e o Brasil, como desenvolvido nos capítulos seguintes.

1.1. O estudo das Migrações e as trajetórias da “cultura”⁹

Ao longo do século XX a antropologia proclamou o seu iminente domínio sobre os significados de *cultura*. Os debates da disciplina levaram à substituição gradual das conotações valorativas e singulares do conceito, a uma compreensão das suas pluralidades relativas, que não hierarquizam grupos, embora os diferenciem de forma não valorada. Conceitos de raça foram contestados, consolidaram-se abordagens culturalistas e nos anos de 1960 a ideia de diversidade cultural estava já assente. No entanto, investigações antropológicas assumiam ainda a insularidade de grupos que, artificialmente delimitados por fronteiras culturais e associados a um território, eram estudados sem considerar os seus contactos extra-grupais e extra-locais. As perspectivas teóricas da disciplina estabeleciam então uma ligação não problematizada entre *cultura*, *identidade* e *lugar*. A própria noção de *trabalho de campo* em Antropologia implicava um *terreno* delimitado que continha *nativos* a serem estudados pelo antropólogo (Clifford 1997). Embora esta semântica do espaço (*lugar*, *terreno*, *campo*) tenha sido omnipresente nos estudos da Antropologia, apenas nos anos 1970 esta área começou a afirmar-se autonomamente na disciplina, culminando na publicação da obra *Anthropologie de l'Espace* (Lévy e Segaud 1983) – com visibilidade nas academias do sul da Europa – e, mais tarde, no livro *The Anthropology of space and place: locating culture* (Low e Lawrence-Zúñiga 2003) – com maior repercussão no contexto anglo-saxónico. Ao longo das décadas de 1980 e 1990, sobretudo na esteira de críticas pós-modernistas, os pressupostos que enraizavam a *cultura* a um *lugar* foram debatidos em particular por Arjun Appadurai (1988), Marc Augé (2012 [1992]), Akhil Gupta e James Ferguson (1992, 1997a, 1997b) George Marcus (1995)(1995) e James Clifford (1997). Em simultâneo, dimensões metodológicas da prática antropológica foram problematizadas e, conseqüentemente, surgiram propostas de novas práticas etnográficas para abarcar estas mudanças epistemológicas e as profundas alterações que afectaram a realidade social contemporânea. Segundo a conceptualização da globalização elaborada por Jonathan Xavier Inda e Renato Rosaldo (2002), o mundo contemporâneo é composto por

⁹ Algumas secções dos capítulos 1 e 3 desta tese, nomeadamente aquelas que cruzam os eixos dos estudos das migrações com os da cultura material e as que enquadram as migrações portuguesas para o Brasil, são profundamente inspiradas pelas linhas de pesquisa do projecto de investigação *Travessias do Atlântico: materialidade, movimentos contemporâneos e políticas de pertença*, financiado pela FCT — Fundação para a Ciência e Tecnologia, do qual fui bolsista durante os primeiros meses deste doutoramento. Agradeço aos meus colegas de investigação, e em particular à sua coordenadora, Marta Vilar Rosales, por todas as suas partilhas.

processos a operar à escala global através dos quais se movimentam pessoas, coisas, mercadorias, capitais, imagens e ideologias. Estes processos comprimem a noção de espaço e de tempo e intensificam as ligações entre práticas sociais, culturais, políticas e económicas além fronteiras. As relações entre pessoas e lugar foram profundamente alteradas com a maior intensidade destes fluxos e, nesse sentido, as técnicas de investigação em antropologia foram revistas para se adaptar às novas configurações espaciais das práticas culturais, o que implicou uma mudança de prisma e de escala das análises antropológicas. Parte destas reformulações surgiram através de estudos em torno da temática das migrações, da globalização e do transnacionalismo que deram relevância a processos de movimento, fluxo e deslocação no contexto actual (2002). O *lugar antropológico* foi então alargado e começaram a ter-se em consideração as interações regionais, nacionais e transnacionais que o interpenetram. A mobilidade foi integrada nos contextos etnográficos através da proposta de etnografias multi-situadas que implicam seguir pessoas, coisas, metáforas, narrativas, biografias e conflitos ao longo e através de vários lugares (Marcus 1995). Ulf Hannerz (1998) acrescentou ainda que as pesquisas etnográficas devem ser, além de multi-localizadas, translocais, no sentido em que deve ser feita uma descrição minuciosa das ligações e interconexões entre lugares, tais como dos tráficos sociais neles localizados. Com estas propostas, o *lugar* não desapareceu da análise antropológica, mas começou a ser entendido ele próprio como atravessado por uma série de deslocamentos. A noção de viagem como historicamente estruturante do trabalho antropológico foi trabalhada por James Clifford (1997), jogando com as palavras homófonas em língua inglesa *routes* (rotas, trajectos) e *roots* (raízes). Na produção clássica da Antropologia, as diferentes culturas foram acedidas através de antropólogos *viajantes* que se deslocaram para observar *nativos* enraizados em lugares – onde muitas vezes a suposta insularidade dos grupos observados esteve associada a noções igualmente problematizáveis de *autenticidade*. Mas as populações, tal como o *terreno* em si, são móveis e/ou são atravessados por mobilidades, o que impele à compreensão de dinâmicas particulares de “viajando-residindo” e de “residindo-viajando” às quais correspondem “histórias, tácticas e práticas quotidianas específicas” com múltiplas articulações estabelecidas entre si (*supra*: 36), já que a *cultura* é também produzida através das suas trajectórias — *routes*.

Partindo destas premissas, se estudos sobre contextos migratórios se centravam antes nos países e culturas *de origem* dos grupos migrantes, diferenciando-as das

culturas *de acolhimento*, ao longo da década de 1990 estas ideias começaram a ser também reequacionadas. Akhil Gupta e James Ferguson propuseram um entendimento do lugar enquanto “zona de contacto” (1992: 72) e deslocaram a análise antropológica para os *processos de produção de diferença* entre grupos. Rebatendo previsões de uma crescente homogeneização cultural consequente da maior intensidade destes fluxos, Ulf Hannerz (2002) defendeu que a intensificação de circulações de pessoas, coisas e imagens permite o surgimento de novas diversidades ao garantir uma multiplicidade de recursos para reconfigurações identitárias. A intensificação dos fluxos associados à globalização deslocam a *cultura*, mas esta é também recolocada. Estes movimentos de des/re-territorialização da cultura são co-dependentes e devem ser analisados em conjunto, pois implicam processos que transcendem fronteiras, ao mesmo tempo que possuem significados territoriais. Esta proposta de Inda e Rosaldo (2002) abalou concepções dos processos migratórios como movimentos lineares entre um país de origem e um país de acolhimento e ideias de que o deslocamento do lugar implicaria uma ruptura com a cultura. Estas mudanças conceptuais promoveram estudos focados no *movimento entre lugares* e o aumento de discussões teóricas em torno dos conceitos de diáspora e transnacionalismo. Seguindo esta nova abordagem, Katy Gardner (2002) sublinhou o carácter *processual* da viagem e dos movimentos migratórios, noção para a qual contribuíram reflexões antropológicas em torno das políticas identitárias, como as de Stuart Hall, Paul Gilroy, Homi Bhabha e Richard Baumann. Hall (1990) elaborou um conceito de identidade cultural não fixa ou intemporal que, embora venha de algum lugar e tenha história, se encontra em *processo de transformação* constante. Gilroy (1993) contestou noções de *nacionalismo cultural* e chamou a atenção para o facto de que ferramentas conceptuais de análise social estiveram muito tempo assentes em ideias de *nacionalidade, etnicidade, autenticidade e integridade cultural*, cristalizadas desde o final do séc. XVIII. O autor considerou estas ferramentas como formas de expressão de *essencialismos culturais* e advogou uma lente conceptual que perspectivasse os migrantes enquanto *agentes* cujas especificidades culturais resultam não de um património reificado, mas de uma composição construída a partir de recursos culturais diversificados, propondo uma noção de identidade como algo resultante de posicionamentos negociados permanentemente. Bhabha (2004 [1994]) reequacionou os processos migratórios da contemporaneidade ao propor o conceito de *hibridismo cultural* através do qual processos de construção identitária resultam de exercícios de revisão e

reconstrução constantes do passado, articulados com condicionalismos do presente e marcados por posicionamentos e estratégias particulares e heterogéneos. Tal como as fronteiras do *lugar antropológico* passaram a ser consideradas na sua porosidade, com estas propostas também as representações das fronteiras étnicas e identidades culturais foram consideradas não fixas, fluídas e em permanente agenciamento. Não obstante, este destacamento da *cultura* de um espaço delimitado não implica que a construção de *lugar* deixe de mobilizar energias identitárias, tanto em populações fixas como diaspóricas (Brah 1996). A cada situação corresponderão respostas não homogêneas à tensão permanente entre ancoragem e mobilidade (Remy 1996).

Quando iniciei o meu trabalho de campo, estimava-se que 232 milhões de pessoas eram então migrantes internacionais (Lee 2015: 2); ao longo do tempo de conclusão da presente tese de doutoramento, este número que cresceu para 281 milhões e corresponde actualmente a 3,6% da população mundial (McAuliffe e Triandafyllidou 2022: 40). Através de lentes conceptuais do transnacionalismo, autores como Arjun Appadurai (1996), Alejandro Portes (1997; Portes et al. 1999), Steven Vertovec (2010) e Nina Glick Schiller (Schiller et al. 1992; Basch et al. 2005; Schiller e Simsek-Caglar 2011) contribuíram para a compreensão das migrações enquanto processos contínuos de movimentos e trocas de informações, coisas e pessoas entre localidades múltiplas, analisando não apenas grupos em lugares específicos, mas também processos e práticas mantidas além fronteiras através de migrantes. Estes trabalhos realçaram a dimensão transnacional das vidas de migrantes que mantêm e sustentam as suas vidas em espaços que se estendem além das suas fronteiras nacionais (Vertovec 1999). Os *transmigrantes* seriam os agentes do transnacionalismo, migrantes que actuam num campo de relações sociais que se estende além das fronteiras tanto dos seus países “de origem” como dos de “acolhimento” (Schiller et al. 1992). Embora esta definição não incorpore os não-migrantes com quem os migrantes se relacionam, estes estão necessariamente implicados no processo que transporta laços familiares, de afinidade, de parentesco e outras obrigações de uma escala local para uma escala global. Seguindo estes autores, se o transnacionalismo é sustentado por e constitui *as vidas de todos os dias* dos migrantes, interessa por isso estudar os fenómenos contidos nas práticas transnacionais quotidianas através das quais ligações entre diferentes sociedades são mantidas, renovadas e reconstruídas. No dia-a-dia, espaços ausentes e distantes são também centrais para formulações identitárias, mesmo quando não visitados quotidianamente. Nestas

dinâmicas transnacionais, o migrante contém em si, cria e reproduz fenómenos sociais e culturais. Em *Contesting Culture*, Baumann (1996) demonstrou como migrantes podem contribuir para a reificação da sua cultura e ao mesmo tempo produzi-la, reproduzi-la e transformá-la. O autor observa como estes agentes transnacionais possuem uma competência discursiva dual que oscila entre o discurso dominante sobre cultura – reificado, hegemónico e, acrescento, análogo aos *discursos autorizados do património*¹⁰ (Smith 2006) – e um discurso demótico sobre a mesma —este popular e alternativo em relação ao primeiro, embora não independente do mesmo. Em contextos da modernidade em que identidades estão mais adaptadas à construção do *self* (Giddens 1991), posicionamentos performatizados de grupos continuam também a ser accionados. Os mesmos indivíduos, dotados de um discurso dual, podem agencializar ambos os discursos, mais ou menos essencializados, consoante os contextos, posicionamentos e estratégias accionadas. Sendo cultura e identidades processos de constante renegociação, interpretação e reinvenção, os *repertórios* de acção dos transmigrantes, ao incluírem o acesso a depósitos de itens culturais mais amplos por pertencerem a contextos diversos e em trânsito, podem espoletar agenciamentos específicos. Perante os factores referidos, poderá ser pertinente abordar criticamente processos patrimoniais contemporâneos focando a agencialidade de transmigrantes no quadro destes processos globais.

1.2. Património e Migrações: lugares, objectos e performances em contextos de mobilidade

Paralelamente aos debates internos da Antropologia descritos acima, ao longo do tempo e acompanhando as suas transformações, o conceito antropológico de cultura e os seus relacionamentos com o lugar foram também rearticulados e apropriados por outros actores sociais com usos e interpretações diversas. Um dos exemplos das apropriações do conceito fora da antropologia é a sua utilização nas políticas patrimoniais, das quais podemos destacar as iniciativas apoiadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em particular aquelas que se referem ao Património Cultural Imaterial (PCI). Ao debruçar-se sobre a Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial aprovada 17 de Outubro de 2003 pela

¹⁰ No original “*Authorized Heritage Discourse*” (AHD), conceito retomado com mais atenção mais à frente deste trabalho.

organização, Janet Blake analisou como o termo “cultura” foi utilizado nas políticas internacionais e apontou que este se foi alterando, ao longo dos 25 anos anteriores, de uma noção associada às grandes obras artísticas (*hight art*) para uma concepção que denominou de “mais antropológica” (Blake 2009). Efectivamente, como aponta Barbara Kirshenblatt-Gimblett, desde a sua formação em 1945 que a UNESCO tem vindo a alargar a tipologia dos itens passíveis de serem considerados “património mundial”: se inicialmente as iniciativas de salvaguarda da organização focavam o “Património Material”, o enfoque foi mais tarde estendido ao “Património Natural” e, como referido, a partir de 2003 passou a ser considerado também o “Património Cultural Imaterial” (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 52). Este conceito, tal como definido na Convenção de 2003, engloba

“as práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões – bem como os instrumentos, objectos, artefactos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, os grupos e, sendo o caso, os indivíduos reconheçam como fazendo parte integrante do seu património cultural. Esse património cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função do seu meio, da sua interacção com a natureza e da sua história, inculcando-lhes um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo, desse modo, para a promoção do respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana” (Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural¹¹).

Seguindo esta definição, Património Imaterial pode ser, na verdade, um entendimento da noção antropológica de “cultura” (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 53). Mas uma ideia de cultura que parece poder resvalar para noções de comunidade e identidade aparentemente fixas e articuladas com uma localidade. Exactamente as mesmas

¹¹ Informação disponível no site da Comissão Nacional da UNESCO, do Ministério dos Negócios Estrangeiros: <https://www.unescoportugal.mne.pt/pt/temas/proteger-o-nosso-patrimonio-e-promover-a-criatividade/patrimonio-cultural-imaterial> consultado a 27.11.2019.

noções que, ao serem rebatidas, permitiram a problematização e reformulação do conceito contemporâneo de cultura em Antropologia, como vimos acima. Dentro dos programas da UNESCO e resvalando para fora deles, discursos autorizados do património (Smith 2006) parecem naturalizar narrativas e experiências culturais específicas e ligá-las, muitas vezes, a ideias de nação e nacionalidade, ao mesmo tempo que estes discursos parecem ser permeados por assunções sobre o carácter inato e imutável dos valores patrimoniais (*idem*: 4). Mas, paralelamente a discursos autorizados do património ou a regimes de conhecimento normativos, coexistem uma outra série de discursos, práticas e saberes. O património é *dissonante* (Tunbridge e Ashworth 1996), pois a legitimação de certos discursos, práticas ou saberes, implica a não legitimação de outros. Nesse sentido, ao analisar definições de PCI e as políticas aplicadas com elas em pano de fundo, muitos autores alertam para o facto de que usos de um conceito pretensamente antropológico de cultura estão, na verdade, a objectificar de novo grupos em “comunidades” e as suas expressões e práticas em “património imaterial”, numa forma essencializada que privilegia a demarcação de diferenças fixas, dando, portanto, passos atrás nos esforços antropológicos dedicados à sua desconstrução. Autores apontam para os perigos do uso deste conceito, sobretudo quando se torna uma categoria política. Os discursos cépticos contra a cultura afirmam que o seu uso implica “boundness, homogeneity, coherence, stability, and structure whereas social reality is characterized by variability, inconsistencies, conflict, change and individual agency” (Brumann 1999: 1). Autores realçam, ainda, que estas abordagens facilmente fazem resvalar o conceito de volta para concepções análogas à categoria de raça porque, tal como esta, *cultura* pode tornar-se numa categoria diferenciadora utilizada para a produção do “outro”, essencializando e homogeneizando grupos, podendo contribuir assim para a legitimação de práticas de divisão hierárquica (Abu-Lughod 1991). Conceitos de “etnicidade”, “comunidade”, “identidade” ou “grupo” têm por isso sido novamente contestados nos debates actuais da disciplina antropológica. Estas refutações continuam a insistir que as utilizações destes termos se devem afastar de imaginários que os associam a “grupos” fixos ou estáticos e aproximar-se de concepções relacionais, processuais e dinâmicas que analisam estes conceitos como “categorias práticas, idiomas culturais, esquemas cognitivos, enquadramentos discursivos, rotinas organizacionais, formas institucionais, projectos políticos e eventos contingentes” integrados em processos sociais, políticos e culturais (Brubaker 2002). Se, nas suas representações fixas

do conceito de identidade, o património potencia sentimentos de pertença e de continuidade (Lowenthal 1985: 214), analisar o processo destas fixações numa perspectiva histórica e processual – “*heritageisation as a process*” (Harvey 2001) – permite-nos perscrutar debates sobre a produção de identidade, de poder e de autoridade através da sociedade, onde processos de demarcação de grupos inerentes às políticas patrimoniais são evidentes (Smith 2006: 75). Assim, será possível recentralizar o foco de análise do antropólogo das *categorias de definição* de grupos para os *processos* que fazem com que estas categorias flutuem ao longo de redefinições (estratégicas ou impostas) das ditas fronteiras culturais.

Fruto da ambiguidade dos termos utilizados para a sua definição, no seio dos processos de patrimonialização cultural podem fazer-se utilizações diversas do PCI, ora como método legitimador de desigualdades, ora como recurso estratégico para as combater. Ora uma construção *top-down* de diferenças – cultura como dominação – ora uma construção estratégica *bottom-up* dessas especificidades – cultura como resistência – já que este processo de alargamento do património o democratizou, permitindo a detenção deste não só por estados mas também por comunidades minoritárias. No primeiro caso, uma retórica da cultura pode ser utilizada pelas maiorias para perpetuar atitudes xenófobas (Brumann 1999; Herzfeld 1991) e, ao reificar cultura e produzindo grupos, as políticas de património podem facilitar o domínio hegemónico, pela parte dos estados ou grupos dominantes, de minorias que passam a estar definidas e delimitadas, dando espaço a uma espécie de governamentabilidade foucaultiana (Hafstein 2007). Mas, por outro lado, o nível de destaque que políticas de património podem dar às “comunidades”, “grupos” ou indivíduos associados ao PCI não tem precedente na área do Direito Internacional (Blake 2009: 45). E esta centralidade pode ser agenciada e utilizada para combater posições subalternas, dar visibilidade a populações e lutar por direitos antes negados a minorias. Simultaneamente, numa economia global que privilegia o exótico, este mesmo Património Cultural tem vindo a ser considerado como uma potencial fonte de recursos para promover o desenvolvimento. Mas, muitas vezes, os resultados de processos de patrimonialização nem sempre têm favorecido as comunidades que colocam em primeiro plano. Consequências apontadas são a exposição de comunidades ao turismo massivo, às lógicas massivas de produção e outros factores que podem criar conflitos desagregadores dentro das mesmas (Yúdice 2003). Por fim, o património é em si uma forma de produzir localismos [*“hereness”*]

(Kirshenblatt-Gimblett 1998: 153), o que volta a levar a cultura para uma ideia insular e de associação a um *lugar*. Existem por isso ressalvas nos debates contemporâneos sobre a adoção de estratégias emancipatórias utilizando a semântica da cultura, do património, da tradição, da identidade e da etnicidade. Com estas ambivalências, os processos de políticas de património em curso são um campo rico para o debate da antropologia sobre as suas categorias internas e, simultaneamente, um terreno privilegiado para pensar o mundo contemporâneo. “O culto prestado hoje em dia ao património histórico (...) é revelador de um estado da sociedade e das questões que nela existem” e, por conseguinte, “uma alegoria” (Choay 2006: 11). Com esta evidência e tomando uma atitude estratégica, autores, como por exemplo Christoph Brumann (1999), admitem que, exactamente pelas complexidades que lhe são inerentes, o conceito de cultura é hoje em dia demasiado importante para que seja rejeitado ou substituído. Como aponta Brumann: “Whether anthropologists like it or not, it appears that people – and not only those in power – want culture, and they often want it precisely the bounded, reified, essentialized, and timeless fashion that most of us now reject” (1999: 10). Embora com ressalvas, o conceito de cultura terá então de ser tido em consideração, pois grupos elaboram conscientemente uma identidade cultural e isto deixa a antropologia num dilema:

“On the one hand, to deconstruct notions of cultural identity at precisely the moment when the disempowered turn to them may aid the reactionary social forces who seek to reassert the validity of homogeneous “mainstream” collective identities against proponents of “multicultural” diversity. On the other hand, to support without criticism identity claims is to aid in the reproduction of an ideology that is both hegemonic and, I believe, oppressive” (Handler 1994: 38).

Ao reflectirem sobre as políticas do PCI, sobre as suas fricções e sobre as suas ambivalências, os antropólogos têm feito uma espécie de meta-antropologia, por terem oportunidade de problematizar os mesmos conceitos com que se têm debatido desde a formação da disciplina. E esta análise tem produzido uma série de direcções

metodológicas para trabalhar um fenómeno social complexo – o processo de objectificação cultural aliado a políticas globais de cultura. Em primeiro lugar, o alerta para a utilização do termo *cultura* fora da antropologia e, em particular, aplicado a estratégias de emancipação ou governamentalidade, realça que a própria noção reificante de cultura se tornou num facto social (Brumann 1999: 12). Investigações antropológicas terão então de ter esta noção como pano de fundo: ao nível micro, as auto-(re)interpretações de cultura são mais um recurso a ter em conta para compreender posicionamentos agenciais dos sujeitos na arena social, entrando em relação com outras variáveis como género, cor, idade, classe. E as suas vivências estão ainda enquadradas num nível mais macro, onde estados-nação ou outros grupos podem utilizar retóricas reificantes para convocar pertenças, correspondentes ou não com as escolhas das pessoas em estudo, mas efectivamente com os quais elas se relacionam. Porque coexistem várias noções de “cultura” — cultura como prática, cultura como património e cultura como indústria (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 144) —, é proposto então que o antropólogo olhe para elas como dados empíricos da realidade, não enquanto ferramentas analíticas para a perscrutar (Brubaker 2002: 165-166). Para isso, é necessário que sejam auscultadas noções *emic* enquadradas em processos de constante construção e negociação a escalas locais, regionais, nacionais e transnacionais (Handler 1994: 27); e ter em conta que, num contexto globalizado e através dos fluxos descritos, o património é um dos estímulos contemporâneos à circulação de pessoas – através, por exemplo, do turismo – ao mesmo tempo que processos de patrimonialização podem ser eles mesmos estimulados por essas movimentações. Evidências etnográficas exemplificaram já como estes processos também acontecem *através de* fronteiras, não estando apenas contidos dentro de estados-nação. Tal como, através de turistas, populações visitadas testemunham a objectificação de aspectos da sua própria cultura e isso proporciona a existência de novas interpretações de rotinas estabelecidas, migrantes entram em contacto com outros grupos e podem ser levados a repensar as suas práticas e as suas pertenças e a transformá-las nos vários contextos dos seus percursos. Em *The Transnational Villagers*, Peggy Levitt (2001) descreveu os mecanismos de circulação de remessas sociais através de migrantes e destacou-as enquanto uma forma de criação de cultura à escala local distinta de outros fluxos culturais globais, embora neles enquadrada. Neste caso, a autora acrescentou à abordagem etnográfica micro de fenó-

menos globais uma etnografia multi-situada para evidenciar o carácter transformativo de migrantes tanto na origem, como no destino dos seus trajectos migratórios.

Se, por um lado e como vimos acima, no campo dos estudos do património, grelhas analíticas podem ter tendência para resvalar para noções de territorialidade e de nacionalidade, por outro, investigações a abordar questões patrimoniais em contextos nómadas (Appelgren 2014) e migratórios (Byrne 2016) têm fornecido contributos pertinentes para esta área de trabalho, ao apontar propostas alternativas a concepções do património assentes em lugares, territórios ou estados. Através de um estudo multi-situado e multi-escalar sobre trânsitos de migrantes chineses na Austrália e as suas circulações de pessoas, objectos, ideias e dinheiro, Denis Byrne advogou uma abordagem transnacional ao património das migrações, não delimitada por fronteiras nem condicionada pelo ultrapassado dualismo de origem e destino – estando a “origem” delimitada pelas fronteiras de um estado e o “destino” pelas fronteiras de outro. Para tal, propôs o conceito de “corredor patrimonial”, uma metáfora que compreende um *espaço* entre *lugares* onde coalescem múltiplos fluxos de pessoas, de sensações e de materiais a movimentar-se em mais do que uma direcção e entre os vários contextos da migração (*idem*: 266). Através desta concepção, o autor reitera a importância do intersticial (*in-between*) e aponta que os modelos correntes para abordar o património não permitem acompanhar a mobilidade dos corpos, das sensações e das coisas migrantes que o atravessam (*idem*: 279). O que torna a metáfora do corredor patrimonial particularmente relevante e inovadora (e pertinente para este trabalho) é o facto de permitir abarcar trânsitos de forças *afectivas* (de *affect*¹², Gregg e Seigworth 2010), muitas vezes vinculadas a determinados lugares. Afinal, e como veremos também ao longo deste trabalho, intensidades emitidas e sentidas entre corpos (humanos/não humanos) também ressoam através do espaço e do tempo sobre, entre e com corpos e mundos, podendo implicar relações íntimas com coisas transnacionalmente dispersas.

Por seu lado, Staffan Appelgren (2014) propõe abordagens alternativas de relacionar o lugar, o passado e a identidade ao explorar a tensão dinâmica entre património e nomadismo. O autor aponta que o regime patrimonial dominante é um fenómeno

¹² “Affect arises in the midst of in-between-ness: in the capacities to act and be acted upon. (...) That is, affect is found in those intensities that pass body to body (human, non-human, part-body, and otherwise), in those resonances that circulate about, between, and sometimes stick to bodies and worlds” (Gregg e Seigworth 2010: 1).

no essencialmente territorial e sócio-político, que continua assente em ideias sedentárias de estabilidade e solidez, entendendo as pessoas como enraizadas em lugares específicos, pertencentes a colectivos circunscritos, com identidades autênticas e estáveis. Appelgren considera ainda que a expansão global destas ideias reiteradas por um aparato de instituições, pessoas, práticas, discursos, conhecimentos e tecnologias silencia e ameaça outras formas alternativas de se relacionar com o território e de experienciar, conhecer e preservar o passado. Partindo de trabalhos de campo com populações Rom Europeias nómadas, o autor sugere que a relação que estas mantêm com o passado e com o lugar não só difere de forma significativa das expectativas do regime patrimonial global, como desafia as suas instituições quando estas tentam reconhecer o seu património (*idem*: 249). Estas populações são caracterizadas pela falta de dispositivos mnemónicos como os que fundamentam memórias partilhadas noutras sociedades europeias e incluem práticas de destruição, venda, oferenda e abandono de bens depois da morte, constituindo um mundo sem nostalgia, habitado por pessoas que parecem “celebrar a impermanência” (*idem*). Estas práticas implicam formas radicalmente diferentes de relacionar o património, a posse e o território, o que poderia estimular a expansão de repertórios patrimoniais a modelos alternativos ao hegemónico. Efectivamente, os processos de patrimonialização destes grupos têm-se detido sobretudo perante as dimensões imateriais destas populações. No entanto, Appelgren denota que, ainda assim, estes processos de “patrimonialização do nómada” (*idem*: 253) parecem simplesmente expandir e incentivar formas sedentárias e territorializantes de pensar os usos do passado, ao invés de questionar a sua dominação. Para o autor, torna-se crucial diferenciar subjectividades patrimoniais e, para tal, propõe a distinção entre uma subjectividade patrimonial que *possui* memória e uma outra que é *possuída por* ela, distinguindo assim os grupos que usam o passado para “*present purposes*” daqueles que optam por não o fazer (*idem*: 254).

Os exemplos anteriores denotam como a observação de processos de emblematização da cultura em contextos de mobilidade migratória ou nómada, em trânsito através de fronteiras e lugares, tem-se mostrado um campo rico para problematizar noções insulares de património e as suas próprias categorias. É seguindo esta premissa que a presente pesquisa se propõe analisar coisas de quotidianos transnacionais através de lentes conceptuais da museologia e dos estudos de processos patrimoniais, atenta às problemáticas levantadas por este campo de estudos.

Antes de avançar, e embora este trabalho não se proponha fazer uma abordagem museológica ao contexto analisado – mas cruzar algumas das grelhas teóricas da museologia e do património com a observação da cultura material num estudo de caso de migrações contemporâneas –, não deixa de ser pertinente referir, ainda que na forma de alguns apontamentos breves, como o binómio *Museus e Migrações* tem sido considerado nas últimas décadas, em particular em contextos europeus receptores de fluxos migratórios de diversas origens.

Na sua génese, as instituições museológicas foram basilares para a delimitação, formação e solidificação dos estados-nação e para a expressão, constituição e reiteração das suas identidades (Anderson 2006 [1983]), muitas vezes concebidas em relação a lugares, territórios ou estados. Numa noção central para as concepções ocidentais de identidade onde o “self” é concebido como um “owner” (Macpherson 1962), os objectos, entendidos enquanto “propriedades” ou “posses”, quando expostos em museus, permitem que o “individualismo possessivo” seja expresso a uma escala colectiva (Macdonald 2013: 3). Concomitantemente, a materialidade dos museus — do património edificado à materialidade das suas colecções — tem sido apontada como um elemento central nos processos de objectificação da cultura, isto é, na operação de tornar ideias abstractas e intangíveis – como *cultura* ou *identidade* – “numa entidade constituída por objectos ou entidades”, ou seja, numa “coisa” (Handler 1988: 14). Considerados por alguns autores como “*zonas de contacto*” (Clifford 1997, apropriando-se do termo de Marie Louise Pratt) ou como meios de diferenciação de populações (Bennett 1989: 57), os museus continuam a ser apontados como lugares privilegiados para debates contemporâneos em torno da equação identidade/cultura/lugar, mesmo perante uma conjectura onde a mobilidade actual tende a desafiar estas pertenças. Sharon Macdonald (2003) enfatizou que é exactamente perante a relevância que estas instituições tiveram ao nível do trabalho identitário que os museus permanecem lugares singulares para abordar temáticas levantadas por debates em torno da deslocalização da cultura e de concepções de identidade desvinculadas da territorialidade, da nação ou da etnicidade. Nesse sentido, e tentando redefinir a sua condição de instituições legitimadoras de “identidades nacionais” (Anderson 2006), alguns museus da “era das

migrações”¹³ (Peressut e Pozzi 2012: 10) têm procurado debruçar-se sobre identidades pós-coloniais, pós-nacionais e transnacionais ao repensar o seu papel, a sua missão e as suas estratégias expositivas e de comunicação. A par do aumento significativo, desde a segunda metade da primeira década do século XXI, do número de “museus das migrações” — a abordar migrações ou imigrações em geral e emigrações específicas, dependendo do seu lugar de estabelecimento —, uma série de outros museus — como museus da cidade, museus dos transportes, museus nacionais, museus etnográficos ou eco-museus — também têm vindo a incluir esta temática nos seus acervos e exposições permanentes (Whitehead et al. 2012:35). Parte das estratégias adoptadas para esta inclusão — que reflecte, por um lado, a implicação ubíqua dos movimentos migratórios na história humana e, por outro, a sua significância na mundo contemporâneo (*idem*: 30-32) — têm procurado representar outras histórias e grupos, considerado perspectivas multivocais, multiculturais e transnacionais de forma a remodelar a ideia de museu enquanto lugar para a consolidação e a transmissão das identidades de grupos dominantes e a destacar o papel que estas instituições podem ter na construção de cenários inclusivos de sociedades plurais (Peressut e Pozzi 2012: 10). Seguindo esta prerrogativa, alguns museus têm devolvido, renovado ou contextualizado conteúdos das suas colecções cujas origens coloniais podem ser disputadas, tal como se têm envolvido com grupos minoritários, incluindo nómadas, refugiados, migrantes e as suas segundas e terceiras gerações, considerando não só os múltiplos usos do património, como os seus múltiplos produtores e dissonâncias. Longe de me propôr a fazer um levantamento exaustivo destas práticas, gostaria de apontar o papel que o enfoque a elementos da cultura material móvel, e em particular a coisas do quotidiano em circulação com a mobilidade humana, tem vindo a ter nestas estratégias. Macdonald (2003) sugeriu que o enfoque nas relações entre pessoas e objectos nas suas redes de práticas transnacionais — ao invés de um enfoque numa “comunidade” ou numa “área geográfi-

¹³ Segundo os autores, esta “era” iniciou-se com a viragem do século XX para o século XXI. Esta delimitação temporal não pretende necessariamente advogar a excepionalidade deste período no que toca à intensidade das migrações contemporâneas, embora os seus padrões de mobilidade específicos e sem precedentes, mas antes salientar que a mobilidade de pessoas, objectos, culturas e conhecimentos é um factor central para a definição da sociedade actual (*idem*). Enquanto paradigma, o termo “era das migrações” é encarado então como uma ferramenta interpretativa para contrariar a ideia de museu enquanto um lugar de consolidação, conservação e transmissão de uma identidade dominante, bem como as suas relações tradicionais com a sociedade civil (Peressut 2012: 37).

ca” – pode ser uma alternativa a tendências de demarcar um universo de estudo com recurso a ideias isomórficas entre identidade, cultura e lugar.

Para justificar a pertinência, não só de uma abordagem à cultura material em trânsito, mas concretamente nos objectos de uso quotidiano, regresso ao trabalho de Levitt (2001) citado acima. É de notar que foi ao refocar a atenção dos estudos da globalização para o dia-a-dia do quotidiano, onde relações sociais transnacionais são recriadas e mantidas, que a autora enfatizou a agencialidade dos migrantes em análise em contra-ponto com estruturas de poder. Com um movimento semelhante, e voltando ao campo dos estudos críticos do património, Regina Bendix advogou que uma antropologia do particular, através de uma abordagem a uma escala micro, pode revelar as especificidades locais de um regime global de práticas patrimoniais (2009: 255). Nesse sentido, enfatiza que etnografias do particular podem permitir entender as multivocalidades das comunidades reificadas (ou reificantes), ao favorecer a noção de estratégia, interesses e transformação, articulando discursos com as suas práticas heterogêneas, para analisar assim a vida social sem a congelar em assunções de coerência inscritas no problemático conceito de *cultura*. Como realçado por Lila Abu-Lughod, “By focusing closely on particular individuals and their changing relations, one would necessarily subvert the most problematic connotations of culture: homogeneity, coherence, and timelessness” (1991: 154).

Analogias com o teatro e com os estudos da performance também se têm mostrado úteis para problematizar qualificações de pretensa intemporalidade, coerência ou homogeneidade de determinadas práticas. Tal com a *performance* (no sentido de Schechner 1977), na concepção de Património Cultural Imaterial como definida pela UNESCO, *cultura* é entendida simultaneamente como processo e produto, já que se reproduz e transforma através da sua concretização prática; é em simultâneo a coisa feita e a coisa a ser feita. Tal como a performance, também a reprodução de *cultura* como definida no PCI está assente nos termos de observação, prática, imitação, correcção, repetição baseados na reprodução de comportamentos e actividades prévias que se concretizam e transformam no acto de fazer. Nesse sentido, é útil evocar algumas categorias analíticas que emergiram do cruzamento elaborado por Diana Taylor entre os estudos da performance e os estudos do património (2003). Serão particularmente úteis para o desenvolvimento do meu trabalho as noções de *arquivo* e de *repertório* tal

como elaboradas pela autora. O primeiro seria análogo à escrita – e ao arquétipo cognitivo do ocidente que associa a memória e o conhecimento à *inscrição* – e o segundo associado à oralidade; o primeiro seria do domínio do *material*, o segundo do *imaterial*. Embora, numa falsa dicotomia permeada por relações históricas de dominação, o primeiro possa ser considerado aparentemente estável [na verdade, veremos nos últimos capítulos deste trabalho que os objectos de arquivo também se estragam, desaparecem, são abandonados ou substituídos] e o segundo aparentemente efémero, a autora demonstra que tanto o arquivo, como o repertório são fontes de informação e transmissão importantes e complementares que coexistem num estado de permanente interacção. Mas, se o primeiro pode ser inventariado e armazenado, o segundo compõe todas as práticas não arquivais adquiridas e preservadas nos corpos e transmitidas ao longo de performances, inclusive, quando não *sobretudo*, quotidianas (*idem*: 20-21).

Esta valorização da cultura expressiva, *embodied*, é crucial em etnografias que se debruçam sobre o *quotidiano*. No dia-a-dia, os corpos continuam a transmitir conhecimentos em movimentos ritualizados, relacionam-se com objectos que materializam memórias e reproduzem, transmitem e transformam práticas. Será operacional ao longo do meu trabalho recordar a noção de *habitus* de Pierre Bourdieu (1972; 1979) – enquanto uma série de dispositivos e esquemas classificatórios não conscientes que pessoas ganham através da experiência que providenciam um repertório para uma acção situada e para a geração de novas práticas. O *habitus* é padronizado historicamente mas estas estruturas não produzem regras, mas disposições abertas a reajustamentos. Nesta teoria da socialização de Bourdieu as coisas, sobretudo a ordem silenciosa dos objectos que rodeiam o indivíduo ao longo dos seus quotidianos, são centrais, pois o processo de socialização não é uma aprendizagem passiva de uma grelha de categorizações, embora naturalizada, mas antes um processo activo e rotineiro que também implica uma constante interacção com objectos. Nesse sentido, uma das estratégias possíveis para tornar visíveis estes “repertórios de acção” invisíveis, é uma observação do mundo material, encarando-o como inseparável dos meios cognitivos da sua apropriação. Gostaria de salientar que estas premissas parecem ecoar nalgumas abordagens do campo dos estudos críticos sobre património: por exemplo, MacDonald enfatizou que os relacionamentos com o passado têm fortes dimensões sensitivas, *embodied* e materiais (2013: 123); Kirshenblatt-Gimblett realçou que, além de *embodied*, o PCI é

inseparável dos mundos social e material das pessoas em estudo (2006: 18). E Taylor preveniu que alguns dos elementos sustêm as performances podem ser muitas vezes difíceis de identificar, porque são muitas vezes invisibilizados pela sua normalização (2003: 5). Como voltará a ser salientado mais à frente, as contribuições destas e de outros autores (como os já citados Laurajane Smith ou Rodney Harrison) foram centrais para pensar o património além da sua monumentalidade, salientando a pertinência de o perscrutar também noutras dimensões pessoais e subjectivas, incluindo a pequena escala. É seguindo estas premissas que me proponho focar em particular na cultura material *banal* de quotidianos em contextos de mobilidade.

1.3. As coisas e os seus trânsitos na antropologia

Na história da antropologia, os objectos, expostos em museus e descontextualizados dos seus usos e práticas, foram considerados como índices de representação de culturas “exóticas” e “primitivas”. Nos anos de 1870 e 1880, articulando teorias evolucionistas com a noção Tyloriana de “cultura” (Tylor 1871), artefactos foram organizados em séries ou sequências, tornando-se a cultura material central para o empreendimento da ordenação e classificação de grupos ao longo do tempo e do espaço. No campo museológico, a organização da primeira colecção de Augustus Lane Fox Pitt Rivers (1875) foi disso paradigmática, ao tornar tangível um processo classificatório pautado por princípios evolutivos e tipológicos. No entanto, no início do século XX, com a revolução metodológica da observação participante, como empreendida por Bronisław Malinowski e Alfred Radcliffe-Brown, os interesses antropológicos, antes centrados nos museus e nos seus objectos, viraram-se para um contacto directo com as sociedades. As coisas e as colecções museológicas foram assim relegadas, deixando de servir como principais mediadoras da relação entre o antropólogo e os seus interlocutores e emerge aqui uma tendência de questionar o valor político dos museus e o papel que os artefactos tiveram na constituição dos saberes antropológicos e nos modos de representação da alteridade.

As abordagens anglófonas aos estudos de objectos na antropologia são herdeiras deste divórcio entre a antropologia e a museologia (*cf.* Sturtevant 1969), ancorado numa rejeição dos modelos, considerados especulativos e redutores, das abordagens de pendor evolucionista ou difucionista referidas (Coupaye e Douny 2009: 15). No en-

tanto, é de assinalar que, na antropologia francesa, esta tendência de afastamento da antropologia dos museus não ocorreu de forma semelhante¹⁴ (*idem*). Central neste campo de estudos, a antropologia comparada e museológica de Leroi-Gourhan, cuja principal referência são dois volumes que resultam de um trabalho minucioso, justamente, no Museu do Homem (2009a [1943] e 2009b [1945]), oferece um método de classificação das *técnicas*¹⁵ alternativo aos modelos evolucionista, difusionista ou funcionalista criticados (Coupaye e Douny 2009: 24-25). Não obstante, a arqueologia e antropologia britânicas testemunharam uma mudança no estudo de coisas materiais que culminou, durante os anos 80, na denominada “virada da cultura material” [*“material-culture turn”*] e esta surgiu, em parte, perante esse afastamento do, ou hiato no, estudo de objectos e de colecções museológicas nos seus contextos de trabalho (Hicks 2010: 45-47). Esta *virada* emergiu no departamento de arqueologia de Cambridge (Hodder 1982a, 1982b) e no departamento de antropologia da University College London (UCL) (Miller 1987), e foi influenciada pelas teorias da prática de Pierre Bourdieu (1977) e por Anthony Giddens (1979)¹⁶. O seu objectivo foi o de contrariar concepções estáticas da “estrutura social” (que tinham caracterizado o funcionalismo estrutural e o estruturalismo), integrando, numa só análise, o estruturalismo e a antropologia interpretativa e do simbólico. Esta integração seria feita através do foco nas *relações sociais* entre as pessoas e o “mundo material”. Neste paradigma, os objectos deixariam de ser analisados isolados dos seus usos sociais.

Se no contexto francês, nutrido pela antropologia marxista e pelo seu interesse pelas forças de produção, foi predominante o estudo das *técnicas* (incluindo a *produção* de objectos), as abordagens à cultura material pela antropologia marxista britânica (bem como pela americana, por exemplo em Sahlins 1976), focalizou-se na *distribuição* (cf. Appadurai 1986; Kopytoff 1986) e no *consumo* (Miller 1995) da tríade marxista,

¹⁴ No entanto, décadas depois, e como atesta a ausência de temáticas museológicas no livro *De la Préhistoire aux missiles balistiques* (Latour e Lemonnier 1994), obra que sintetiza as correntes de análise da materialidade e da tecnologia na França do início dos anos 1990, uma tendência de afastamento entre a antropologia e a museologia acabou por acontecer, também, neste país (Coupaye e Douny 2009: 28).

¹⁵ Termo que designa a ciência que estuda os feitos técnicos, seguindo a definição de André-Georges Haudricourt (1968, 1987), retomada por François Sigaut (1985, 2002). A linha de investigação da cultura material que se debruça sobre as *técnicas* leva-nos das “técnicas do corpo” de Marcel Mauss (1950), às “cadeias operatórias” de André Leroi-Gourhan (2009a e b) e a Pierre Lemonnier, que advoga uma “antropologia da tecnologia”, em detrimento do “estudo de objectos sem vida” (1986: 147).

¹⁶ O marxismo estrutural francês, os “estudos modernos de cultura material” da arqueologia histórica americana e a etnoarqueologia desenvolvida na Nova Arqueologia Americana também representam grandes influências (Hicks 2010: 45).

complementando, também, o foco nas trocas da antropologia económica¹⁷. Estas análises centraram-se nos objectos, atentando à sua circulação, troca e uso no quotidiano. Nestes prismas, as coisas são dotadas de “biografias”, atravessam “regimes de valor” (Appadurai 1986; Kopytoff 1986), participam nos processos de socialização e contribuem, ou não, à contestação das grandes narrativas ocidentais, coloniais, masculinas, heterossexuais e brancas (Coupaye e Douny 2009: 18).

Esta tendência iniciada por Mary Douglas & Baron Isherwood (1979) e retomada por Arjun Appadurai (1986), Igor Kopytoff (1986) e Daniel Miller (1995), 1977), perspectiva os objectos enquanto signos e textos. Seguindo esta linha, com Douglas e Isherwood ficou assente que as coisas estão inseridas em sistemas simbólicos, classificatórios ou morais de significação, o que releva as suas propriedades sociais. Com estes autores, o consumo passa a ser perspectivado como uma escolha activa entre diferentes tipos de bens, mas também entre tipos de relações, entre tipos de sociedades, entre tipos de posições na sociedade. Na obra *A Distinção*, de Bourdieu (1979), o autor propõe que estas escolhas são orientadas pelo *habitus* e expressas sob a orientação do *gosto*, cujas subtilidades são centrais para a definição de práticas e para a decodificação dos significados dos seus usos. Através da manipulação de vários tipos de capitais – capital social, cultural, económico – formas distintas de consumo de coisas podem determinar pertenças e exclusões e comunicar diferenças entre grupos sociais. É de realçar, dado o objecto deste trabalho, que contextos transnacionais podem ser especialmente permeáveis a ambiguidades e desentendimentos sobre estas pertenças. Com os textos de Appadurai (1988) e Kopytoff (1988) entendemos ainda que os papéis e significados das coisas não são estanques e que ao longo da sua vida social podem ser mutáveis; que, ao circularem no espaço e no tempo, os objectos movem-se por entre diferentes regimes de valor, realçando a complexidade das transacções que são feitas através de fronteiras culturais, com perspectivas valorativas diferentes face aos objectos trocados. Tendo em mente estas premissas, entendemos que o consumo não é passivo e ainda que pode ser, também, utilizado como linha de resistência e práticas de subversão (de Certeau 1980).

¹⁷ Sobre esta deslocação dos estudos de cultura material da esfera da produção de coisas para o prisma da sua circulação e consumo são de referir ainda os trabalhos de Georg Simmel (1978 [1900]), Jean Baudrillard (1968, 1970, 1972), Nancy Munn (1977), Anette Weiner (1976, 1980, 1985, 1992), Marshall Sahlins (1972, 1976) e Grant McCracken (1990).

Na sua obra *Material Culture and Mass Consumption* (1987), e nos seus trabalhos subsequentes, Daniel Miller afirmou a antropologia do consumo como arena autónoma de reflexão antropológica. O autor seguiu a proposta marxista na análise do sistema de produção actual e elaborou uma teoria geral do consumo segundo a qual, em sociedades industrializadas, ele é o veículo através do qual é possível reapropriar a cultura material alienada no acto de produção. O consumo é entendido pelo autor enquanto mecanismo *objectificador*¹⁸ de cultura, ao enfatizar o papel activo dos consumidores nos processos de apropriação de mercadorias, ressignificadas e investidas a cada uso que lhes é atribuído. Miller rebate assim críticas às sociedades industrializadas assentes em conotações de *inautenticidade*, *alienação* e de *fetichismo de mercadorias*, considerando que os usos de produtos industriais têm dimensões activas e criativas: embora nas sociedades capitalistas o sujeito não produza o que consome, recria-se naquilo que escolhe consumir.

Com este deslocamento do foco de análise para o momento em que os bens saem da esfera do mercado e entram na esfera privada, dicotomias entre dádiva e mercadoria passam a ser rebatidas, tal como concepções substancialistas que, herdeiras das teorias de Karl Marx (1979 [[1867]]) e de Marcel Mauss (2001 [1923-1924]), dividiam o mundo entre dois tipos de sociedades a que eram associadas diferentes naturezas de regimes de troca: as sociedades industriais, enquanto sistemas de mercadorias, e as sociedades pré-industriais, como sistemas de dádivas. Esta dicotomia abarcou conotações valorativas que idealizaram positivamente as sociedades pré-industriais e criticaram negativamente a sociedade de consumo de massa (Duarte 2010). Ao redireccionar os estudos da cultura material em antropologia para o prisma do consumo (e métodos etnográficos desenvolvidos para o estudo das sociedades não ocidentais para a análise de sociedades do ocidente), esta percepção dualista começou gradualmente a ser rebatida. Sociedades *ocidentais*, *modernas*, *industriais*, *capitalistas* passam a ser,

¹⁸ Diferente do conceito de “objectificação” de Richard Handler (1988) apresentado anteriormente, a *objectificação*, no sentido de Miller (1987), adaptada do modelo Hegeliano de relações dialécticas entre sujeitos e objectos e articulada com trabalhos de Karl Marx, Georg Simmel e Nancy Munn (1977), propõe uma visão processual da cultura não redutível à análise do sujeito ou objecto, mas antes ao produto da relação dialéctica, dinâmica e mutuamente criadora entre estes. Segundo o autor, com este processo, é no concreto do quotidiano, apropriando coisas no dia-a-dia real (objectivo) que os conceitos (subjectivos) ganham sentido e que a cultura e os sujeitos se recriam mutuamente (Miller 1987).

também, *objectos* de estudo antropológico¹⁹. Com o assentamento destas perspectivas sobre o consumo e a materialidade, ao longo dos anos 1990 o campo da cultura material expandiu-se na antropologia com uma série de pesquisas etnográficas que abordaram processos de apropriação de objectos em diversos contextos, com grande ênfase na relação identitária e mutuamente constitutiva de pessoas e coisas. Os contextos etnográficos estudados após a “*virada da cultura material*” (Hicks 2010) incluíram locais de compra e venda de produtos (por exemplo: Miller 1998; Clarke 1998), o consumo de património em museus e locais históricos (Rowlands 1998) e, lugar de análise privilegiado em muitos dos estudos, o *lar*²⁰ (Miller 2001a, 2001b, 2008).

Na sua extensa produção ao longo das décadas que se seguiram à publicação de *Material Culture and Mass Consumption*, Miller, influenciado por abordagens que colocaram o quotidiano no centro de análise (como, na sociologia, as de Michel de Certeau (1980)), demonstrou a relevância científica de abordagens antropológicas a acções triviais do dia-a-dia. Nestas análises, enalteceu o papel que a materialidade assume nestas práticas, realçando, em particular, o poder das “coisas humildes” (Miller 1987: 85-86), muitas vezes ofuscadas pela normalização da sua presença. O autor reconhece a influência ímpar que coisas aparentemente banais, como itens de uso quotidiano tidos como triviais, têm na vida social. Esta constatação é directamente influenciada pela importância das “*pequenas coisas esquecidas*” (“*small things forgotten*”) apontada uma década antes por James Deetz (1977). Como veremos, em contextos de mobilidade, determinados objectos, em particular aqueles invisibilizados pela sua onnipresença, têm o poder de garantir a continuidade de práticas e de produzir conexões palpáveis entre lugares distantes (Frykman e Humbracht 2013: 48).

Ao longo dos anos 1990, e analisando as perspectivas referidas, começou a emergir uma certa consciência das limitações que analogias textuais poderiam enfren-

¹⁹ Embora tenha sido após os contributos referidos que as relações entre pessoas e coisas nas sociedades capitalistas começaram a ganhar maior relevância na análise antropológica, não podemos deixar de relevar *Theory of the Leisure Class* (Veblen 1973 [1898]) como pioneiro na abordagem da cultura material em sociedades industrializadas, nem de referir pesquisas enformadas pela arqueologia norte americana interpretativa, desenvolvidas, em particular, por James Deetz (1967, 1977). Estes últimos trabalhos, que procuram “conectar pessoas e coisas” (Deetz: 1967: 138), analisaram os objectos da América do Norte moderna e inauguraram, nos Estados Unidos, uma distinção entre os estudos da cultura material e os estudos do folclore, das artes decorativas e da arqueologia histórica. O termo “*modern material culture studies*” foi aqui usado para descrever o estudo arqueológico do mundo ocidental contemporâneo e incluiu projectos como “*garbology*”, de William Rathje (Rathje e Murphy 2001).

²⁰ Retomaremos esta dimensão no último capítulo, onde será desenvolvida mais detalhadamente.

tar na análise de objectos. Abordar as coisas apenas enquanto “textos” parecia resultar numa tendência de *desmaterializar a materialidade*: “things appear to disappear into spectral fields of social relations or meanings” (Hicks 2010: 69). Consequentemente, ocorreu uma atenção crescente às suas propriedades físicas, aos efeitos (*effects*) dos materiais e àquilo que as coisas, além de significar, podem *fazer*. Pesquisas de Chris Tilley (1994, 1996, 2006) e Julian Thomas (1993, 2000, 2006), influenciadas pela fenomenologia hermenêutica, recolocaram no seu centro de análise a experiência corporal aquando o encontro entre humanos e não-humanos, questionando como reações viscerais coexistem com, respondem aos e impactam os elementos do mundo material; e ao analisar a “arte como um sistema de acção” (Gell 1998: 6), Alfred Gell perscrutou como obras de arte (e, por extensão, outros itens de cultura material) podem ser usados para estender ou distribuir a agência social humana. Se, como referido, estudos antropológicos sobre a circulação e trocas de objectos problematizaram a distinção entre dádiva e mercadoria, propor uma agência distribuída entre pessoas e coisas (Latour 1992, 1993a, 1993b, 1999)) contribuiu para colocar em questão a distinção entre sujeitos e objectos na pesquisa antropológica (Strathern 1988; Gell 1992a; Miller [Joana] 2018), apontado a porosidade das fronteiras entre humanos e não-humanos. Na primeira década dos anos 2000, debatendo com Miller ideias sobre materialidade (Ingold 2007a, 2007b, 2007d), Tim Ingold apontou que os “estudos de cultura material”, ao se focarem em relações entre dois domínios (o mundo “social” e o mundo “dos objectos”), perpetuam uma ontologia cartesiana “que separa a actividade da mente do corpo no mundo” (2000a: 165) e que a ideia de “agência material” apenas reorienta estas relações antropocêntricas. A alternativa proposta por Ingold aos modelos de agência material implica “ver as coisas na vida” ao invés de ver “vida nas coisas” (Ingold 2005: 122); propõe seguir os materiais, para penetrar num mundo em formação, onde as coisas não aparecem como objectos acabados, mas como confluências específicas de materiais que, por um momento, se juntaram (Ingold 2007b: 314-315). Ao invés de paradigmas de relações dialécticas (Miller 2005a) ou de redes (Latour 2005a), para estudar as coisas Ingold propõe a ideia de uma trama (*meshwork*) de substâncias entrelaçadas (2007c: 35) no tempo e no espaço.

Acompanhando o desenvolvimento dos estudos antropológicos sobre migrações, globalização e transnacionalismo referidos na primeira parte deste capítulo, etnografias perspectivaram práticas de consumo em articulação com as interconexões

entre o local e o global, bem como relações entre humanos e não-humanos ao longo destes atravessamentos. Estudos sobre o património, sobre as migrações e sobre o turismo têm sido áreas quem que abordagens à cultura material têm sido também mobilizadas (Kirshenblatt-Gimblett 1998). A análise de práticas de apropriação em contextos de mobilidade foram, aliás, um dos argumentos que permitiram contradizer previsões pessimistas de homogeneização cultural, ao evidenciar múltiplas estratégias criativas de manutenção, redefinição e afirmação de identidades étnicas e culturais. Como visto acima, ao migrante contemporâneo é-lhe exigida uma competência cultural específica, já que assente em diversas grelhas culturais. A análise dos reajustamentos quotidianos de pessoas em mobilidade transnacional pode evidenciar as suas interpretações criativas e as estratégias locais de reposicionamento face aos fenómenos globais. No mundo contemporâneo, sobretudo no estudo de vivências transnacionais e das migrações, torna-se então muito pertinente perscrutar o que acontece quando entram em jogo novos objectos ou quando o acesso a bens é alargado ou restrito ao longo dos percursos migratórios. Que implicações é que novas materialidades incutem em posicionamentos estratégicos no espaço social? Como é que estes objectos transformam e são transformados pelas pessoas em mobilidade? A própria migração implica uma mudança de hábitos corporais e a adaptação a outros lugares com outras materialidades, podendo resultar em novos hábitos de consumo e o acesso a novos nichos económicos, sem no entanto reconhecer de imediato os seus significados nos novos regimes de valor em que estão inseridos. Como salientado acima, o conhecimento sobre os objectos e seus significados é central para que não se criem pertenças ambíguas através do consumo.

Seguindo as questões acima, a articulação entre abordagens à cultura material e estudos sobre migrações em particular foi realizada por alguns autores. Paul Basu e Simon Coleman (2008) afirmaram que estas intersecções permitem repensar abordagens aos estudos da materialidade e simultaneamente contribuir para abordagens mais aprofundadas aos fenómenos migratórios, pois consideram que a intersecção de itinerários de pessoas e coisas é mutuamente constitutiva. Como os autores realçaram então e como tem sido comprovado por estudos que articulam estes dois campos de estudo, os movimentos migratórios implicam necessariamente o transporte, o envio e/ou a recepção de coisas, o abandono ou aquisição de outras, tal como a gestão de desejos e expectativas relativos a determinados objectos. Estudos como os de Kathy Burrell

(2008) observaram etnograficamente trânsitos migratórios seguindo os trajectos das pessoas e das coisas. As contribuições desta autora enfatizaram as interrelações que existem entre histórias de vida, biografias e bens materiais e realçaram a importância da cultura material na domesticação e apropriação dos vários lugares percorridos em contextos de mobilidade, bem como o seu papel no desenvolvimento de identidades e de formas de habitar em movimento (*“dwelling in motion”*) (*idem*: 354). Reiterando estas premissas, a importância da materialidade em processos estratégicos de negociação das identidades migrantes tem sido enfatizada. Outras dimensões realçadas da materialidade em contextos de migração foram os papéis desempenhados pelos objectos que acompanham as pessoas em trânsito tanto para a construção de memória de lugares abandonados, como para a construção de sentidos para as práticas que se desenrolam nos novos espaços (Macdonald 2013). Foi ainda realçado que, embora a materialidade [ausente ou presente] seja muitas vezes usada enquanto um dispositivo estabilizador, por vezes também se pode tornar num elemento disruptivo, como através da introdução de objectos novos ou não familiares nas rotinas diárias e práticas de consumo (Rosales 2017: 282). Lidar com novos mundos materiais implica, então, processos de avaliação e escrutínio contínuos, nos quais coisas do passado e do presente se juntam para formar contextos de produção e expressão identitária (*idem*: 288). E estes estão enquadrados em contextos de contestações mais amplas, onde consumo e cultura continuam a ser politizados. Questões contemporâneas em torno da apropriação cultural, bastante presentes no recorte temporal do meu trabalho de campo no Rio de Janeiro, embora ainda não tão debatidas no espaço mediático português à época da pesquisa, podem ser exemplos de possíveis equívocos e disputas.

1.4. Processos patrimoniais à escala do dia-a-dia transnacional

Ao cruzar estudos da cultura material e estudos do património é de salientar que, tal como assinalado por Rodney Harrison (2018: 1368), até muito recentemente, as práticas patrimoniais oficiais e os estudos académicos sobre a temática, estiveram tendencialmente mais afastados de abordagens aos objectos. Isto deveu-se à — então mais que necessária — exaltação das dimensões imateriais do património perante a ênfase anterior da UNESCO nos seus domínios monumentais e tangíveis que pareciam privilegiar o Norte em detrimento do Sul global e grupos dominantes em relação a gru-

pos subalternos. Embora reconhecendo — e exaltando — a pertinência destas perspectivas que abriram brechas para discursos dissonantes e abarcaram outros elementos para políticas de representatividade, lacunas foram apontadas no que toca a uma apreensão adequada do papel que objectos materiais podem ter no âmago de um conjunto complexo de relações que ligam agentes humanos e não humanos, objectos patrimoniais, práticas e lugares (*idem*: 1368-1369). Nesse sentido, com o impulso de Harrison e de outros autores, abordagens à cultura material têm reentrado no campo dos estudos críticos sobre o património sustentando-se no corpo teórico denominado de “novo materialismo” (Harrison *et al.* 2018). Este corpo teórico baseia-se nos trabalhos de Alfred Gell (1992b, 1998) em torno da agencialidade dos objectos; convoca a Actor Network Theory de Bruno Latour (1993, 1999, 2005); faz uso do alargamento da noção deleuziana de *assemblage* (DeLanda 2006) e considera, na esteira de Tim Ingold (*cf.* 2011), que os objectos não são elementos totalmente estabilizados ou acabados, mas materiais que se encontram em constante fluxo, envolvidos em relações com outras entidades através de fronteiras porosas. Estas linhas são ainda articuladas com uma maior atenção a múltiplas cosmovisões e práticas de mundo, fruto de uma “virada ontológica” em diversos campos de estudo, incluindo os da antropologia (*cf.* Viveiros de Castro 2015; sobre relação entre pessoas e coisas ver [Joana] Miller 2018) e os dos estudos sobre património (*cf.* Breithoff e Harrison 2018; Harrison; Harrison 2015, 2018 ; Harrison *et al* 2016, Harrison *et al* 2018). Na esteira destes trabalhos, autores justificam a pertinência de voltar a olhar para os objectos, considerando-os enquanto agentes embrenhados em *assemblages* complexas. Nesse sentido, têm encorajando investigações focadas em elementos heterogêneos como objectos, pessoas, lugares, práticas, discursos e aparatos burocráticos, já que todos podem compor *assemblagens patrimoniais* como museus e lugares patrimonializados (Bennett e Healy 2009; Macdonald 2009; Harrison 2013). Seguindo a mesma linha, a análise de processos patrimoniais a ocorrer no dia-a-dia e, em particular, no seio de espaços domésticos, também é exaltada, tal como investigações de práticas dedicadas à conservação e perpetuação de ideias, palavras, objectos, lugares, espécies, pessoas e coisas para o futuro, em universos directa ou indirectamente relacionados com práticas comumente associadas ao campo do património (Harrison 2015). A proposta de investigações sobre práticas patrimoniais em universos aparentemente desvinculados destes processos segue uma linha de pensamento que tem como influência o *realismo agencial* de Karen Barad (2007). Si-

multaneamente uma epistemologia, uma ontologia e uma grelha ética, o realismo agencial encara o mundo enquanto um todo onde os domínios natural e social são fenómenos emaranhados (“*entangled*”) por intra-acções (“*intra-actions*”) específicas entre si. Barad entende *intra-actividade* como um dinamismo inesgotável que configura e reconfigura as relações entre o espaço, o tempo e a matéria. Para a autora, práticas de materialização têm consequências éticas, por excluir em si outros tipos de práticas onto-epistemológicas. Consequentemente, práticas contingentes de colectar e recolectar certos corpos, técnicas, tecnologias, materiais, valores, tempos e espaços promulgam realidades específicas, e, por conseguinte, não outras. Através de uma noção plural de *patrimónios ontológicos* (Harrison *et al* 2016), as práticas patrimoniais podem assim ser entendidas como criadoras de mundos e colectoras de futuros.

No contexto contemporâneo, onde a expansão da produção e consumo de massas resultaram na proliferação de coisas passíveis de serem guardadas para o futuro, tem-se vindo a tornar pertinente analisar processos de selecção sobre o que se escolhe manter para a posteridade perante uma abundância de coisas materiais (Harrison *et al* 2016). Nesse sentido, autoras como Jennie Morgan e Sharon Macdonald propuseram-se investigar simultaneamente dois domínios que consideram encarar o passado, o presente e as suas relações com o mundo material de formas particularmente pertinentes e por vezes análogas: as casas particulares e os museus (Morgan *et al* 2020). Com abordagens antropológicas e métodos etnográficos, propuseram-se analisar nestes universos o que se guarda ou descarta, com que motivações e julgamentos; e como se organiza, nas casas e nos museus, a panóplia de coisas armazenadas. As autoras apontaram que para aceder a estas práticas de selecção, organização, armazenamento ou descarte no espaço doméstico, momentos-chave em que os indivíduos se deparam com a profusão de coisas acumuladas, como situações de mudança de casa, de partilha de heranças ou de limpezas profundas, são prolíficos.

Com base em evidências etnográficas sustentadas por investigações antropológicas que cruzaram a análise de cultura material e migrações em particular no espaço doméstico (Howes 1996; Dawson e Rapport 1998; Fortier 2000, 2003; Morley 2002; Miller 2001a, 2001b, 2008; Petridou 2001; Gardner 2002; Basu e Coleman 2008; Frykman e Humbracht 2013, Ahmed *et al* 2020; e, na antropologia portuguesa, Rosales 2009, 2010, 2015, Rosales e Trovão 2016, Silvano 2002, 2011), podemos considerar

ainda que *habitar* em mobilidade migratória é um contexto particularmente rico para abordar estas temáticas à escala particular. Estas etnografias permitiram observar como em situações de deslocamento o património móvel — as coisas que se escolhem transportar ou que se têm de abandonar —, têm por vezes importância primordial na gestão de identidades, na manutenção da memória e no relacionamento com outros lugares do espaço transaccional de acção. Estas práticas, embora semelhantes aos processos patrimoniais, tendem a estar fora do alcance da gestão patrimonial formal e, segundo alguns autores (Byrne 2008; Appelgren e Bohlin 2017), daí a sua relevância para discernir formas alternativas de relação com o passado e gestão de futuros. Efectivamente, no presente trabalho considero a produção de património em relação aos objectos em movimento não apenas enquanto algo relacionado com o passado como “era”, mas como um processo de construir novos mundos através de processos íntimos e contingentes de presenciar o passado (Macdonald 2013), isto é, como uma prática de construção de futuros (Harrison *et al.* 2016).

Ao longo do meu trabalho de campo, pude observar que acções de deslocamento e mudança são momentos-limite com constrangimentos materiais concretos que activam processos de escolha e selecção de coisas — que se guardam, que se arquivam, que se redistribuem ou que se descartam. Com intuito de analisar estes processos, acompanhei momentos de fazer e desfazer as malas de viagens entre Portugal e o Brasil, actos de mudar de casa dentro do Rio de Janeiro ou para outras cidades do país e situações de regresso a Portugal. Nestes deslocamentos de pessoas, coisas foram adquiridas, usadas, oferecidas, trocadas, embaladas, empacotadas, encaixotadas, transportadas, guardadas, arquivadas, destruídas, perdidas, queimadas, abandonadas. Nestas situações, foram efectuados processos de escolha e selecção análogos às práticas museológicas: colectaram-se, arquivaram-se ou descartaram-se coisas e muitas vezes, como veremos, o trânsito transnacional foi efectuado para que estas fossem *guardadas*, *usadas* ou *cuidadas*. Com este enquadramento, a presente pesquisa procurou responder às seguintes questões:

Perante uma profusão de coisas, que objectos circularam com os portugueses em estudo, entre Portugal e o Brasil? Essa selecção foi efectuada perante que condicionamentos e com base em que critérios e hierarquias? Que novos objectos entraram em cena,

quais foram mantidos e quais foram abandonados? Que futuros, então, se desenharam à escala dos lares nestes quotidianos migratórios?

2.

SEGUIR AS PESSOAS, SEGUIR AS COISAS E DESENHÁ-LAS: A OBSERVAÇÃO DE OBJECTOS EM CONTEXTOS DE MOBILIDADE



Fig. 2. Tubos de aguarela do Hugo comprados em Portugal e utilizados nas aulas de Desenho Científico que frequentámos juntos no Rio de Janeiro. Desenho realizado durante a exposição coisas de lá / aqui já está sumindo eu²¹.

Resultando de uma revisão bibliográfica para pensar processos patrimoniais através do cruzamento de abordagens à cultura material e às migrações contemporâneas, delineei um projecto de pesquisa que tomou como objecto de estudo as coisas transportadas entre Portugal e o Brasil por portugueses que migraram para o Rio de Janeiro após 2008. Nesse sentido, e para responder às questões enunciadas no final do capítulo anterior, considerei necessário elaborar uma análise da intersecção dos itinerários de pessoas e coisas (Basu e Coleman 2008) aliada a uma contextualização etnográfica precisa para relacionar experiências individuais com as dinâmicas políticas, económicas e sociais que modelaram as suas acções e disposições (*idem*: 321). Como o meu objecto de estudo foram as coisas em trânsito com migrantes portugueses no Rio de Janeiro, planeei realizar uma etnografia multi-situada (Marcus 2012) que me permitisse simultaneamente “*seguir as pessoas*” e “*seguir as coisas*”. Dado que considerei que contextos de mobilidade migratória são particularmente ricos para abordar processos de selecção de coisas à escala particular elegi, ao longo do meu trabalho de

²¹ Exposição realizada por mim e por Ana Gandum no âmbito desta pesquisa. O seu enquadramento está explicitado na secção 2.5. deste capítulo.

campo, acções de deslocamento como momentos-limite com constrangimentos materiais concretos que activam processos de escolha e selecção de coisas e considerei por isso como momentos-chave desta pesquisa os actos de *fazer e desfazer as malas de viagem* que antecederam ou procederam trajectos entre Portugal e o Brasil. Estas acções de extrema intimidade aconteceram nos espaços domésticos o que implicou que para abrir as malas de viagem dos meus interlocutores tenha sido necessário que eles primeiro me abrissem as portas das suas casas. Assim, desde o início do planeamento metodológico do meu trabalho, tive como objectivo entrar dentro dos espaços domésticos dos participantes na pesquisa. Esta opção de privilegiar um trabalho de campo de proximidade com enfoque especial nos domínios da *casa* foi ainda inspirada por investigações antropológicas anteriores que demonstraram que a observação das relações entre pessoas e coisas na intimidade dos espaços domésticos, sobre as quais discorrei com maior detalhe no capítulo 5, é como vimos, prolífica, em particular em contextos de migração (Howes 1996; Dawson e Rapport 1998; Fortier 2000, 2003; Morley 2002; Miller 2001a, 2001b, 2008; Petridou 2001; Gardner 2002; Basu e Coleman 2008; Frykman e Humbracht 2013, Ahmed *et al* 2020; Rosales 2009, 2010, 2015, Rosales e Trovão 2016, Silvano 2002, 2011). Outra justificação para a centralidade que os espaços domésticos tiveram na minha pesquisa relaciona-se com o facto de, como vimos no capítulo 1, estes terem sido apontados por Jennie Morgan e Sharon Macdonald (Morgan *et al* 2020) como um domínio onde, analogamente aos museus, as relações que se mantêm com o mundo material são pertinentes para pensar processos patrimoniais, em particular através da observação sobre o que se escolhe, ou não, manter para a posteridade nos lares. O acesso a estes espaços de intimidade foi precedido de uma série de encontros preparatórios no espaço público carioca, onde me aproximei gradualmente de cada um dos portugueses da pesquisa e realizei as primeiras conversas informais e algumas entrevistas semi-directivas. Nesse sentido, realizei entrevistas exploratórias na praia, em *lanchonetes* e *botecos* e tirei muitas notas à mesa de jantares e entre conversas informais em inaugurações de exposições, palestras, debates, festas e concertos. Estes momentos de aproximação foram essenciais para o estabelecimento de uma intimidade que me permitiu realizar entrevistas semi-directivas no espaço doméstico que articularam histórias de vida e dos trajectos migratórios com as relações com as coisas da casa. Nestes momentos, os participantes da pesquisa apresentaram-me os elementos decorativos dos seus espaços — as coisas expostas à vista nas mesas,

nas paredes, nos aparadores — apontando que coisas os acompanhavam desde Portugal, mas também me mostraram coisas guardadas ou escondidas: muitas vezes, para sustentar as suas trajectórias, abriram-me caixas, armários, arquivos e gavetas. É de referir que também “entrei” nas casas destes portugueses através de uma observação diária e atenta das suas actividades em redes sociais como o Facebook — ficará claro ao longo do texto como esta fonte adicional da pesquisa foi muito útil para a obtenção de dados complementares que me permitiram *seguir as pessoas e as coisas* em análise — já que nela foram publicadas pelos meus interlocutores fotografias dos seus quotidianos nos seus espaços domésticos (ver fig. 3), fotografias para anunciar o aluguer de quartos nos seus apartamentos (ver fig. 4), fotografias de objectos guardados em espaços como garagens ou sótãos em Portugal (ver fig. 5) e fotografias para vender objectos dos quais se quiseram desfazer ao longo dos trânsitos, nomeadamente na página *Gringos Buy, Sell & Donate Rio* (fig. 6). É ainda de referir que cheguei também a realizar entrevistas através do Skype que me serviram para visualizar espaços domésticos noutras cidades das trajectórias dos meus interlocutores, como Lisboa e Belo Horizonte, mesmo quando eu não tive oportunidade de sair do Rio de Janeiro para seguir os seus percursos (ver fig. 7).



Fig. 3. Facebook da Patrícia, 2016: fotografia tirada pela própria no apartamento da Clara, em Belo Horizonte. “Páscoa mais linda com amigos queridos, com bacalhau à Brás e outras iguarias caras <3”.



Fig. 4. Facebook da Elisabete, 2016: fotografias do seu quarto numa casa compartilhada no bairro de Santa Teresa, no Rio de Janeiro, realçando na legenda as características que valoriza — a “*vista espetacular*” para a Floresta da Tijuca e a localização num “*bairro artístico e boêmio*”.



Fig. 5. Fotografia publicada no Facebook do Sérgio 2015: móveis guardados no sótão da casa do seu ex-namorado, em Lisboa.



Fig. 6. Facebook da Filipa, 2017: fotografia anunciada para venda na página de Facebook *Gringos Buy, Sell & Donate Rio*.

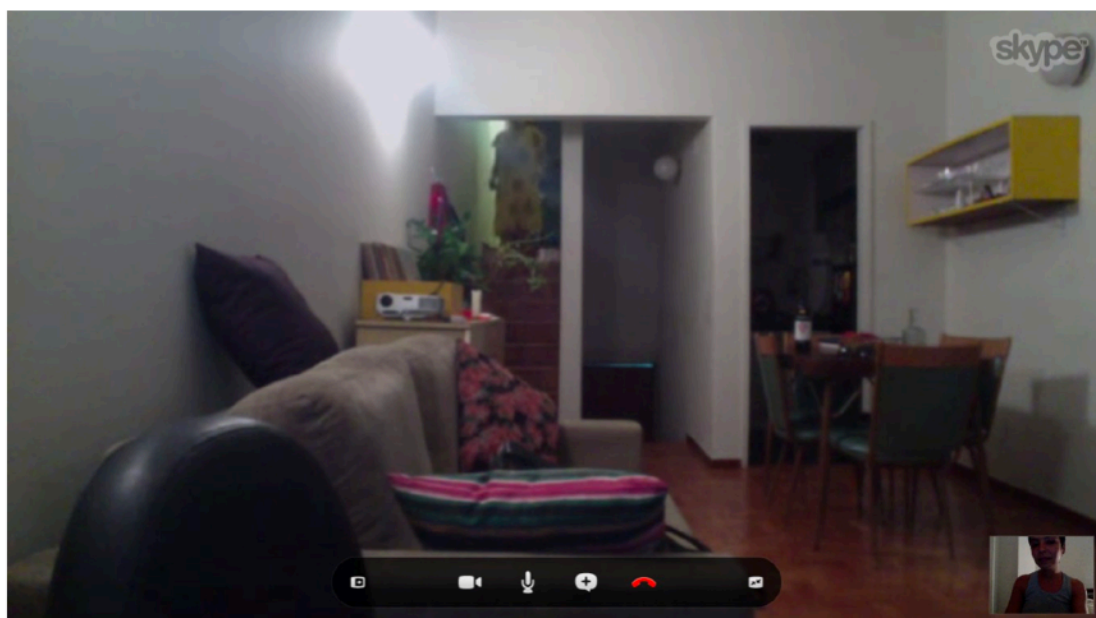


Fig. 7. A Patrícia apresentou-me o seu novo apartamento, em Belo Horizonte, através de um telefonema de Skype, após chegar de uma visita a Portugal. Reconheço o mobiliário que tinha no apartamento do Rio de Janeiro antes das mudanças; Notar que em cima da mesa está uma garrafa de vinho português que trouxe *de lá*. 2016.

2.1. Sobre seguir as pessoas

Na preparação do meu trabalho planeei “*seguir as pessoas*” nos seus trajectos entre Portugal e o Brasil mas também através dos seus quotidianos no Rio de Janeiro. Dado que o eixo da antropologia do consumo assente no conceito de objectificação de Miller (1987) é uma ferramenta útil para analisar relações entre pessoas e coisas, procurei acompanhar os meus interlocutores a fazer compras e a actuar noutros espaços de socialização. Desta forma pretendi prestar atenção a estranhamentos e adaptações a determinadas políticas dos signos e do gosto e eventuais reconfigurações do *habitus* (Bourdieu 1972, 1979) perante as especificidades das performances no espaço público carioca. Nesse sentido, planeei seguir de 5 a 10 portugueses e, para acompanhar as suas vidas quotidianas o mais perto possível, considerei escolher interlocutores que habitassem numa mesma área da cidade, elegendo um bairro em particular como unidade inicial de análise, tendo como exemplo o trabalho de Gilberto Velho (1973). Pensando na mobilidade enquanto eixo central da vida na cidade (Wirth 1938; Park 1952), o meu objectivo seria elaborar uma descrição etnográfica a várias escalas dos quotidianos destes portugueses, do espaço doméstico ao espaço público, partindo do seu local de residência. Assim, através de pesquisas ainda à distância, e por me estar a debruçar num grupo de pessoas cujas migrações, como desenvolvido no próximo capítulo, foram orientadas, numa primeira instância, pelo “*lifestyle*” (Amit 2007; Benson e O’Reilly 2009; Rosales *et al* 2019), elegi o bairro de Santa Teresa como cenário da minha pesquisa. Este bairro oferecia um estilo de vida particular — “artístico e boémio”, com “uma vista espetacular” (voltar à fig. 4), já que inserido num morro que liga a Floresta da Tijuca às zonas Norte, Centro e Sul do Rio de Janeiro através de inúmeras ladeiras sinuosas, escadarias íngremes e ruas estreitas. Embora extremamente central, Santa Teresa não tem nem o movimento nem o barulho do trânsito do centro e, graças à vegetação densa, é um dos lugares mais frescos do Rio de Janeiro, atenuando as altas temperaturas do verão carioca. O bairro é emblemático pelas suas construções históricas e, em palacetes construídos na *belle époque* carioca, viviam na época da minha pesquisa classes médias abastadas, ao mesmo tempo que casas apalaçadas eram compartilhadas entre vários arrendatários — “*casas colectivas*” com estudantes, estrangeiros e artistas — e, desde os anos 2000, muitas foram transformadas em hotéis ou hostels, ou inscritas em plataformas de hospedagem domiciliar como o Airbnb. Santa Teresa apresentava-se destacada nos media enquanto pólo de produção artística e lugar de

boémia frequentado por artistas e intelectuais. Era também equiparada, tanto por cariocas como por portugueses, à zona histórica de Lisboa devido aos seus *mirantes* (miradouros), à arquitectura de traçado antigo, e ao *bondinho* (eléctrico) amarelo que atravessava o bairro. Por estas características, aluguei neste bairro um quarto numa casa partilhada, via a plataforma Airbnb, através de um contacto de uma amiga portuguesa que tinha vivido na cidade entre 2008 e 2009 ao abrigo de uma bolsa do INOV-ART²² — que financiou também a estadia de quatro dos meus interlocutores que conheci mais tarde e que viviam desde então no Rio de Janeiro. Esta casa situava-se num complexo habitacional ao qual se acedia ao abrir um portão gradeado num pequeno beco perpendicular a um dos eixos principais de Santa Teresa. Os muros de tijolo despido e o piso de betão acidentado da parte exterior decrepita e abandonada contrastavam com a exuberância do jardim privado, comum a quatro casas e dois apartamentos, a que se acedia ao subir uma escadaria de pedra por entre vegetação tropical. Aqui havia uma piscina de mosaicos azuis num cenário de bananeiras, bromélias e costelas de Adão. Por cima, macacos mico passeavam nos ramos de mangueiras com fruta madura. A folhagem irregular de árvores que desciam o morro destas imediações da Floresta da Tijuca deixava entrever, ao fundo, as águas da Baía da Guanabara. Estabeleci-me numa das casas deste complexo habitacional com uma arquitectura colonial, pé direito alto, divisões amplas, soalho de madeira e grandes janelas viradas para o jardim. Partilhei esta casa com um alemão e um português, o João, que vivia aí há dois anos e veio a ser um dos interlocutores da minha pesquisa — tal como a Mariana, vizinha portuguesa moradora num dos apartamentos desse conjunto de casas. Foi aqui que vivi ao longo do primeiro mês da minha pesquisa e onde escrevi as primeiras notas de campo. Durante esse mês conheci mais três portugueses que viviam no bairro, com quem iniciei a minha pesquisa, planeando perscrutar os seus quotidianos ao longo dos dois anos seguintes. Mas especificidades do terreno levaram-me a mudar a estratégia referida de imersão nos quotidianos de portugueses a viver num bairro particular do Rio de Janeiro. Tragicamente, um mês depois da minha chegada, o dono do complexo habitacional onde eu morava foi encontrado morto dentro de uma das casas do jardim paradisíaco. Só muitas semanas mais tarde se concluiu que tinha sido assassinado a mando da sua mulher, que pretendia assim herdar as suas propriedades. Mas foi logo no imediato que eu e os meus vizinhos — incluindo dois dos meus interlocutores —

²² Programa de estágios internacionais financiado pela Direcção Geral das Artes.

ficámos sem quarto na concorrida cidade carioca em pleno período de especulação imobiliária. Na preparação da minha estadia, já tinha sido avisada por amigos portugueses e brasileiros que *“com a coisa da Copa do Mundo e das Olimpíadas os preços de aluguel estão impossíveis”* e nestas circunstâncias acabei por viver, tal como os portugueses da minha pesquisa, uma experiência característica do terreno: uma (muitas vezes forçada) impermanência no estabelecimento na cidade. Ao longo do meu trabalho de campo — embora, felizmente, não por conta de ocasiões tão dramáticas — os planos residenciais dos portugueses que segui para a minha investigação foram muitas vezes alterados de forma planeada ou imprevista. Por um lado, como adiantarei no próximo capítulo, para alguns deles, a ideia de viver para sempre no Rio de Janeiro não fazia parte dos planos, sendo a estadia na cidade encarada antes como uma *“experiência”* — profissional, identitária, *“espiritual”* — essencialmente transitória. Mas esta não é a única explicação para a quantidade de mudanças. Apenas 3 dos 26 portugueses que comecei a seguir neste trabalho permaneceu na mesma morada ao longo dos dois anos da pesquisa e, mesmo estes, tinham passado por outros locais de residência no Rio antes de se estabelecerem onde agora viviam. Para tal, além do assassinato do senhorio, no meu caso, no do João e no da Mariana, concorreram vários factores, tais como a interrupção de contratos de arrendamento pela parte dos senhorios ou aumento do preço de aluguer devido ao período de altíssima especulação imobiliária — os dois anos entre os mega-eventos de que a cidade foi anfitriã; súbitas mudanças de emprego e regressos a Portugal ao inverter-se a tendência de crescimento / decrescimento económico no Brasil e em Portugal respectivamente; gravidez e consequente saída do Brasil perante altos riscos de contágio pelo vírus da Zika²³; separação de uma união conjugal; oferta de emprego e promoção de carreira noutra cidade brasileira; mudança para o Estado do companheiro brasileiro; quebra do contrato de arrendamento para evitar a despesa de um duplo aluguer quando se passam grandes temporadas em Portugal; o regresso definitivo ao país; sensação da presença de energias negativas no apartamento; ou simplesmente o desejo de viver *“outra experiência de cidade”*, mudando para um bairro na orla da praia. Estas alterações de residência apare-

²³ Vírus transmitido através da picada do mosquito *Aedes aegypti*, que se pensa ter chegado ao Brasil, desde a Polinésia, durante o Campeonato do Mundo de Futebol que aconteceu no país em 2014. Devido às características climáticas, a um fraco sistema de saúde e a más condições sanitárias nalgumas regiões, a propagação do vírus foi rápida, teve grande incidência no Rio de Janeiro e um alto grau de contágio sobretudo entre Abril de 2015 e Novembro de 2016, época do meu trabalho de campo. Três participantes desta pesquisa contraíram o vírus no Verão de 2015.

ceram-me como mais uma situação privilegiada para abordar a relação com as coisas — o que se guarda, o que se descarta nestas mudanças? — e para as *seguir*. Assim, passei a considerar, além dos momentos de fazer e desfazer as malas para visitas a Portugal, situações de mudança de casa e de regresso definitivo ao país de origem também como momentos-chave de observação etnográfica. Por outro lado, estas mudanças de residência das pessoas com quem tinha iniciado trabalho de campo, fizeram com que o plano inicial de me focar em apenas um bairro do Rio de Janeiro fosse incompatível com o objectivo da minha pesquisa — seguir as coisas em trânsito com as pessoas da etnografia — já que, na maioria das vezes, além de mudarem de casa, os meus interlocutores não permaneceram na mesma área residencial. Optei então por seguir as trajectórias residenciais das pessoas e alargar o meu universo geográfico de estudo a outras regiões da cidade. Outra questão a salientar é que, especialmente quando estas mudanças de residência tinham como destino outra cidade do Brasil, outro país ou o regresso — temporário ou definitivo — a Portugal, implicaram a impossibilidade de continuar a manter um trabalho de campo de proximidade com estes portugueses. Nalguns casos continuei a seguir os seus itinerários através do Facebook, onde por vezes as suas publicações tinham conteúdos relativos aos seus trajectos (ver fig. 8) e/ou às coisas que os acompanhavam (ver fig. 9). Mas embora conseguisse aceder através desta plataforma a informações extremamente úteis para o meu trabalho, ela não me permitia acesso directo aos objectos e ao acompanhamento de proximidade que uma investigação sobre o quotidiano pode exigir. Por essa razão, quando digo que trabalhei com 26 portugueses a viver no Rio de Janeiro entre Março de 2015 e Fevereiro de 2017, não estou a dizer que fiz o planeado trabalho de campo quotidiano de proximidade e longo com todos eles.



Fig. 8. Facebook da Filipa, 2016.



Fig. 9. “Minha existência resumida em duas mochilas e duas pernas de pau²⁴... aqui vou eu pronta para voar no desconhecido”. Facebook da Ágata, 2015.

Pelas mudanças referidas, a investigação foi interrompida ou atenuada com alguns. Para colmatar este imprevisto, optei por, ao longo da minha estadia no Rio de Janeiro, ir incluindo na pesquisa outros portugueses que me foram sendo apresentados ou que conheci ocasionalmente através das minhas (e das suas) vivências na cidade. Assim, os dados a que se refere este trabalho são originários de relações etnográficas com intensidades diversas. Enquanto com alguns interlocutores tive a oportunidade de acompanhar a circulação de objectos, a sua aquisição e descarte ao longo de trajetórias habitacionais e visitas a Portugal realizadas no período de dois anos, com outros vi o trabalho de terreno interrompido, por vezes de forma abrupta, pouco após se ter iniciado, consequência das referidas mudanças inesperadas dos seus trajectos. Noutros casos tive relações mais intermitentes — que, não obstante, me permitiram recolher dados com uma perspectiva diacrónica, como, por exemplo, com o João, com quem tive um contacto intenso e permanente no início do trabalho de campo, dado que vi-

²⁴ “Pernas de pau”: andarilhos, em português do Brasil, actividade circense praticada pela Ágata.

víamos juntos, mas que, após as mudanças, encontrei apenas em visitas pontuais a Belo Horizonte e São Paulo. Com outros, iniciei a pesquisa apenas no segundo ano da minha vivência na cidade, quando tentava colmatar as interrupções referidas. Devido a estas características inesperadas do terreno — que alargaram o meu universo de um bairro carioca a uma área mais ampla do Rio de Janeiro (e, nalguns casos, do Brasil) e que por vezes me fizeram interromper a pesquisa com portugueses com quem trabalhava — decidi conhecer a cidade através dos meus interlocutores, tendo como estratégia de imersão etnográfica pautar os meus quotidianos pelos seus e ao mesmo tempo dispor-me a conhecer outros portugueses ao longo da cidade que me era por eles apresentada. Como consequência, o grupo de pessoas considerado neste trabalho foi sendo definido através de uma estratégia de bola de neve com diferentes pontos de origem. Ao seguir os quotidianos destes portugueses encontrei-os planeada ou fortuitamente, isto é, através de encontros previamente marcados, mas também ao aparecer nos eventos em que observava terem confirmado presença através do Facebook — uma das plataformas usadas para organizar a vida social na cidade, através de anúncios na rede social. Muitas vezes, também, e à medida que circulava pelos lugares que me foram apresentados pelas pessoas do meu trabalho de campo, conheci e reencontrei alguns informantes por coincidência — e nestas situações, que foram frequentes, a cidade foi-me muitas vezes definida como contendo “*forças*” que provocavam estes chamados “*esbarramentos*” ou “*sincronicidades*”.

“Outra coisa muito diferente de lá é que há cultura de rua, ao invés dos encontros em casa. Há um grande desprendimento. É fluído, desgarrado, não há a lógica do cafezinho. Ou as pessoas se encontram ou não. É uma coisa orgânica meio maluca” (Gilberto, Entrevista 2015).

Foi assim que, antes de realizar trabalho de campo nos espaços domésticos destes portugueses, estive nos seus espaços de trabalho e observei e participei nas suas actividades da vida quotidiana numa cidade cuja vida social fui entendendo ser feita essencialmente fora de casa: na praia, nas cachoeiras, em *trilhas* e em carnavais, em rodas de samba e no forró, no ginásio, no ioga, em aulas de desenho, em *botecos* e res-

taurantes, no supermercado, nas feiras, nos mercados e nos *shoppings*, em rituais de umbanda ou ayahuasca, nas faculdades, em masterclasses, no cabeleireiro e na manicura, no teatro, no cinema, em concertos, em museus e galerias, em manifestações.

As opções metodológica referidas — escolher os meus interlocutores através de uma metodologia de bola de neve e o circular por lugares específicos da cidade — condicionaram e circunscreveram a minha análise a um grupo de portugueses que, embora a maioria não se conhecesse entre si (fora das bolas de neve apresentadas), socializava em lugares semelhantes no Rio de Janeiro, sobretudo, como veremos em mais detalhe no capítulo 4, na Zona Sul carioca. Observei ainda que, em muitos casos, os portugueses que se conheciam no Rio se conheceram no Brasil já depois do movimento migratório. E que entre si conheceram amigos de amigos de Portugal a viver na cidade ou em visita, alargando as suas redes de relacionamento em Portugal:

“Os lisboetas estão a chegar sempre, os portugueses, os amigos dos amigos que chegam de passagem. Querem dicas, vêm estudar... porque o Rio tem esta atracção e este fascínio sobre as pessoas. É muito mais turística e também é lugar de pesquisas, não é? Eu fiz grandes amizades. Assim como eu estou tua amiga agora, conheci e fiz amigos de Lisboa aqui. Então estou muito mais perto de uma rede de lá, de repente. E esta rede teve vários encontros desde que eu estou aqui, há um ano e meio” (Patrícia, Entrevista 2015).

De facto, ao longo do meu trabalho de campo, visitas de amigos e familiares dos portugueses com que trabalhei foram muito frequentes. Seguir as pessoas nestes reencontros — que implicavam visitas aos pontos turísticos da cidade, jantares (nas suas casas ou na rua) e saídas à noite — também foram situações-chave que me permitiram aceder a dados importantes para a minha pesquisa. Estas pessoas em visita foram, na maioria das vezes, um canal de circulação de objectos: a cada viagem traziam encomendas para amigos ou amigos de amigos no Brasil. Comecei a estar especialmente atenta a estas circulações de coisas com pessoas e entendi que parte delas foi muitas vezes agilizada através do Facebook, onde foram anunciadas na rede solicitações tais

como as exemplificadas nas figuras 10 e 11: Na primeira, uma amiga da Clara identifica numa publicação juntamente com outros portugueses — que não se conhecem entre si — a viver no Brasil e procura um “*amigo / conhecido / amigo de amigo*” em trânsito entre os dois países que lhe possa trazer um disco-externo de Portugal.



Fig. 10. Facebook da Clara, 2016.



Fig. 11: Facebook da Rafaela, 2017.

Na segunda, embora a Rafaela não se refira literalmente a *coisas* para serem transportadas, o facto de afirmar que procura uma pessoa a viajar de Lisboa para o Rio ou São Paulo tem implícito que precisa que alguém lhe traga *coisas de lá* para o Brasil, tal como fica claro pela resposta da Beatriz “*uma amiga vai trazer-me umas coisas de Lisboa > Rio por volta de 10 de março, serve?*”.

É de notar, desde já, que o facto de, na escrita desta mensagem, não ter sido necessário referir que se procurava alguém para transportar coisas entre os dois países para que a mesma fosse inteligível entre portugueses no Rio de Janeiro, testemunha uma certa frequência e naturalização deste requerimento. Outra questão é que tanto a Beatriz, como a Rafaela, foram minhas interlocutoras, mas conheci-as em contextos diferentes. São “amigas de facebook”, mas não têm um relacionamento íntimo — como observei, não frequentavam as mesmas festas mais restritas e domésticas como jantares ou festas de aniversário, embora frequentassem por vezes as mesmas festas ou exposições em lugares públicos do Rio de Janeiro. Isto porque, como fui comprovando ao longo do trabalho de campo, solicitar ou trazer coisas de alguém implicou sempre a marcação de um encontro na cidade para a recepção ou entrega dos objectos em circulação, inclusive com desconhecidos. Eu mesma, ao viajar para Portugal, disponibilizei-me a transportar bens do Bruno que, por prever um regresso definitivo ao país começou gradualmente a enviar para lá coisas das quais não se queria desfazer no Rio de Janeiro. Em Lisboa, encontrei-me com o seu irmão para lhe entregar uma mala de viagem cheia de objectos pessoais. E a meio do terreno, quando precisei de aceder a um livro que tinha sido recentemente publicado em Portugal, pesquisei na minha rede de interlocutores quem estava então em circulação entre os dois países, de forma a que foi um amigo da Patrícia e da Clara que mo trouxe, quando as visitou no Rio de Janeiro. O que me leva a um ponto muito importante para ter em conta nesta pesquisa: também eu fui uma *portuguesa a viver no Rio de Janeiro*. Embora *abroad*, em contexto migratório, estive a fazer algo mais próximo de uma Antropologia *at home* e, pela primeira vez, não estudei “o outro” (*estrangeiro, subalterno*), mas um “nós”. E não posso deixar de referir que, ao partilhar quotidianos com os meus interlocutores ao longo de dois anos no Rio de Janeiro, criei uma empatia forte com muitos deles e com alguns desenvolvi mesmo fortes relações de amizade. No estudo de Gilberto Velho sobre habitantes de um prédio em Copacabana — ele que viveu um ano e meio nesse prédio e 18

anos nesse bairro — o autor, após afirmar que “a Antropologia, tradicionalmente, tem estudado os “outros” e eu me propus estudar “nós”” (2013 [1973]:19), assume:

“Não conheço forma ou receita que resolva este tipo de dificuldade, mas acredito piamente na necessidade de um esforço de autodefinição do investigador não só no começo, mas no decorrer de todo o seu trabalho, ou seja, não se trata apenas de manipular com maior ou menor habilidade técnicas de distanciamento, mas ter condições de estar permanentemente num processo de autodimensionamento paralelo e complementar ao seu trabalho com o objeto de pesquisa de que, afinal, ele faz parte” (Velho 2013 [1973]: 21-22).

Para ensaiar este permanente processo de *autodimensionamento* de um contexto no qual eu estive imersa, dei especial ênfase ao uso cotidiano de diários de campo onde, além de descrever diariamente observações sobre as pessoas e objectos em estudo, anotei, ao mesmo ritmo, as minhas impressões e estados de espírito sobre a vida na cidade do Rio de Janeiro. Um exemplo:

“Está frio no Rio, não esperava isso. Fui ir à Feira de São Cristóvão comprar uma manta. Um passeio solitário num dia de chuva em que os *ônibus* não passam e o trânsito afunila. Não dormi bem hoje, deu uma certa angústia, a primeira vez abatida aqui, se calhar um cansaço de comer tanta informação sempre, essa oscilação entre uma solidão contemplativa e conversas frenéticas. Muita gente, muito ruído, o som no Rio de Janeiro é omnipresente, alto, cacofônico e atravessa todas as paredes, a cidade entra em casa sem pedir licença. Nada de grave, mas tive vontade de apanhar o primeiro avião para Lisboa. Mas apanhei um taxi para a feira porque chovia torrencialmente. O motorista, Jota-jota, era um cigano nordestino. Contou-me que esteve à morte cinco vezes, que tem cinco tiros no corpo. Segundo ele,

sobreviveu a cada ataque graças a três palavras mágicas secretas que aprendeu do seu pai e já ensinou ao seu filho. E ele disse-me “querida, você vai ter um dia maravilhoso. E tem de acreditar em mim, quem esteve cinco vezes às portas da morte tem sabedoria dessas coisas”. Morte e vida, pensamento sincrético, orixás, santos e espíritos flutuam a cada conversa por cá. Um abalo nos meus “*cinismos europeus*” de que falam o Bruno e a Patrícia? Mas a verdade é que acabei mesmo por ter um dia maravilhoso” (Diário de Campo, 2015).

A revisita destes registos, muitas vezes feitos por mim *a quente* e sem distanciamento analítico, facilitou mais tarde o entendimento de deslumbramentos, equívocos ou ansiedades sobre a vivência na cidade carioca partilhados em entrevistas e no trabalho de campo com os outros portugueses da minha pesquisa, ajudando-me a manter uma atitude de *estranhamento* do familiar (Velho 2012). Neste caso, não relativamente ao Rio de Janeiro, que era para mim, tal como para os meus interlocutores, *não familiar*, mas relativamente às interpretações que estes tinham sobre a cidade e as suas experiências, que entendi serem mediadas por expectativas e constrangimentos aos quais eu estava também afectada. A abundância de descrições minuciosas, quase monográficas, das coisas, práticas e lugares que povoam esta dissertação tem, também, o intuito de *exotizar* estes quotidianos que serão certamente familiares a grande parte do público que acederá a este trabalho.

“Anthropologists work and study *with* people. Immersed with them in an environment of joint activity, they learn to see things (or hear them, or touch them) in the ways their teachers and companions do” (Ingold 2008: 82).

Tal como os portugueses da minha pesquisa, eu imergi nos trânsitos entre Portugal e o Brasil e este trabalho resulta de uma análise de experiências que partilhámos, debatemos e analisámos em conjunto. Além de portuguesa, os meus capitais culturais eram muito próximos dos seus — como veremos, muitos deles estavam ligados às ci-

ências sociais, ao trabalho académico ou ao campo das artes. Nesse sentido, encarei de forma literal a proposta de Tim Ingold de “*studying with*”, ao invés de “*studying of*”, considerando o autor que a segunda opção é uma forma de produção do “outro”.



Fig. 12. Fotografia enviada pela Patrícia de Lisboa, por WhatsApp, a recomendar-me o artigo que estava a ler no jornal Público: “Três mitos sobre a nova emigração portuguesa”²⁵ (2016).

Para tal, ao longo do meu trabalho de campo esforcei-me por deixar muito claros os objectivos da minha pesquisa, por explicar as minhas estratégias de observação e linhas teóricas e por discutir ideias em bruto e conclusões mais sofisticadas sobre as minhas perguntas de partida com as pessoas sobre quem estava a trabalhar e que partilharam comigo as suas vidas. Ao longo dos dois anos do trabalho de campo e, nalguns casos, arrastando esse período para o tempo de escrita desta tese de doutoramento, muitos deles aconselharam-me referências literárias, académicas, noticiosas (fig. 12) e artísticas em torno dos meus universo e objecto de estudo e apontaram-me linhas de

²⁵ Artigo de Ana Cristina Pereira, publicado a 28 de Agosto de 2016 no Jornal Público.

análise que foram múltiplas vezes debatidas em conjunto num permanente “diálogo participatório” (*idem* 87).

2.2. Sobre seguir as coisas

Para *seguir as coisas*, metodologicamente planeei realizar uma inventariação descritiva dos objectos em circulação com os portugueses em análise seguindo um *feticismo metodológico* como o proposto por Appadurai (1986: 3-5), debruçando-me sobre as coisas e as suas componentes físicas, tendo em conta a sua biografia (Kopitoff 1986), e posicionando-as num plano não hierárquico entre estas e outros elementos humanos e não-humanos, enquanto actantes nos processos sociais em análise (Latour 2005). Além de uma observação minuciosa das coisas mantidas nos espaços domésticos destes portugueses no Rio de Janeiro e de momentos de compra e consumo de coisas na cidade, já referi quais os momentos-chave para a observação de objectos em trânsito no dia-a-dia transnacional: momentos relativos às suas circulações com os portugueses da pesquisa — principalmente momentos de fazer as malas para visitar Portugal transportando coisas do Rio de Janeiro e momentos de as desfazer nos regressos, desta vez contendo *coisas de lá*; mas também momentos de mudança de casa no Brasil e situações de regresso definitivo ao país de origem — e ainda momentos relativos a circulações de coisas com outros portugueses em trânsito e em visita, a quem se encomendaram coisas para levar ou para trazer ou de quem se transportaram outros objectos. Auscultei estas relações com as coisas em análise ao longo de dois anos de forma a discernir e mapear os seus trajectos e a entender o seu uso, acúmulo ou descarte. Concretamente sobre o acompanhar do fazer e desfazer malas, é de referir que estes foram momentos com muita informação ao nível das narrativas, das performances e das coisas. Embora, como veremos à frente, o recurso ao desenho tenha sido privilegiado ao longo da minha pesquisa, aqui não se revelou útil para captar informações contidas em movimentos rápidos e pautadas por longas conversas e interjeições. Acompanhar os meus interlocutores a preparar ou desfazer as suas bagagens exigiu-me participar na acção para, por exemplo, os ajudar a fechar malas cheias de mais ou a transportar objectos demasiado pesados. Ao contrário de outros momentos de que falarei mais adiante, nestes casos, estar mediada por um caderno de desenho impedir-

me-ia de imergir na acção que me rodeava e de participar no seguimento dos seus fluxos.

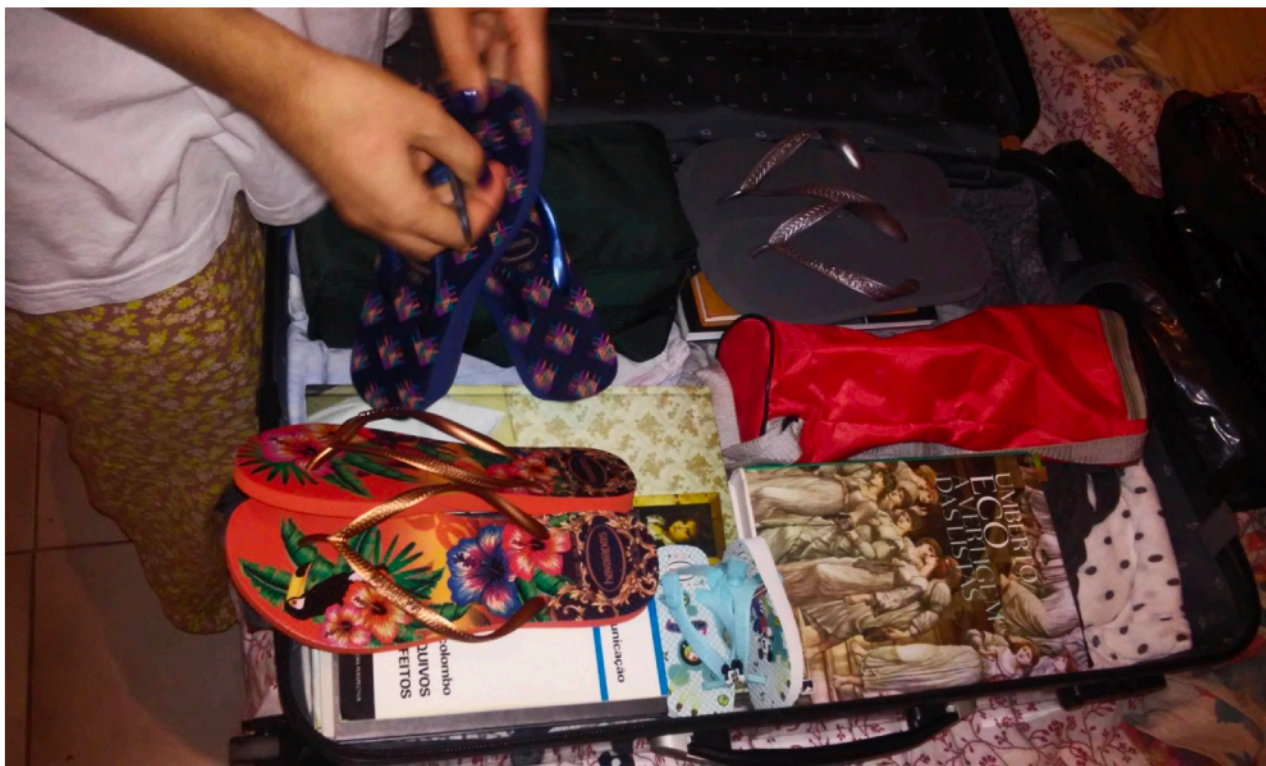


Fig. 13: A Bárbara a fazer as malas para Portugal, Rio de Janeiro 2015.

Nestas alturas optei por realizar registos fotográficos (fig. 13) e por gravar em áudio as conversas mantidas ao longo das acções. Posteriormente transcrevi estes registos que me serviram como fonte para as análises apresentadas nos capítulos seguintes. No entanto, sobretudo à chegada ao Rio de Janeiro — por estarem exaustos de uma viagem longa — alguns dos meus interlocutores desmarcaram comigo encontros em que tinham planeado receber-me para desfazer com eles as suas malas. Nas situações em que eu não consegui acompanhar os seus trânsitos, também não estive presente enquanto as faziam ou desfaziam, nomeadamente em Portugal. Para contornar estas lacunas e seguindo o diálogo participatório referido, alguns dos portugueses da pesquisa enviaram-me, através de plataformas de comunicação como o Messenger ou WhatsApp, vídeos — que também transcrevi — e fotografias de si a fazer e desfazer bagagens. O exemplo mais paradigmático desta situação é um vídeo de cerca de 50 minutos que me foi enviado pela Andreia (figs. 14 a, b e c). Filmado com o seu telemó-

vel — que segurava com uma mão, enquanto esvaziava as suas malas com a outra —, o vídeo continha imagens captadas por si, em perspectiva subjectiva, a abrir e a desfazer as malas que tinha acabado de trazer de Portugal, nomeando, objecto a objecto, cada uma das coisas que retirava das bagagens. Estes vídeos são particularmente ricos por conterem listagens minuciosas de amálgamas de coisas em circulação.



Figs. 14 a, b e c: Stills e do vídeo filmado pela Andreia a desfazer as malas ao regressar de Portugal. Enviado por WhatsApp, 2016

“Chocolates que trouxe de Berlin, relógio Ikea, isto é também uma cena para embrulhar sandes [Eco Pack], é uma coisa ecológica que dá para lavar e evita usar os alumínio e essas coisas. O resto é Ikea [lâmpadas led], isto é chocolates, isto é um candeeiro, mais um bloco da Muji, Café Sical, o Hugo prefere Sical, eu gosto do Delta. Chocolates. Trouxe marcas que só há lá e trouxe este Ritter Sports gigantesco, que há em todo o lado, mas nem sempre. Isto é um candeeiro que eu já tinha comprado no Ikea no verão passado, mas que só agora é que tive espaço para trazer. Isto é um púcaro que não encontro cá de maneira nenhuma, a minha mãe tinha para lá, e é um púcaro para eu ferver o meu Mooncup. Tem o tamanho certo. Cá não encontrei. Isto são uns sapatos que uma amiga minha me deu, que vieram do Perú, já me deu o ano passado, mas eu só trouxe este ano. Depois isto são livros que eu trouxe que já lá tinha, e

estes são livros emprestados, livros que levei e não li, a achar que ia ter tempo e não tive. E isto são livros de trabalho. Levei para trabalhar. Estes comprei na feira do livro, também coisas para o meu trabalho, deixei lá uns 4 ou 5 livros que comprei na feira do livro e que já não tive espaço para trazer, trago na próxima. Isto é coisas da viagem, da viagem a Berlim. Panfletos de museus, etc. [um saco com bilhetes, panfletos e postais]. Sapatos, sapatos, café, roupa do Hugo e um candeeiro Ikea para a minha secretária. Isto é um produto para o cabelo que fica sem brilho nesta terra, por causa do cloro e a Kerastase cá é caríssima e então eu compro lá. Isto são sabonetes que eu uso só para dar cheirinhos e que compro na Loja do Gato Preto e adoro o cheiro porque eu já usava lá e é um cheiro que me traz boas lembranças” (Transcrição do vídeo enviado pela Andreia por WhatsApp, 2016).

Além dos recursos apresentados, uma das metodologias que utilizei para documentar alguns destes objectos, para os tornar visíveis e presentes neste trabalho foi o desenho *in situ*, através de registos em diários gráficos.

“Trabalhar com objetos e práticas de consumo, observar os modos como se constroem e reconstroem casas, inquirir sobre as trajetórias percorridas pelas coisas (alimentos incluídos) e sobre as relações que se estabelecem entre elas (coisas), o espaço onde vivem e as pessoas que nele também habitam implica recorrer a diferentes ferramentas de pesquisa e **produzir uma multiplicidade de registos que vão muito para além da gravação de entrevistas e da fotografia.** (...) Observar a *vida social das coisas* (Appadurai 1986) implica igualmente, para além do já apontado, descrever a sua materialidade, registar o peso, as dimensões e a cor dos objetos, provar e cheirar alimentos, **se possível tocar nas coisas com as próprias mãos** para

melhor descrever a sua estrutura e textura. Por outro lado, **a cultura material doméstica integra um sem fim de coisas, muitas das quais se tornam invisíveis aos olhos das pessoas com quem estamos a trabalhar, pelo facto da sua presença se ter tornado tão quotidiana e óbvia** (Miller 2010). Como aceder ao que aparentemente não *interessa* aos entrevistados constitui um desafio permanente para o qual ainda não encontrei resposta satisfatória” (Rosales 2016: 105, **negritos meus**).

De forma tentar dar respostas a algumas das inquietações de Marta Rosales citadas acima, um dos meus métodos de recolha de dados foi o desenho e, numa fase mais avançada da pesquisa, elaborei também um catálogo ilustrado de coisas, integrado numa exposição onde conglomerei uma série de objectos dos meus interlocutores. Como descreverei nos próximos subcapítulos — dedicados às práticas artísticas na antropologia que testei ao longo deste trabalho — o desenho permitiu-me *olhar para e dar a ver* objectos que estiveram por vezes invisibilizados pela sua trivialidade; o catálogo permitiu-me sistematizar (e mais tarde divulgar) os meus objectos de estudo; e a exposição permitiu-me mexer nas coisas, senti-las, deslocá-las, misturá-las, pensá-las e dispô-las.

2.3. Desenho para olhar

Embora, paralelamente ao meu trajecto em antropologia, tenha tido um percurso contínuo, conquanto errante, ligado ao desenho e a outras práticas artísticas, esta foi a primeira vez que o cruzei com a disciplina antropológica. Para justificar o porquê do recurso a esta forma de registo gráfico, sinto necessidade de fazer um pequeno enquadramento tanto da minha relação com o desenho, como do papel que este tem vindo a desempenhar na antropologia. A minha aproximação ao desenho de observação iniciou-se em 2010, quando conheci e integrei o colectivo *Urban Sketchers*, grupo de desenhistas internacional que estimula, a um ritmo quotidiano, o registo in loco de coisas mundanas em diários gráficos, bem como a sua publicação e partilha em redes sociais. Outros antropólogos desenhadores, como Manuel João Ramos, em Lisboa, e Karina Kuschnir, no Rio de Janeiro, também participam ou participaram nas acti-

vidades deste grupo. Kuschnir, que tem uma vasta produção sobre os cruzamentos entre o desenho e a antropologia, aponta o caderno, nas suas funções de *diário de campo* e de *diário gráfico*, como a ponte mais directa entre as duas áreas. Afirma que, tal como os diários gráficos para os artistas, os diários de campo para os antropólogos podem apresentar-se como lugares de experimentação livre e exploratória, ao mesmo tempo que são um repositório de traços que permitem revelar diacronicamente cada passo dos processos de formação de relações e de construção de ideias ao longo do tempo (Kuschnir 2014). No momento de planeamento desta pesquisa, e após ter considerado explorar as potencialidades desta prática ao longo do meu doutoramento, folheei os diários de campo e os diários gráficos que acumulava desde 2006, altura em que me licenciiei em antropologia. Antes de viajar para o Brasil totalizavam 53 e continham informação de diferentes contextos etnográficos. Ao debruçar-me sobre estes registos antigos discerni duas coisas que me incentivaram a utilizar o desenho para estudar objectos. A primeira é que, embora tenha integrado pesquisas etnográficas desde 2006, o meu interesse pela cultura material começou em 2010 e esta data é síncrona à época em que comecei a desenhar todos os dias e a estar mais atenta a objectos do quotidiano. Esta sincronia levou-me a intuir a existência de uma afinidade entre o desenho de observação e análises sobre cultura material. A segunda é que, embora as páginas dos diários de campo das investigações em que participei depois de 2010 estejam pontualmente preenchidas por registos gráficos do terreno, nunca, até hoje, tinha assumido o uso do desenho como uma metodologia possível das minhas pesquisas etnográficas. A título de exemplo, na minha tese de mestrado sobre objectos a circular em redes familiares transnacionais de cabo-verdianos a residir em Portugal (Rodrigues 2012), utilizei uma fotografia a retratar um conjunto de objectos que Amarilis, uma das minhas interlocutoras residente em Lisboa, ia enviar para França, através de um familiar. Nessa fotografia era possível entender que estes eram sobretudo produtos de beleza de marcas brasileiras. Era ainda possível intuir o peso e o volume de cada um dos frascos representados — indicadores importantes nos critérios de escolha dos objectos que circularam em malas de viagem ao longo desse meu trabalho de campo. Mas, no mesmo dia em que tirei essa fotografia, também fiz o desenho que reproduzo agora na figura 15. Este retrata objectos recebidos por, e a enviar pela, mesma interlocutora. Ao observar de novo esse desenho, recordo-me que, no momento em que o estava a desenhar — uma tarefa mais morosa no tempo do que o clique fotográfico —, fui escu-

tando as relações sociais a acontecer no espaço em que me encontrava e que, simultaneamente, espoletei outras reacções: perante o exotismo de uma actividade de registo minucioso de objectos para ela tão banais, Amarílis, através do meu desenho e ao longo da sua realização, olhou para eles com mais atenção, ao mesmo tempo que se sentiu incentivada a explicar-me com mais detalhe os seus usos e destinos. Outras acções às quais pude aceder por estar a desenhar foram o desenrolar dos acontecimentos domésticos sem que a minha presença fosse tão incómoda — estava quieta e não estava a fazer perguntas. Consegui ouvir os programas de televisão, os ecos dos pátios lá fora, o barulho do lavar a louça e mais tarde apontei estes dados impressionantes no meu diário de campo.



Fig. 15: Objectos desenhados na casa de Amarílis. Em cima: coisas para enviar para França; em baixo: objectos recebidos do mesmo país. Página de um dos meus diários de campo da pesquisa da minha tese de mestrado.

Parece-me que a cada vez que volto a este desenho situo as minhas memórias físicas, porque corporeamente imersas, desse momento da minha pesquisa. É ainda de salientar que — entendo agora — o tipo de informação etnográfica que cada uma das imagens — a fotografia e o desenho referidos — podem transmitir a quem não esteve presente é muito semelhante: tal como a fotografia, o desenho que realizei em casa de Amarílis também nos pode informar acerca da marca de cada objecto e das relações entre os seus tamanhos, pesos e formas. Não obstante, não optei, então, por incluí-lo no meu trabalho.

O facto de na altura não ter se quer considerado incluir na minha tese de mestrado este ou outros desenhos realizados durante o trabalho de campo, prendeu-se com a posição subalterna que este tipo de registo gráfico ocupava até há pouco tempo na antropologia. E o que me estimulou a utilizá-lo no presente trabalho tanto enquanto ferramenta, como enquanto estratégia para apresentar alguns dos resultados da minha pesquisa, foi o contexto actual de revitalização do seu uso na antropologia que, em 2013, data do início do meu programa doutoral, já se tinha começado a manifestar. Foi nesse mesmo ano que Chris Ballard anunciou uma “viragem gráfica” na disciplina, ao apontar um renovado interesse pelo desenho pela parte de antropólogos, tanto enquanto tema analítico, como enquanto recurso (2013: 140). Dois anos antes tinha sido publicado *Redrawing anthropology*, obra fundamental para esta revitalização que exalta a potencialidade do desenho na antropologia. Nela, Tim Ingold propôs o desenvolvimento de uma “antropologia gráfica” — uma “antropografia” — com o objectivo de “trazer a antropologia de volta à vida” (Ingold 2011b: 2). Neste empreendimento, e segundo o mesmo autor, o papel do desenho, entendido de forma lata como um “movimento linear que deixa traços ou impressões”, seria central, dada a sua capacidade de conectar as experiências de observação e de descrição, momentos commumente desfasados no fazer clássico da disciplina antropológica (*idem*: 9). Para demonstrar como o desenho me foi útil e para justificar a sua utilização, começo por abordar a sua historicidade na antropologia, analisando os debates mais recentes que se propuseram a escrevê-la, partindo daí para a descrição de certos tipos de desenhos e das suas capacidades heurísticas.

Em primeiro lugar, vale a pena frisar que a relação entre a antropologia e o desenho não é nova e é de salientar que, antes do surgimento da antropologia, o dese-

nho *in situ* e noções que o consideravam enquanto depoimento do real via testemunho ocular foram frequentes no contexto das grandes expedições e na época colonial. O desenho serviu então de registo dos territórios visitados e de comunicação de imaginários de lugares distantes. Entre outros trabalhos²⁶, dado o universo de estudo desta pesquisa, gostaria de referir os desenhos de Albert Eckhout, considerado o primeiro a documentar pictoricamente os índios Tupi e Tapuia; a obra *Voyage Pittoresque et Historique au Brésil* ilustrada por Jean-Baptiste Debret; e as imagens da expedição comandada pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira entre 1756 e 1815, integrada nas *Viagens Filosóficas*. Foi mediado por desenhos como os destes autores que o Brasil começou a ser imaginado e conhecido na Europa, através de um “repertório pictórico” que “materializou mitos exotizantes e nativistas, e uma ideia do Brasil enquanto Éden” (Rosengarten 2012).

Na antropologia em particular, o desenho foi uma ferramenta de registo etnográfico utilizada desde a origem da disciplina e este uso foi central ao longo do século XIX, sobretudo com a emergência do paradigma do trabalho de campo. No entanto, esta prática só recentemente começou a ser situada enquanto parte de uma história mais ampla deste campo de conhecimentos (Geismar 2014: 99; Azevedo 2016). Contribuindo para a elaboração de uma “história fragmentária” (Azevedo 2016) do desenho produzido na antropologia, incluindo um debruçar sobre os regimes de visualidade que implicaram a sua produção, têm vindo a ser abordados ou referidos os desenhos de Miklouho-Maclay, antropólogo russo-ucraniano do século XIX, que realizou trabalho de campo em Vanuatu, na Melanésia (Ballard 2013); esboços que constam nos diários de campo de Arthur Bernard Deacon realizados em 1926–27, também em Vanuatu (Geismar 2014); ou os desenhos etnográficos da coleção do museu Kunstkamera estudados por Aina Azevedo (2016). Dada a área de estudos do meu trabalho, gostaria de realçar ainda a série de desenhos de objectos rituais e do quotidiano produzidos por Malinowsky nas ilhas Trobriand, na Nova Guiné (2013 [1922]), os desenhos figurativos que ilustram a etnografia sobre os Nuer de Evans-Pritchard (1940); os desenhos de objectos e de pinturas corporais dos índios caduveo em *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss (2017 [1955]); e, no contexto português, os desenhos de Fernando Galhano (por exemplo de

²⁶ Por exemplo os desenhos de fauna, flora e população de John White na expedição de Sir Walter Raleigh à Virgínia em 1585-6; os desenhos arquitectónicos, de paisagens, retratos e elementos da cultura material de Wencelaus Hollar que acompanhou o périplo europeu de Earl de Arundel nos anos 1630; a obra do ilustrador botânico Sydney Parkinson (1745-1771).

Oliveira *et al* 2020 [1977]), parte integrante da equipa pluri-disciplinar que acompanhou as pesquisas etnográficas orientadas por Jorge Dias entre o final dos anos 1940 e meados de 1960²⁷. Foi através destas monografias que tive contacto, ao longo da minha formação em antropologia, com elementos desenhados a acompanhar o texto em trabalhos etnográficos. Gostaria de destacar que, com excepção de mapas ou diagramas presentes nos mesmos trabalhos, nestes exemplos o desenho debruçou-se, sobretudo, sobre dimensões materiais da cultura.

Não obstante a frequência do uso do desenho na antropologia, com maior ou menor intensidade e em diversas épocas históricas, ao contrário do que aconteceu com outras ferramentas metodológicas visuais, como por exemplo a fotografia e, mais tarde, o filme etnográfico, o desenho não teve um lugar institucionalizado na disciplina. Como destacam Anna Grimshaw e Amanda Ravetz (2005), embora a antropologia visual se tenha formalizado enquanto sub-disciplina da antropologia na década de 1970 com a publicação “Principles of Visual Anthropology” de Paul Hocking (2009) em 1975, ao contrário do filme e da fotografia, o desenho não acompanhou os seus processos de institucionalização. Por um lado, é evidente que com a democratização de meios de captura de imagem, como o uso de câmaras fotográficas e de filmar, alegadamente mais fiéis à captura do *real*, o uso do desenho declinou na antropologia, tal como também noutros domínios de conhecimento como na biologia, na arqueologia, na etnologia ou na arquitectura. Mas por outro lado, e como realçam as mesmas autoras, em determinadas épocas históricas da disciplina, o menor uso de imagens em geral, e do desenho em particular, prendeu-se também com os objectos de estudo abordados e com os regimes de visualidade vigentes. As autoras demonstraram, por exemplo, que a antropologia moderna parece ter abandonado um uso proeminente de recursos visuais de forma a se demarcar dos regimes de visualidade da antropologia vitoriana. Estes caracterizavam-se por um uso abundante de imagens, utilizadas para categorização e classificação de culturas segundo o esquema evolucionista. E, como destaca João Leal (2008), o uso de imagens também diminuiu perante objectos de estudo antropológico de teor eminentemente textual, como a tradição oral, no caso da antropologia portuguesa entre 1870 e 1880; ou a ênfase na estrutura social ou em sistemas de valores

²⁷ Entre o ano de fundação do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular (1947) e a época da sua integração no Museu Nacional de Etnologia, em meados dos anos 1960.

após os anos de 1960. Estes tópicos, abstractos e invisíveis, não se prestariam tão bem a tratamentos visuais.

Se na história geral da antropologia uma abordagem aos usos do desenho é fragmentada, na antropologia portuguesa ela foi sistematizada até ao início do século XX por Leal, tendo em conta os seus produtores e as escolas de pensamento que ilustravam. No contexto português, as imagens — tanto desenhos como fotografias — estiveram ausentes da história da antropologia entre 1870 e 1880, tendo o aparecimento de elementos visuais surgido no decurso da viragem do século, acompanhando um crescente interesse por abordagens à cultura material característico da sensibilidade etnográfica dominante em Portugal durante a I República²⁸ e das formas de olhar predominantes na antropologia de então. Estas entendiam a cultura popular como um “universo composto basicamente por objectos que devem ser vistos e apreciados” (Leal 2000: 46). Nesse sentido, e por a reprodução dos objectos através do desenho ter sido feita “segundo convenções — sombreados, valorização dos seus motivos decorativos, etc. — que esteticiza[ra]m esses objectos”, o desenho etnográfico assumiu-se, na época, como uma modalidade artística (Leal 2008: 122) e surgiram, pela primeira vez na história da antropologia portuguesa, especialistas em desenho etnográfico — como Saavedra Machado ou Alberto de Souza. Entre 1870 e 1970, o principal interface entre etnografia e sociedade portuguesas assentou então “num conjunto de objectos populares instavelmente situados entre a arte e o artesanato, o turismo e a decoração, o museu e o “bibelot”” (2002: 253) e parte deles foram representados através de desenho ou aguarela, tendo estas imagens contribuído para a fixação de um repertório imagético de esteticização pictórica da cultura popular portuguesa. Tanto nos desenhos, como nos artigos etnográficos que ilustravam, era evidente uma ênfase nas coisas e uma “invisibilização das pessoas, dos grupos sociais e dos processos técnico-sociais por detrás dos objectos” (*idem*: 269). Esta tradição de desenho etnográfico, de teor decorativista, prolongou-se ao longo do período do Estado Novo, quando foi, inclusivamente, utilizada para efeitos de propaganda (Leal 2008: 123-124). É no âmbito da escola de Jorge Dias que a utilização da imagem na antropologia se estabiliza, tanto no uso de fotografias, como no uso de desenhos. Com uma intenção mais documental,

²⁸ Em particular no período da I República (1910-1930), a antropologia portuguesa estruturou-se em torno da arte popular (Leal 2000: 44-47), assente numa perspectiva pastoral onde a cultura de matriz rural foi uma instância fundamental de legitimação da nacionalidade.

o uso da fotografia foi privilegiado para retratar as pessoas e as paisagens “tal como elas são” (*idem*). E os desenhos, ao invés de decorativistas, tinham outro intuito, evidente nos já referidos desenhos de Fernando Galhano, que desenvolveu trabalhos de campo intensivos de registo da cultura popular. Os seus desenhos, orientados pela antropologia de urgência que caracterizou estas pesquisas, retrataram minuciosamente informações sobre *materiais, técnicas e práticas* em desaparecimento com a modernização e com a emigração em massa do país.

Com estes exemplos podemos reafirmar uma certa afinidade entre a prática do desenho e abordagens à cultura material. E podemos, também, discernir que a determinadas perspectivas teóricas podem corresponder desenhos com finalidades específicas: por exemplo, desenhos que *categorizam* o que representam (como os da antropologia vitoriana estudados por Grimshaw e Ravetz), desenhos decorativistas que *emblematizam* o que representam (ou *objectificam*, no sentido de Handler (1988)) (como os primeiros desenhos da antropologia portuguesa analisados por Leal); ou desenhos que procuram *documentar* ou *explicar* a coisa desenhada (como os desenhos de Galhano realizados sob o prisma da “antropologia de urgência”, analisados pelo mesmo autor)²⁹.

Referi no início que quando comecei o meu programa doutoral o desenho na antropologia estava a ser revitalizado, após ter ocupado um lugar mais subalterno, em parte, e como vimos, devido ao uso de outras ferramentas visuais. No entanto, desde os anos 2000, e sobretudo ao longo da segunda década, este dispositivo começou a ganhar algum destaque³⁰ e a análise de desenhos feitos por antropólogos clássicos e o uso de desenho em trabalhos de campo contemporâneos começaram a ser mais fre-

²⁹ Desenvolverei mais à frente estas e outras dimensões que o desenho pode abarcar quanto utilizado como recurso na antropologia.

³⁰ O lugar que o desenho passou a ocupar nas últimas edições da reunião da Associação Brasileira de Antropologia e na edição de 2022 do Prémio Pierre Verger é exemplo do crescimento deste destaque.

quentes³¹. Desde então, e como referi, têm sido feitos esforços para fazer uma historiografia dos cruzamentos desta técnica e da antropologia, tal como têm sido feitas experiências de ensino de desenho enquanto método de investigação etnográfica (Kuschnir 2014; Azevedo e Ramos 2016; Cabau *et al* 2018) e sido publicados estudos de caso empíricos testando possibilidades do seu uso na pesquisa antropológica, focando tanto a natureza do desenho em si, como a forma como este pode ser articulado com o texto para a comunicação do trabalho final de pesquisa. A lista de trabalhos é extensa³², e no contexto português a lista de autores contemporâneos inclui o já referido Manuel João Ramos, Giulia Cavallo, Susana de Noronha, Inês Belo Gomes e Giulia Panfili, abordando esta técnica com formatos e objectivos distintos. Antes de me debruçar sobre estas utilizações, cabe ainda justificar o porquê de um retorno ao desenho e o súbito interesse da sua utilização na antropologia.

Com um certo distanciamento, é possível afirmar que esta “virada gráfica” disciplinar foi fruto também de uma reexaminação do desenho elaborada noutros campos teóricos como a pesquisa artística, a história da arte e a filosofia (Grimshaw e Ravetz 2015). O recente entusiasmo pelo desenho enquadra-se também numa mais ampla “viragem sensorial” da disciplina (Pink 2015), que direccionou a antropologia para experiências mais próximas do campo das artes. Nesse sentido, Kuschnir propõe enquadrar a redescoberta da prática de desenho etnográfico no âmago de propostas de reinvenção da produção antropológica feita por autores pós-modernos. Segundo a autora, este gesto gráfico, de carácter subjectivo e circunstancial, poderia cumprir algumas prerrogativas dessa demanda (Kuschnir 2016).

³¹ É de assinalar que, dados os objectivos deste trabalho, nesta dissertação foco-me apenas em desenhos *produzidos* na disciplina antropológica. Todo um universo de análise de desenhos produzidos por grupos em estudo merece também destaque quando se refere o lugar que este dispositivo ocupa na disciplina. Desse universo, nomeio a título de exemplo (paradigmático), os grafismos *kene*, presentes na pintura corporal, nas roupas e nos adereços que cobrem os Huni Kui, que são por si realizados e que foram estudados por Els Lagrou (2007), relevando que, para os Huni Kui *a prática do desenho tem funções sociais concretas*. Segundo Lagrou, porque para os Huni Kui “humanos, animais, plantas e artefactos são classificados como possuidores ou não possuidores de desenhos”, os *kene* assinalam a “continuidade com o mundo de seres não humanos” e permitem a “ligação com o mundo dos seres invisíveis” (Lagrou 2009: 88).

³² Um levantamento destes trabalhos pode ser encontrado em Azevedo 2016: 22. São ainda de realçar dois dossiers em revistas académicas dedicados ao tema em 2016, como a edição de Agosto desse ano da *Visual Ethnography* e a dos *Cadernos de Arte e Antropologia*, em Outubro.

“Ao se contrapor a uma suposta configuração moderna dos saberes sociais (fria, materialista, racional), a antropologia teria como missão “voltar à vida” (para citar o projeto de Ingold 2011), resgatando valores como “sensibilidade, subjetividade, criatividade, espontaneidade, espírito, fluxo, experiência, pulsação, vida, totalidade, singularidade” (Duarte 2012: 425 *apud* Kuschnir 2016).

Kuschnir recorre a um aspecto fundamental da análise de Luís Duarte que lembra que, ao contrário do que ocorreu nas ciências sociais após o século XVIII, os ideais românticos da história do pensamento ocidental permaneceram presentes no mundo da arte, dedicada a domínios “alternativos”, “criativos”, “fluídos”, “sensíveis” (*idem*). Nesse sentido, a demanda da antropologia pós-moderna por “novas fórmulas vitais”, pôde aproximar a disciplina dos domínios da arte, “exatamente a região onde, segundo Lévi-Strauss, os ocidentais ainda protegem e deixam “florescer” o seu “pensamento selvagem” (*dem*: 440). No entanto, a autora faz a ressalva para que, perante a redescoberta da “novidade velha” (Azevedo 2016) que é o desenho para esta disciplina, não caiamos

“num processo de reificação e encantamento da ideia de “desenhar”, como se estivéssemos diante do novo graal da antropologia. Em nome do desenho, jogaríamos a câmera e a filmadora, junto com toda a reflexão da antropologia visual (ou não) na vala das ideias “frias” e ultrapassadas? Não, não contem comigo para acender essa fogueira.” (Kuschnir 2016)

Nesse sentido, e não privilegiando apenas o desenho em detrimento de outros media, cada vez mais diversos, em uso na antropologia — fotografia, paisagens sonoras, performance, suportes web ou digitais... — interessa seguir o repto de Grimshaw e Ravetz (2015) e elaborar uma “linguagem crítica”, que permita entender limitações e potencialidades específicas a cada um. Ao comparar a extensa literatura que problematizou os usos da fotografia e do filme no trabalho etnográfico, Haidy Geismar apontou

que esta análise ao desenho foi descurada (2014: 111). E referiu que a linguagem crítica do desenho na antropologia deve analisar, também, convenções e estilos que incorporam múltiplas perspectivas culturais e regimes visuais inerentes à sua produção.

Como vimos, o uso do desenho não se desenvolveu enquanto método específico do trabalho etnográfico, nem, salvo raras exceções³³, teve o seu ensino institucionalizado na disciplina. Nesse sentido, os antropólogos desenhadores têm-se vindo a apoiar noutras tradições pictóricas de ilustração como a botânica, a biologia ou a arqueologia. Se no passado algumas tendências e estilos – como o desenho anatómico e de cultura material, por exemplo – foram mais recorrentes, hoje em dia a sua não formalização tem gerado produções mais diversas e vários autores (Cabau 2016 e Gomes 2016, por exemplo) realçam que não é o estilo que define, ou não, o que é um desenho etnográfico, mas as questões que ele procura colocar, às quais determinados tipos de desenho serão mais, ou menos, adequados.

Para uma tipologia possível de formas de desenhar, a obra de John Berger fornece algumas pistas. O autor distinguiu tipos de desenho e categorizou-os em relação a formas diferentes de questionar o visível: desenhos que estudam e questionam o desenhado; desenhos que assentam e comunicam ideias e desenhos de memória (Berger 2005). Considero que esta distinção pode ser útil para pensar possíveis usos do desenho na antropologia.

Integrados na primeira categoria podemos considerar os “working drawings” (*idem*), os desenhos em processo (Ingold 2011), os esboços, ou os desenhos de investigação ou transitivos (Cabau 2016). Independentemente da nomenclatura, estes desenhos são aqueles onde

³³ Aina Azevedo aponta como exceção a inclusão do desenho como técnica de trabalho de campo nos cursos de formação realizados no início XX no território da que viria a ser a União Soviética; hoje em dia, têm sido realizados laboratórios, workshops e oficinas de desenho etnográfico pelo menos na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil, onde Karina Kuschmir lecciona, desde 2013, uma disciplina no curso de graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais intitulada *Laboratório de Antropologia e Desenho*, à qual tive o prazer de assistir ao longo do meu trabalho de campo no Brasil; na Universidade Nova de Lisboa, em Portugal, curso organizado por Sónia Vespeira de Almeida no qual participo como formadora (Cabau *et al* 2018) e na Universidade de Aberdeenn, Escócia (Azevedo e Ramos 2016). Estes laboratório, workshop e oficina, no entanto, têm ou tiveram um carácter opcional e complementar ao currículo de formação em antropologia.

“The lines on the paper are traces left behind the artist’s gaze, which is ceaselessly leaving, going out, interrogating the strangeness, the enigma, of what is before his eyes, however ordinary and everyday this may be. The sum of total of the lines on the paper narrate a sort of optical emigration by which the artist, following his own gaze, settles on the person or tree or animal or mountain being drawn” (Berger 2005: 47)

Estes desenhos têm o poder de conter em si e testemunhar a experiência da construção do olhar e da descoberta gradual do visível (Berger 2005: 70), já que o desenho à vista implica um processo contínuo de correcções, em movimentos constantes de ida e volta entre o desenho, o olhar e a coisa desenhada (*idem*: 125). Perante esta relação permanente, Michael Taussig chega a sugerir uma ideia de *contágio* entre desenhador e desenhado (2011). E John Berger descreve esta relação recorrendo à imagem de um circuito eléctrico a conectar estes elementos ao longo do acto de desenhar: “something passes from what I look at to me and from me to it. And, hopefully, when the conditions are right, when everything is plugged in, I’m carried away by this flux” (Berger 2005: 123-124)”. Para Berger, estas “correntes de energia” permitem capturar a “idiossincrasia do imediato” (*idem*: 45) ou mesmo tornar visíveis forças menos perceptíveis como a direcção do crescimento de uma árvore, o peso de uma rocha, o vento (*idem*: 41). Segundo ambos os autores, este tipo de desenhos são uma zona de mediação e desenhar nestes termos implica uma aproximação e até uma simbiose com o objecto desenhado, um *tornar-se (becoming)* (Taussig: 270-271). Seguindo a mesma linha de raciocínio, ao analisar os esboços incluídos nos diários de campo de Deacon, Haidy Geismar (2014) salienta que este tipo de desenho é testemunha directa do encontro etnográfico e da gradação da sua aproximação e construção de percepção e discurso de mundo, ou seja, que mais do que fixar a imagem de um objeto ou de um acontecimento, ele “veicula a experiência desse contacto” (Cabau 2016). Segundo estes autores, neste tipo de desenho o acto de fazer está interligado ao acto de conhecer e implica uma imersão que capacita o desenhador/observador/antropólogo a ver melhor, ao mesmo tempo que testemunha o processo dessa descoberta gradual, ao permitir observar a construção e desconstrução de conhecimento. Simultaneamente, ao carácter

testemunhal e descritivo do objecto, está implicada uma imersão que auxilia a atenção do antropólogo e uma presença, mais ou menos morosa, no terreno. Nesse sentido, a dimensão performática do desenhar in loco em campo e as potenciais relações dialógicas que este tipo de desenho esboça enquanto está a ser feito também são realçadas por muitos autores (cf Taussig 2011, Kurschnir 2014, Cabau *et al* 2018).

A segunda categoria de desenhos descrita por Berger refere-se aos desenhos que colocam no papel “what is already in the mind’s eye” (2008: 48). Nestes desenhos não existe uma interrogação directa do visível, mas uma explicação, descrição ou exposição de ideias formuladas previamente. São desenhos acabados, que muitas vezes podem ser um resultado posterior aos desenhos em processo explicitados anteriormente. Podemos incluir aqui os desenhos referidos de Fernando Galhano, os desenhos decorativistas referidos por João Leal ou os desenhos de Marion Wettstein, que reproduziu, na sua monografia *Naga textiles: Design, technique, meaning and effect of a local craft tradition in Northeast India* (2014), padrões de tapeçarias Naga que podem servir de adjuvante à sua reprodução. Estes desenhos são o resultado de selecções já efectuadas. Segundo Manuel João Ramos, “uma imagem fotográfica ou videográfica é um “caos informativo”, enquanto o desenho, por seu turno, cria uma “ordem imaginária”, ou seja, permite isolar, descontextualizar e salientar a informação a ser veiculada. É de salientar que o principal contraste entre os desenhos em processo referidos anteriormente e estes, é que os últimos são realizados segundo códigos e convenções dominantes no universo do desenhador e dos seus destinatários, deixando de lado uma eventual problematização dos regimes de visualidade do antropólogo. Mas estas experiências proporcionam outros resultados que não deixam de ser interessantes consoante as perguntas de pesquisa e o intuito de cada investigador: nos exemplos referidos os intuítos seriam os de *documentar*, *emblematicar* ou *esquematizar*. Podemos ainda incluir neste grupo de desenhos as narrativas gráficas como as de Manuel João Ramos (2000) ou Giulia Panfili (2021) que, embora utilizando convenções ocidentais da banda desenhada (ocidental), as combinam com elementos visuais dos contextos retratados, registando e comunicando, também, regimes de visualidade *emic*.

A terceira categoria engloba os desenhos feitos de memória como forma de colectar dados ou de guardar e registar informações que já não se vêem: “there is no bringing together here, no setting of a scene. Nor is there any questioning of the visible.

The drawing simply declares: I saw this.” (Berger 2005: 50). Nesta tipologia de desenhos podemos incluir “I swear I saw this”, de Michael Taussig (2011), cujo título evoca directamente Berger, uma das referências a que recorre ao longo do seu trabalho. Taussig considera que uma das mais valias do uso do desenho consiste exactamente na sua capacidade de revelar aquilo que escapa à fotografia, como a possibilidade de desenhar acontecimentos anteriores ou a possibilidade de desenhar a própria imaginação (2011: 31).

Estas tipologias de John Berger foram pensadas em torno de questionamentos possíveis sobre o visível e detenho-me sobretudo sobre elas já que metodologicamente procurei por uma estratégia que me levasse a ver o que não se vê por *banalização*, e não por ser inerentemente invisível. No entanto, gostaria ainda de mencionar o trabalho de outros antropólogos desenhadores que utilizam o desenho para dar visibilidade a elementos (de facto) invisíveis das suas pesquisas, como Susana de Noronha (2019) e Manuel João Ramos (Afonso e Ramos 2004). A primeira criou, em colaboração com as suas interlocutoras, desenhos sobre relações entre doença e cura oncológica numa percepção subjectiva e os desenhos do segundo incidiram sobre memórias de objectos e actividades passadas privados de informação visual. Nesta pesquisa, Ana Afonso recorreu à criação de desenhos, pela parte do antropólogo desenhador, a partir de relatos do terreno e uma das particularidades deste trabalho consiste no facto de estes desenhos terem sido verificados pelos próprios interlocutores, que os corrigiram num diálogo colaborativo. Os desenhos apresentados na versão final do texto são, por isso, resultado de um encontro marcado por idas e voltas, para o qual outros desenhos (desenhos em processo) contribuíram simultaneamente como gatilhos de memória e como produto relacional entre entrevistadores e entrevistados. Noronha também realizou os seus desenhos em colaboração com as suas interlocutoras. A autora defende ainda que uma “ciência social ilustrada, combinando textos e imagem” e, em particular, utilizando aquilo a que a mesma chama de “desenho etnográfico criativo” — no sentido em que se afasta do desenho do *que se vê* — pode reforçar e facilitar o impacto social e os resultados públicos de uma investigação (Noronha 2019).

Por fim, gostaria ainda de apontar o trabalho de José Miguel Olivar que desenha não o que é invisível, mas o que deve permanecê-lo, por razões de segurança na clandestinidade. O autor trabalhou com profissionais do sexo e a utilização deste regis-

to gráfico, além de garantir a confidencialidade da identidade das interlocutoras, também evitou o uso de câmaras fotográficas ou de filmar, neste meio consideradas violentas por associadas à acção policial, a reportagens jornalísticas ou a práticas *voyeristas* (Olivares/data: 1).

Em suma, o uso do desenho na antropologia contemporânea poderá ser utilizado para *ver melhor* ou conhecer *melhor o visível* e o inviabilizado pelo quotidiano, mas também para revelar o que não se vê ou para preservar o que não pode ser visto; pode ser usado como forma de registo e coadjuvante de memória; pode ser utilizado como uma forma de ordenar o caos visual dos elementos em análise; pode ser um adjuvante para justificar a permanência do investigador nos momentos de interregno ao longo do trabalho de campo; pode, dada a sua função dramática ou performática, ser um catalizador de interlocuções no terreno — Philip Cabau afirma, inclusive, que o gesto performativo, por invulgar, de desenhar, desencadeia reacções análogas às que os aparatos técnicos da fotografia ou do filme, hoje em dia banalizados, provocavam antes nos encontros etnográficos (Cabau 2016). Por seu turno, o despojamento técnico característico dos recursos rudimentares necessários para desenhar “proporciona ao desenhador uma plataforma de interação mais nivelada face à comunidade onde se insere — ao contrário de outros dispositivos que são, muitas vezes, a evidência de uma assimetria no acesso à cultura material” (*idem*); o desenho pode ainda (como outras ferramentas etnográficas) proporcionar experiências de antropologia colaborativa; pode ser utilizado como contra-dádiva antropológica numa reciprocidade do “gesto etnográfico” (Pina Cabral 2007 apud Gomes 2016); e, por fim, o desenho permite testemunhar as construções de conhecimento e os regimes de visualidade do desenhador, conjugando pensamento e prática ao concentrar no mesmo gesto a observação e o registo dessa observação.

Os cadernos da minha pesquisa contêm sobretudo “desenhos em processo”, para os quais, formalmente, o uso de linha me pareceu adequado (Berger 2005; Ingold 2011; Gomes 2016); e “desenhos acabados” que seleccionam, descrevem e emblematizam objectos do meu universo de estudo. Numa revisitação posterior, diferenciei-os em 4 tipos que correspondem a formas diferentes de *olhar*: desenhos exuberantes e coloridos de paisagens cariocas; desenhos das coisas em casa; desenhos das coisas em trânsito e desenhos das coisas em si.

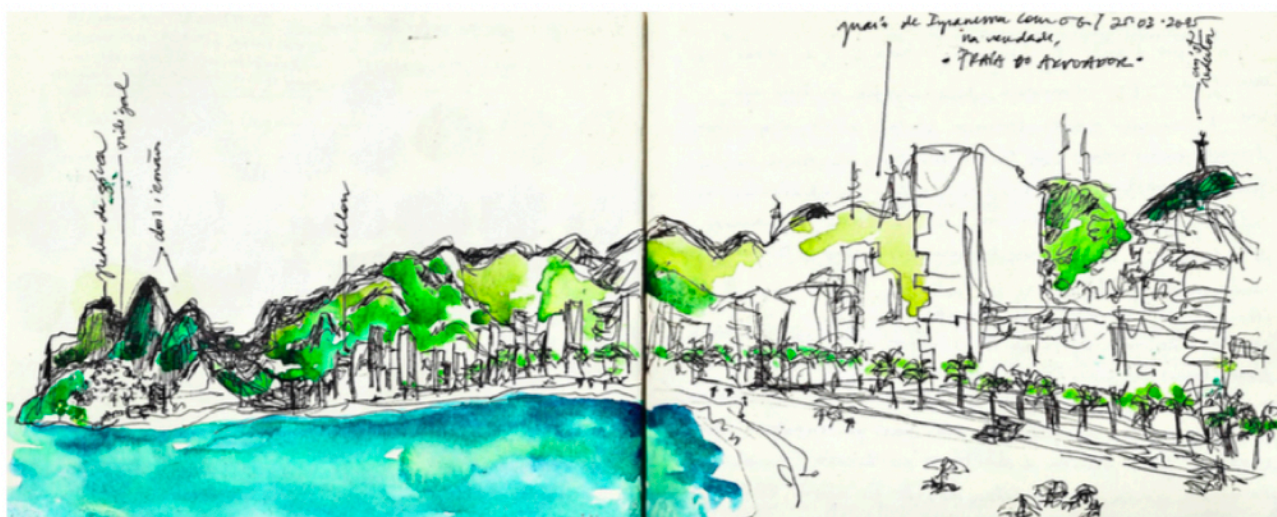
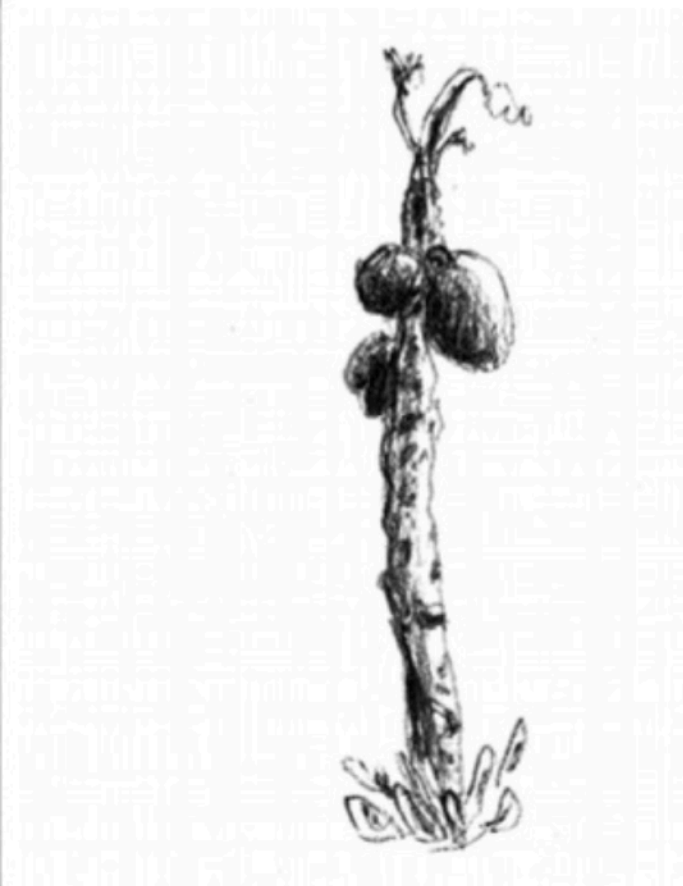


Fig. 15: Praia de Ipanema desenhada na primeira vez que visitei a orla da praia carioca, 2015.

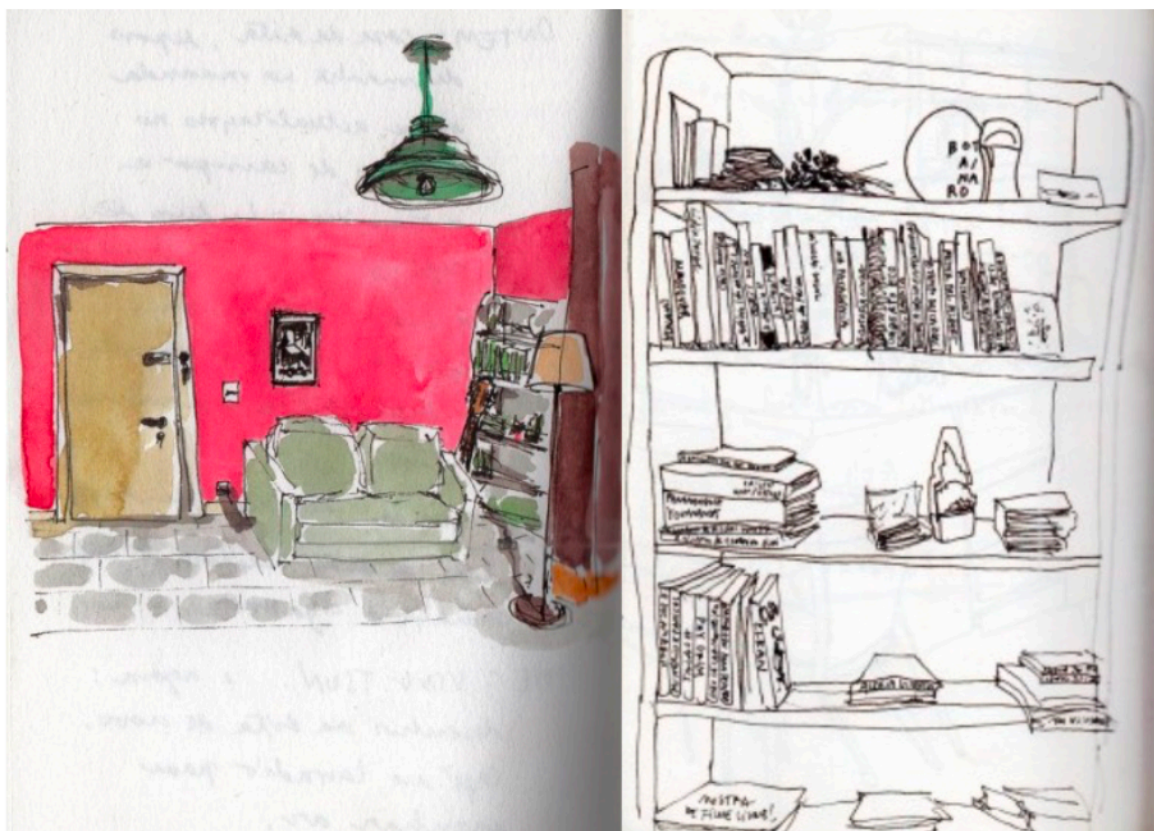


Figs. 16 e 17: Ladeira de Santa Teresa; Mamoeiro. 2015.

Ao longo dos primeiros meses da minha pesquisa pinteí aguarelas com cores vibrantes e fui muito atraída pela flora do Rio de Janeiro representando bananeiras, mamoeiros, palmeiras, costelas de adão, espadas de São Jorge e as curvas ondulantes das formações rochosas que pontuam a cidade (figs. 15-17). Associei mais tarde estes desenhos exuberantes e coloridos de paisagens cariocas e de plantas tropicais a um primeiro olhar, deslumbrado e de descoberta, influenciado pela estética do repertório pictórico das primeiras trocas de imagens transatlânticas que fixou as representações do *Brasil enquanto Éden*, como referi atrás. Só mais tarde, talvez ao gradualmente naturalizar esse *exótico*, comecei a *ver outras coisas* e dei lugar à observação das casas, das pessoas e dos objectos do meu universo de análise, com outros 3 tipos de registo gráfico que se debruçam nas coisas em casa, nas coisas em trânsito e nas coisas em si, e esta gradação pode ser apreendida ao folhear os meus cadernos diacronicamente.

Entre 28 e 30 de Junho de 2015, a casa da Patrícia esteve vazia. Ela tinha viajado para Portugal no dia 27 e os seus hóspedes de Airbnb chegariam apenas no início de Julho. Durante esses três dias ela disponibilizou-me a chave do seu apartamento para que eu desenhasse as coisas da sua casa. O primeiro esboço feito na sala, em plano geral, parece denunciar o meu ainda desconhecimento dos detalhes do lugar (fig. 18). Ao fazê-lo fui percebendo a disposição dos móveis no espaço, mas as coisas ordenadas na estante aparecem apenas como apontamentos através dos quais consegui perceber alguns objectos, como livros, que foram representados genericamente no desenho. Na figura ao lado (fig. 19), ao contrário, as coisas dispostas nessa estante são representadas noutra minúcia analítica: as linhas desenhadas, embora tortas e desproporcionais, acompanharam o meu olhar e levaram-me a observar os objectos um a um. Ao fazer o desenho, ganhei percepção de cada coisa aqui disposta e ao consultá-lo revejo cada um dos livros que lá examinei, lombada a lombada, — tantas edições portuguesas — as folhas secas, o prato com a inscrição BOTA NA RODA, o perfume, a fotografia, o conjunto de postais e de DVDs. A este desenho seguiram-se outros com uma maior aproximação aos detalhes, a escalas irrealistas, que realçam cada coisa que fui conhecendo gradualmente. As suas linhas, além de me fazerem percorrer a ordem silenciosa destes objectos, permitiram-me começar a olhá-los atentamente, a nomeá-los e a conhecê-los. Na figura 20 realço um conjunto de três coisas: uma fotografia com um barco, um marcador de livros, um sapo de porcelana (representadas no canto superior direito) que mais tarde, numa entrevista, mostrei à Patrícia:

“O sapo e o marcador do coração são dois presentes de ex-amantes. O sapo para incenso foi uma ex-namorada que me deu aqui há uns 3 anos, quando voltei ao Brasil. O marcador-coração é de um artesão de Lisboa. Foi-me oferecido por um cara norte-americano quando lhe dei guarida a pedido do pessoal da produção de uma peça da Vera Mantero. A imagem do barquinho já não estou mesmo a ver o que é que é” (Patrícia, Entrevista 2015).



Figs. 18 e 19: Apartamento da Patrícia no Rio de Janeiro. 2015.

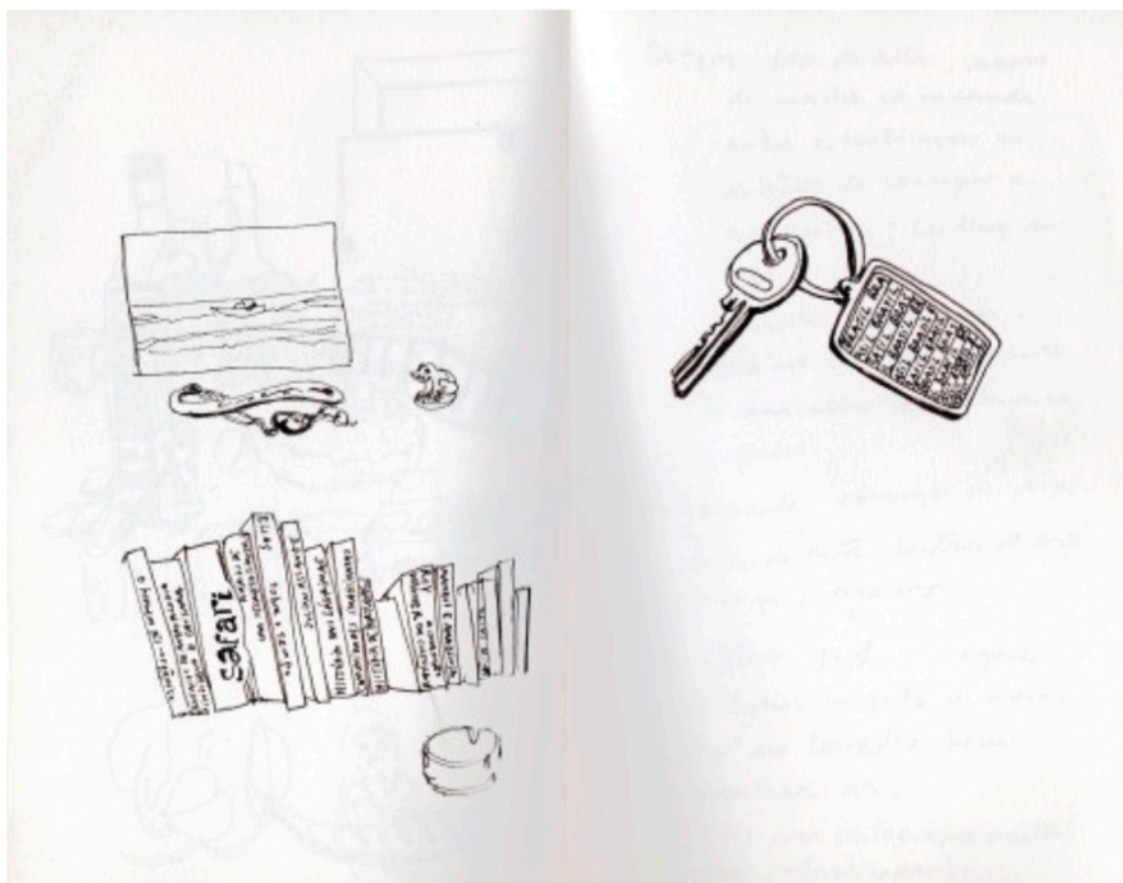


Fig. 20. Apartamento da Patrícia: objectos na estante. 2015.

Os desenhos que fiz em casa da Bárbara, no ano seguinte, são de índole diferente (fig. 21).

“A Bárbara vai voltar para Portugal depois de 4 anos e 11 casas no Rio de Janeiro. Fui encontrá-la no seu apartamento. Caixas, caixotes e sacos de plástico ocupam o centro das divisões da casa vazia. Pedacos da tinta das paredes da sala e do quarto foram arrancados pela fita-cola que sustentava fotografias das suas performances e de amigos de Portugal e do Brasil. As caixas cheias de objectos estão etiquetadas com nomes. Amigos do Rio vão ficar com as coisas que não cabem nas malas do regresso definitivo a Portugal. Vejo o nome da Rafaela que vai ficar com coisas de cozinha. Reconheci num saco os lençóis do Ikea que estavam no quarto onde meses atrás eu a ajudei a fa-

zer as malas para uma visita a Portugal, a mala aberta sobre a cama (fig. 13). Coisas que me tinha dito antes considerar inseparáveis de si estavam agora amontoadas no chão e na bancada da louça, para oferta. Fico com um livro do Bachellard, outro do Oscar Wilde e com umas Havaianas douradas. Esperámos juntas o *frete* que ia distribuir as caixas, uma máquina de lavar e um colchão por cinco casas em 3 bairros diferentes do Rio de Janeiro, antes de Bárbara apanhar o avião para Lisboa. Ela está nervosa. É difícil desenhar. Os três homens das mudanças são mais rápidos que as minhas linhas. Eu de pé, elas saem tortas.” (Diário de campo, 2016).

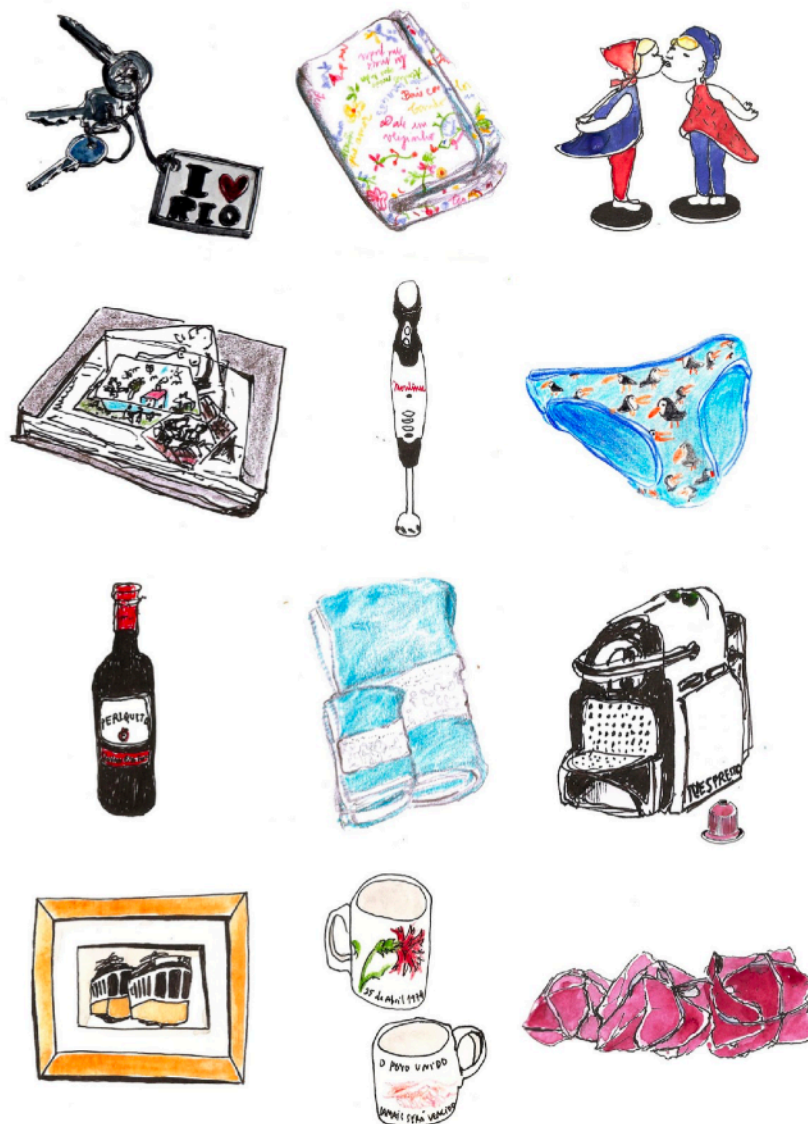


Fig. 21: Coisas em caixas em casa da Bárbara: O ferro de engomar, o candeeiro, o saco com os lençóis do Ikea. 2016.

Como vimos, apelando a uma antropologia *no* mundo e não *sobre* o mundo, isto é, uma antropologia viva, a antropografia proposta por Ingold propõe aliar os movimentos de *fazer* aos de *observar* e *descrever* (Ingold 2011: 179). Enquanto no apartamento da Patrícia desenhei de forma atenta e contemplativa coisas dispostas numa casa arrumada para receber hóspedes de Airbnb – com tempo suficiente para me debruçar sobre cada objecto – quando encontrei a Bárbara, as coisas que eu reconhecia de outras visitas ao seu apartamento estavam no meio do processo de ganhar novas vidas. Doadas, descartadas ou embaladas para seguirem para Portugal, estavam em deslocação, a acompanhar o próprio movimento da Bárbara e a começar novos percursos. Mais do que congelarem o tempo, as linhas ansiosas das figura 21, descrevem as disposições voláteis das coisas nessa tarde, no meio do redemoinho que era esse apartamento a esvaziar-se no centro do Rio de Janeiro. Ao longo do trabalho de campo, momentos como estes repetiram-se. Com estes desenhos, fui olhando para as coisas e sobre essas coisas fazendo listas. Das coisas que estão *em casa*, quais é que andam *em trânsito* entre Portugal e o Brasil? Ao serem listadas, estas coisas destacaram-se e elevaram-se, ainda que artificialmente, dos seus enquadramentos. Isto é, desenhos em processo, exploratórios e ligados aos fluxos em movimento, permitiram-me (re)conhecer os meus objectos por entre as outras coisas que os rodeiam. Mas, depois de listados, pensei testar outro tipo de desenho que evidenciasse este destacamento artificial das coisas do mundo através da análise etnográfica e que, simultaneamente, me permitisse ter uma visão mais minuciosa sobre elas.

Inspirada pelo trabalho *Naga Textiles: Design, Technique, Meaning and Effect of a Local Craft Tradition in Northeast India* (Wettstein 2014), onde a autora acompanha a sua monografia com centenas de desenhos de olhar minucioso das tapeçarias Naga e outros objectos, numa fase mais avançada do trabalho desenhei as coisas em estudo retirando-as, por assim dizer, da amálgama de coisas que as rodeavam, realçando-as. Como nos desenhos de Wettstein, desenhei cada coisa “alone on the sheet, undisturbed, undistracted, demanding an exclusive and solitary dialogue with the observer” (Wettstein s/data), omitindo radicalmente qualquer coisa secundária à análise. Nestes desenhos, “the material presence of the objects is intensified by their decontextualisation” (*idem*). Eles encontram-se a flutuar na página em branco, descontextualizados de informação adicional além da sua presença material. Enquanto os desenhos anteriores denotam o movimento de busca pelos meus objectos de estudo, estes realçam um

momento de análise mais detalhada sobre coisas já seleccionadas do universo de trabalho. Enquanto os primeiros desenhos acompanharam um primeiro olhar/descoberta das coisas ao *scannear* com o meu olhar os espaços da etnografia à procura de objectos transnacionais, estes envolveram um tipo de *descrição* muito diferente (ver fig. 22). 30 destes desenhos compõem a primeira versão do catálogo de coisas que desenvolvi para a exposição *coisas de lá / aqui já está sumindo eu*, cujo processo de concretização desenvolverei de seguida.



Figs. 22 a, b, c, d, e, f, g, h, i e j: Porta-chaves; Toalha de mesa; Par de brinquedos; Pasta de arquivo; Varinha mágica; Cuecas; Garrafa de vinho tinto; Conjunto de toalhas turcas; Máquina Nespresso e cápsula de café; Postal emoldurado; Caneca comemorativa do 25 de Abril (frente e verso); Postas de bacalhau embrulhadas.

2.4. A Exposição coisas de lá / aqui já está sumindo eu: *pensar através do fazer*³⁴

Como adiantei acima, alguns dos momentos-chave da minha pesquisa foram o acompanhar reencontros dos meus informantes com amigos portugueses em visita ao Rio de Janeiro. Numa destas ocasiões foi-me apresentada Ana Gandum, amiga de uma das minhas informantes, que estava então, tal como eu, no terceiro ano de uma pesquisa de doutoramento financiada pela FCT. Esta pesquisa, na área de Estudos Artísticos, abordava *souvenirs* fotográficos que circularam através de migrantes portugueses entre Portugal e o Brasil, até sensivelmente à década de 1970. Ao longo do seu trabalho, realizou entrevistas em várias cidades portuguesas e brasileiras e uma parte central da sua metodologia consistiu em articular dispositivos expositivos com a escrita académica (Gandum 2019). Quando a conheci ela estava a concluir uma participação na exposição colectiva *Chama Plural*, no consulado português em São Paulo. Uma das suas peças aí expostas intitulava-se *aqui sou eu, aqui já está sumindo eu*. Consistia na reprodução de uma fotografia da década de 1930, recolhida no âmbito da sua pesquisa, que retratava uma menina num baloiço. Ao lado da fotografia, Gandum colocou um amontoado de imagens impressas que consistiam em vários *stills* retirados de um vídeo capturado numa entrevista do seu trabalho de campo à retratada, agora mais velha. O vídeo registava a sua interlocutora a folhear um álbum fotográfico. Os *stills* da entrevista filmada que Gandum expôs no Consulado de São Paulo eram os dos momentos em que a retratada apontava para as fotografias do álbum e dizia *aqui sou eu* e, ao colocar o dedo indicador sobre outras imagens, afirmava *aqui já está sumindo eu* (fig. 23). O gesto, múltiplas vezes reproduzido na peça de Gandum, de *apontar* fotografias ao manuseá-las, realçava a dimensão material dos objectos fotográficos e as diferentes associações que as fotografias em viagem podem suscitar ao serem revisitadas. Este gesto indicativo da sua interlocutora quando folheava retratos antigos remeteu-me a inúmeros momentos do meu trabalho de campo, como aquele em que, aquando a primeira visita ao apartamento da Clara, ela me mostrou uma fotografia do seu pai, depois de a retirar de uma caixa que arquivava ainda outros elementos que também me mostrou, como cartas de amor, um desenho da sua infância, uma aguarela de Ruy Duarte de Carvalho, uma colecção de rótulos de latas de sardinha de Portugal e postais eróticos franceses do início do século trazidos de Paris (fig. 24). Mesmo no contexto actual de

³⁴ Este subcapítulo foi parcialmente publicado em Rodrigues e Gandum 2022.

difusão digital de imagens, que implica a circulação de outros objectos como computadores e discos externos que as arquivam, os objectos fotográficos continuavam a ser resgatados de caixas, álbuns e gavetas, por vezes em desordem, e a circular entre Portugal e o Brasil.



Fig. 23. *Still da instalação aqui sou eu / aqui já está sumindo eu*, Ana Gandum, São Paulo, 2016.

A peça de Gandum salientou algumas afinidades entre a minha pesquisa e a sua, tais como a abordagem a *coisas / imagens* que circularam entre os dois países através de portugueses “novos” / portugueses “antigos”, respectivamente; o enfoque na capacidade que alguns objectos têm, ou não, de evocar e de sustentar narrativas e memórias; e a atenção a múltiplos trajectos sociais de *coisas*, que podem estar arquivadas ou em uso, ser cuidadas ou descartadas, ou, através de uma nova deslocação, como quando transformadas em objectos artísticos, ressemantizadas. Além de uma tangencial contiguidade dos nossos universos de estudo, também utilizámos estratégias metodológicas inversamente complementares: Gandum, na área das Artes, aproxi-

mou-se da antropologia ao recolher alguns dos seus dados a partir de um trabalho de observação participante de proximidade nos espaços domésticos de alguns dos seus interlocutores, enquanto eu, na área da antropologia, abordei os meus objectos de pesquisa aproximando-me de práticas artistas, nomeadamente através da utilização do desenho etnográfico. Perante estas tangências e complementaridades, quando terminou a sua participação na exposição *Chama-Plural*, Gandum convidou-me a pensar consigo uma nova exposição que, através do cruzamento de elementos e de metodologias das duas pesquisas, resultou no projecto *coisas de lá / aqui já está sumindo*.



Fig. 24. Clara a abrir e mostrar o conteúdo de uma pasta de arquivo com recordações. 2015.

É de referir, no entanto, que embora estivesse a utilizar a ferramenta do desenho etnográfico na minha pesquisa — e de os modos de utilização de desenhos nas etnografias actuais, como vimos, possam ser múltiplos — mais do que como prática poética, o desenho foi para mim, como enfatizei acima, uma ferramenta para *olhar*, isto é, para *ver melhor* (Taussig 2009; Ingold 2011; Cabau 2016) certas coisas do quotidiano que, por tão próximas, por vezes se podem tornar invisíveis. Nesse sentido, através de um processo de *thinking through making* (Ingold 2011), o acto de *desenhar* foi meto-

dologicamente pertinente não tanto pelo resultado gráfico de tal gesto (o desenho em si), mas pela relação de aproximação gradual às coisas que este me proporcionou enquanto estava *a ser feito*. Dado este carácter dos desenhos — que poderiam estar “imperfetos” ou “inacabados”, eram os referidos “desenhos em processo” — a realização de uma exposição que os compilasse não constava no planeamento do meu projecto de doutoramento. Estes estariam, como a maioria das notas registadas no terreno, confinados aos diários de campo que fui preenchendo ao longo da pesquisa e serviriam, como os apontamentos neles escritos, enquanto notas em processo a serem revisitadas ao longo do processo de reflexão antropológica. Nesse sentido, a minha decisão para aceitar este desafio de Gandum foi cuidadosamente ponderada: desde *The Artist as Ethnographer* (Foster 1996) que artistas e antropólogos estão alertados acerca dos perigos redutores que práticas deslumbradas de *artistas como etnógrafos* ou de *etnógrafos como artistas* podem causar em ambas as disciplinas. Para pensar sobre a pertinência desta exposição no decurso do meu trabalho, tive em conta uma série de factores relativos ao meu universo de estudo e às potencialidades dos cruzamentos entre as práticas artísticas e as práticas antropológicas. Em primeiro lugar, ao considerar os perfis das pessoas em estudo na minha pesquisa — como veremos, uma grande parte relacionava-se com o campo das artes se não como produtor, pelo menos como consumidor — considerei ser pertinente apresentar o estado da investigação em curso num dos espaços de socialização dos meus interlocutores, encarando o dispositivo expositivo como uma oportunidade de criar com eles um *diálogo participativo*. Em segundo lugar, ciente de como parte da história dos cruzamentos entre arte e antropologia partiu muitas vezes, como explicitado abaixo, da deslocação de *coisas* entre universos etnográficos, espaços museológicos e galerias de arte, considerei proporcionar aos objectos que analisava — coisas em trânsito transnacional — uma outra situação de mobilidade. Ao deslocá-los dos espaços quotidianos do meu universo de estudo para o espaço expositivo de uma galeria, procurei testar que outras leituras este novo contexto poderia permitir às coisas que analisava e, tal como com os meus desenhos, esta foi uma estratégia para tornar mais visíveis coisas banais, desta vez ao retirá-las dos contextos que as poderiam ofuscar. Antes de descrever esta exposição, é necessário apresentar um breve enquadramento sobre os cruzamentos entre práticas artísticas e pesquisas antropológicas, estado da arte que me ajudou a pensar e concretizar esta fase da pesquisa.

2.4.1. Antropologia e práticas artísticas

Dos gabinetes de curiosidade e antiquários, que agregavam inúmeros objectos, ao Museu Etnográfico, na génese da Antropologia esta disciplina esteve plena de coisas. Mas, como elaborado no capítulo 1, os objectos, quando enquadrados na perspectiva evolucionista do séc. XIX, serviram de índices da cultura exótica e “primitiva”, expostos em museus que os descontextualizavam dos seus usos e práticas. Assim, com a crítica às posições evolucionistas e a revolução metodológica da observação participante, os objectos deixaram de mediar a relação entre o antropólogo e o informante, ao mesmo tempo que o funcionalismo e o estruturalismo declinaram os estudos da cultura material. Ao perspectivar abordagens à arte ao longo da história da antropologia, Howard Morphy e Morgan Perkins (2009) realçaram como este campo de estudos, que esteve integrado nas áreas da cultura material, foi também abandonado pelos antropólogos nas épocas em que os objectos ocuparam um lugar mais subalterno na disciplina. A partir dos anos 1960, no entanto, movimentos artísticos e da teoria da arte ocidentais começaram a aproximar-se do pensamento antropológico, ao mesmo tempo que o interesse dos antropólogos pela arte renasceu, beneficiado pelo interesse da antropologia sobre os temas do simbólico e das trocas, por um crescente interesse na antropologia visual, e pelo olhar renovado sobre a cultura material proporcionado pelo desenvolvimento da antropologia arqueológica (*idem*: 9-10). Apesar das primeiras definições de objecto etnográfico terem sido elaboradas em oposição a outros objectos — *“aos naturais, por ser produto humano; aos arqueológicos, por ser contemporâneo e não de povos desaparecidos; às obras de arte, por, ao contrário delas, ser um objecto funcional, ter uma utilidade prática e social”* (Dias 2001: 108), estas fronteiras nunca deixaram de ser ambíguas. No campo das artes, o movimento modernista primitivista, que impulsionou uma relação dinâmica entre a arte e a antropologia, debruçou-se sobre os mesmos artefactos que eram então analisados pelos antropólogos nos museus etnográficos (Morphy e Perkins 2009: 3). E parte dos questionamentos que os cruzamentos entre antropologia e práticas artísticas contemporâneas suscitam continuam a passar muitas vezes pela problematização de artefactos etnográficos ou de elementos emblematizados da cultura material. Desde os anos 1960 que artistas visuais têm questionado práticas ocidentais de coleccionar e exibir artefactos de culturas não ocidentais em museus (Schneider e Wright 2006). Artistas como Christian Boltanski, Nikolaus Lang, Anne e Patrick Poirier mimetizaram ironicamente técnicas expositivas museológi-

cas, elaborando assim críticas não verbais à representação que o ocidente fez do outro. Estas reflexões elaboradas no seio da arte anteciparam-se pelo menos uma década à autocrítica antropológica e sua posterior revisão dos modos de representação da alteridade (*idem*). Ao mesmo tempo, o diálogo entre a arte e a antropologia tem revelado a natureza dinâmica, mutável e complexa da arte ocidental enquanto categoria (Marcus e Myers 1995; Morphy e Perkins 2009). Por abordarem assuntos por vezes semelhantes, as relações entre Arte e Antropologia tornaram-se complexas e situações em que o artista adopta atitudes e métodos do etnógrafo ou o etnógrafo adopta atitudes e métodos do artista tornaram-se recorrentes (Dias 2001: 112, ver ainda Marcus e Myers 1995; Foster 1999; Schneider e Wright 2006). Análogo à *virada etnográfica* (“ethnographic turn”) da arte contemporânea notada por Hal Foster (1995), Sarah Pink (2009) observou uma *virada sensorial* (“sensory turn”) na antropologia, quando práticas artísticas e poéticas começaram a ser usadas pelos antropólogos convocando faculdades sensoriais e perceptivas diferentes das que podem ser transmitidas pela escrita etnográfica (Schneider e Wright 2006). Hal Foster (1995), enquanto crítico de arte, chamou a atenção para utilizações rotineiras e acríticas da etnografia no trabalho artístico. Por sua vez, Arndt Schneider, antropólogo, considerou, como James Clifford (1988), que as apropriações da antropologia na arte contemporânea são modos de apresentação tão legítimos quanto o filme ou a fotografia e realçou a potência destes trabalhos por acrescentarem outras dimensões críticas ao conhecimento antropológico. A curadoria da bienal de São Paulo de 2016, intitulada *Incerteza Viva*, deixou notória a actual reemergência de práticas transdisciplinares na produção artística: “muitas exposições, publicações e projetos de pesquisa das últimas décadas consideram o artista um cientista, um viajante, antropólogo, analista, educador, *chef*, jardineiro ou arquiteto” (Volz 2016: 35). Ao longo dos trabalhos expostos, diferentes línguas, culturas e sistemas de conhecimento foram apropriados e questões caras à antropologia foram abordadas criticamente.

“A arte é capaz de operar fora do puro pragmatismo e, diferentemente de outros campos da vida social, aceita e abraça a ambiguidade e a contradição, aceita códigos científicos e simbólicos como complementares e não exclusivos, e se alimenta de tentativas e erros. O artista pode fazer isso; ela ou ele natural-

mente *unem pensar e fazer, reflexão e acção*” (Volz 2016: 35, *itálicos meus*).

No campo artístico português, em particular, não têm sido raras as reflexões em torno de questões de identidade nacional com recurso a elementos etnográficos. Sónia Vespeira de Almeida afirma que

“nas artes visuais portuguesas se desenham duas principais abordagens à nação”. “Por um lado, a nação é convocada recorrendo-se à cultura popular como idioma principal, aproximando-se de um discurso “etno-simbólico” (...), num movimento de esteticização do património nacional. Por outro, as práticas artísticas convocam ideias mais pluralistas da nação através de reflexões sobre a conexão de Portugal com o seu antigo império colonial e sobre a memória da Guerra Colonial” (Almeida 2012: 42).

A autora analisa como objectos da cultura popular portuguesa foram apropriados (no sentido de apropriação de Schneider 2003, 2006) descontextualizados, recontextualizados e ressemantizados para debater a identidade nacional (Almeida 2012: 46). Ao tomar conhecimento deste corpo teórico, entendi como o trabalho de Gandum reflectia mais uma situação em que uma artista se servia de métodos etnográficos para elaborar o seu trabalho poético — o universo de estudo de Gandum, o seu trabalho de campo e as entrevistas realizadas são análogos aos dos antropólogos. E que esta colaboração me poderia permitir manusear métodos artísticos no desenrolar da minha pesquisa e assim dotar o trabalho de outras dimensões sensitivas. Além do mais, ao entender como historicamente o cruzamento entre arte e antropologia realçaram ambivalências e instabilidades da vida social dos objectos ao confundir objecto etnográfico e objecto artístico, espaço museológico e galeria de arte, considerei um desafio interessante revisitar estes tópicos neste trabalho que é atravessado por inquirições à biografia de coisas em deslocação transnacional. Assim, além dos desenhos referidos aci-

ma, propus-me convocar para a exposição com Gandum as *coisas*, ao criar mais uma situação de deslocamento de objectos — etnográficos — e apropriar um espaço de galeria normalmente reservado a outros objectos — artísticos. A decisão de levar esta experiência para a frente deve ainda muito a reflexões conjuntas sobre outras formas de pensar, fazer e divulgar etnografia, debatidas com os colegas do NAVA³⁵, que integro desde 2013, e que organizava a FACA — Festa de Antropologia Cinema e Arte³⁶. Nesta festa, entre 2014 e 2016 foram exploradas e debatidas as fronteiras entre o trabalho de investigação e a criação artística, atentando à utilização crescente que antropólogos têm feito de suportes poéticos e não verbais³⁷.

2.4.2. A exposição

A exposição *coisas de lá / aqui já está sumindo eu* foi elaborada em colaboração com o Grupo de pesquisa Tradução e Arquitetura (EA-UFMG) e consistiu numa instalação temporária patente entre os dias 6 e 8 de Outubro de 2016 na Galeria Saracura, no Rio de Janeiro. As *coisas de lá*, do título da exposição, remetem ao meu objecto de estudo e da minha pesquisa estiveram patentes na galeria os meus diários de campo — que incluíam notas de terreno e os referidos desenhos etnográficos — e os próprios objectos de estudo, ou seja, *as coisas em si* (fig. 25).

Com o intuito de realçar o caderno enquanto um objecto diacrónico que permite uma revisitação permanente, os diários de campo foram dispostos numa mesa e abertos em páginas específicas: páginas com apontamentos escritos em Portugal e no Brasil e páginas com três tipos de registo gráfico a remeter para três tipos de momentos das vidas das coisas: desenhos das coisas em casa (fig. 26) — em linhas exploratórias através das quais procurei ver objectos antes invisíveis pela sua banalidade; desenhos das coisas em trânsito — a testemunhar disposições de coisas no âmago de mudanças de casa e

³⁵ NAVA — Núcleo de Antropologia Visual e da Arte, pertencente ao CRIA — Centro em Rede de Investigação em Antropologia: é “uma plataforma de debate e pesquisa nas áreas da antropologia da arte e da antropologia da performance” que procura “apoiar e encorajar as etnografias sobre práticas artísticas e visuais ou sobre a circulação e receção das artes das culturas visuais; e, por outro lado, refletir sobre o diálogo metodológico entre arte e antropologia.” fonte: <http://cria.org.pt/wp/nava/>

³⁶ FACA — Festa de Antropologia Visual e da Arte, mais informações aqui: <https://faca2016.wordpress.com/quemsomos/>

³⁷ As edições da FACA contemplaram trabalhos que cruzaram práticas artísticas das áreas de cinema (2014-2016), artes sonoras (2014), performance (2015) e desenho (2016) com a antropologia, ensaiando outros suportes para o diálogo entre a academia e a população em geral.

viagens; e os desenhos mais analíticos dos objectos, de carácter mais ilustrativo, realizados para constarem das fichas catalográficas do catálogo da exposição. Ao abrir simultaneamente páginas de momentos diferentes da pesquisa, procurámos exaltar a quantidade de informação acumulada em bruto ao longo de processos de investigação, registos que dificilmente teriam lugar num trabalho académico finalizado – como uma tese ou um artigo científico – embora sejam peças essenciais para a sua elaboração e cuja combinação não linear pode convocar outras leituras, disposições e múltiplas associações.



Fig. 25: A mesa disposta com os diários de campo e a instalação de objectos ao fundo. Registo da exposição. Fotografia de Inês Abreu, 2016.

Além dos diários de campo, dispus na Galeria Saracura *coisas* oriundas do meu universo de pesquisa. Este gesto foi inspirado pela obra *Unsettled Objects* (1968-1969) de Baumgarten e em particular pelo discurso que o autor fez sobre ela:

“A exibição de objectos poderosos em vitrinas, e o desejo de usar a sua energia numa exposição didáctica, desloca-os e tor-

na-os enigmáticos. (...) Como nenhum deles está em qualquer sistema de organização chamado científico, apresentam um espectáculo de caos, adquiridos à pressa e provisoriamente catalogados, pretendendo representar o cosmos” (Baumgarten em McShine 1999: 94, traduzido em Dias 2001: 121-122).



Fig. 26: Exemplo de página aberta na instalação. Fotografia de Rita Brás, 2016

A preparação desta parte da instalação, que envolveu a recolha de itens em vários bairros do Rio de Janeiro e em Belo Horizonte, despoletou um revisitar de várias casas do meu universo de estudo onde, em colaboração com os meus interlocutores, voltei a olhar para as prateleiras dos seus espaços domésticos e a abrir armários, caixas, gavetas e arquivos para seleccionar objectos para a exposição. Num período de uma semana, 75 *coisas de lá* que viajaram com portugueses para o Brasil foram transportadas das suas casas para a galeria. Esta foi uma outra forma de me relacionar com os meus objectos de estudo, já que este deslocamento implicou que eu, em conjunto com os meus interlocutores, os empacotasse e transportasse. O Rio de Janeiro é caracterizado pelas dificuldades de deslocação na cidade onde a uma topografia sinuosa se acrescentam

barreiras simbólicas associadas à segurança, que é instável, e onde a possibilidade de assaltos à mão armada é iminente. A escolha dos objectos cedidos pelos meus informantes baseou-se por isso em dois critérios condicionantes que exaltaram relações específicas com as coisas: o grau de *valor* a elas atribuído, por um lado, e a sua *transportabilidade* — central à temática da investigação de coisas em circulação em malas — por outro. Nesse sentido, ao potenciar estes novos deslocamentos dos objectos, tive de tomar precauções muito análogas às que as pessoas das minhas pesquisas tomaram ao longo das várias mudanças de casa que já tinham efectuado no Rio de Janeiro e, neste movimento, senti, tal como os meus informantes, *o peso das coisas* que já tinham sido transportadas de Portugal mas, também, já tinham sido várias vezes embaladas, empacotadas e desempacotadas para circularem de casa em casa no Brasil. Resultado destas novas incursões aos espaços domésticos do meu universo de estudo, o conjunto de objectos patente na exposição incluiu coisas que, por emblemáticas, remetiam a uma ideia de *portugalidade* — como um Galo de Barcelos ou uma toalha de mesa com bordados de Viana — dispostas lado a lado com produtos de produção massificada — como um preservativo, uma máquina de pão ou um piaçaba — e com objectos únicos e inalienáveis — como um vestido *da mãe*, conjuntos de polaroids ou blocos de notas pessoais (Fig. 28). Esta etapa participativa da pesquisa foi inspirada pela experiência etnográfica relacional *Choreographies and sensory remembering in Bucharest*, onde Alyssa Grossman (2015) provocou uma “elicitación gustativa” que consistiu na preparação de uma refeição mnemónica utilizando produtos característicos da época em que a Roménia estava sob o regime comunista, com o objectivo de evocar narrativas sobre esse passado que analisava (Macdonald 2013). Com um intuito semelhante, na data da inauguração da exposição, convidei os meus interlocutores e outros portugueses residentes no Rio de Janeiro a deslocarem-se à galeria e a participarem num debate em torno da exposição. A “elicitación” composta pelo conjunto de *coisas de lá* provocou discursos interpretativos sobre o lugar distante a que elas remetiam — Portugal — e também sobre o habitar no Brasil, o deslocamento migratório e o dia-a-dia transnacional. O teor do debate tornou evidente como os portugueses que participaram na exposição faziam diariamente elaborações auto-conscientes da sua identidade cultural (Handler 1988), como a associação inusitada entre os elementos expostos em conjunto provocou ainda outras elaborações e como processos análogos aos patrimoniais e suas



Além de instalações alusivas a cada um dos projectos de pesquisa, uma parte da

go como elemento compósito, documental e classificatório das coisas em análise em cada uma das investigações então em curso.



Fig. 29: Livro *coisas de lá / aqui já está sumindo eu*. Fotografia de André Vítor. 2016.

Embora a realização de uma exposição não fizesse parte do meu projecto inicial de pesquisa, tinha previsto no projecto de trabalho a elaboração de um catálogo de coisas, num formato em que realçasse, através do uso do desenho, a sua presença na monografia final e que simultaneamente me orientasse, como fichário, na compilação dos dados recolhidos e seu manuseio ao longo da pesquisa. Nesse sentido, elaborá-
mos, também em colaboração com o grupo Tradução e Arquitetura, um livro-objecto que, qual fichário em aberto, previa o encarte de textos adicionais e a integração contínua de novos itens em fichas catalográficas e procurava reflectir um processo de

acumulação de materiais a ser concluído no final das pesquisas, previsto então para Dezembro de 2017 (fig. 29 e seguintes).

Este livro é indissociável da exposição, por ser a sua extensão, e simultaneamente independente da mesma, por proporcionar novas leituras. Esta publicação reuniu inicialmente 30 fichas de itens de cada uma das pesquisas, divididas em duas partes — “*coisas de lá*” e “*aqui já está sumindo eu*”. A primeira, relativa à minha pesquisa, foi composta pelos desenhos de observação das *coisas* que analisava (fig. 31) e a segunda, relativa à pesquisa de Gandum, por reproduções das recordações fotográficas do seu estudo.



Fig. 30: Livro *coisas de lá / aqui já está sumindo eu* aberto para possível acréscimo ou reorganização das fichas catalográficas. Fotografia de Ana Gandum.

No verso de cada uma das fichas estavam contidas as seguintes informações: *Ítem; Origem; Trajecto; Observações*. Estas informações procuraram denotar as complementaridades das duas pesquisas, evidenciando os fluxos transatlânticos ao indicar

os trajectos das coisas e das fotografias. E, por este catálogo se diferenciar propositamente do objecto-tese, estas notas procuraram uma escrita subjectiva, misteriosa e poética, de forma a permitir outras leituras além daquelas abordadas com mais profundidade em cada uma das teses de doutoramento.



Fig. 31: Página do livro referente a um objecto exposto na instalação. Fotografia de André Victor. 2016.

Ainda, e remetendo aos diários de campo expostos na instalação, este catálogo foi produzido em tamanho A6, o mesmo dos cadernos usados na minha pesquisa. No entanto, enquanto os diários expostos ilustravam o acúmulo diacrónico de informação — na época ainda por sistematizar — por contraste, este livro-objecto não tinha encadernação fixa e permitia, por isso, não só o acréscimo permanente de novas fichas, mas também que estas fossem constantemente remexidas, reorganizadas e sistematizadas em novas categorias de análise. Nesse sentido, esta publicação poderia assim ser desmembrada e disposta numa mesa (fig. 32), permitindo ora a observação sincrónica de todos os seus ítems, ora o manuseio pela parte minha parte, pela parte de Gandum e pelos públicos perante quem seria apresentada, ensaiando novas reorganizações e associações que permitiriam outras análises dos *corpus* de cada uma das pesquisas. Acompanhado o desenvolvimento de cada uma das teses de doutoramento, à primeira versão de *coisas de lá / aqui já está sumindo eu*, lançada 6 de Outubro de 2016 no contexto da exposição, seguiram-se mais duas versões alteradas e actualizadas: *coisas de lá / aqui já está sumindo eu II* (Gandum e Rodrigues 2017) foi lançado a 11 de Março de 2017 no Arquivo 237, no âmbito da FACA — Festa de Antropologia Cinema e Arte e *coisas de lá / aqui já está sumindo eu III* (Gandum e Rodrigues 2018) foi lançado no dia 16

de Dezembro de 2018 simultaneamente no Porto e em Belo Horizonte, na Associação Rosa Imunda e na EA - UFMG, respectivamente. A estas novas edições foram acrescentadas novas fichas catalográficas e textos relativos às nossas pesquisas.

O projecto *coisas de lá...* acompanhou várias fases das nossas pesquisas, nomeadamente um primeiro período de sistematização de dados; o desenrolar da escrita das teses de doutoramento; e a comunicação de alguns dos resultados preliminares ou finais das pesquisas. É de realçar que, desde a sua concepção, o catálogo tem vindo a ser utilizado enquanto dispositivo para apresentar ambas as investigações em diversos contextos educacionais, culturais e académicos, permitindo-se a leituras plurais³⁹.

Uma das contribuições mais evidentes do processo de elaboração do livro e da instalação que este integra para o desenrolar de cada uma das pesquisas foi a forma como o seu planeamento e execução me levaram a mim e a Gandum a manusear, deslocar, reproduzir, organizar e desorganizar elementos das nossas investigações numa altura em que estes estavam ainda por sistematizar. Ou seja, numa fase charneira entre o período do término dos nossos trabalhos de campo e o início da escrita das respectivas teses de doutoramento, o primeiro ensaio de interpretação dos *corpus* destas pesquisas partiu de um manuseio — literal — das coisas que estavam a ser estudadas. Ao longo destes gestos, pensámos *através do fazer* (Ingold 2013) e deste processo surgiram os primeiros esboços analíticos dos nossos trabalhos. O deslocamento e a reprodução de uma panóplia de coisas, textos e imagens e as suas múltiplas recombinações,

³⁹ Além das apresentações referidas relacionadas com o lançamento de cada uma das publicações e de apresentações em contexto académico afectas a esta pesquisa e à de Ana Gandum (em colóquios, congressos ou seminários), este livro-objecto foi também apresentado a audiências diversas em várias localidades: Zonas de Contacto #3: Diálogos entre antropologia e desenho no ISCTE, a 17 de Janeiro de 2020, em Lisboa; Actividade “Antropologia no Secundário”, promovida pela APA - Associação Portuguesa de Antropologia na Escola Secundária Rainha Dona Leonor, a 9 de Maio de 2019, Lisboa; Lançamento e apresentação do livro-objecto na livraria STET - livros & fotografias, a 29 de Março 2019, Lisboa; participação nas Conversas Foto-Fílmicas promovidas pelo Observatório em Estudos Visuais e Arqueologia dos Media — ICNOVA - NOVA FCSH, no Arquivo Municipal de Lisboa a 28 de Março de 2019, Lisboa; Ferramenta para administrar o Módulo “Objectos” do Workshop de Cinema: Anatomias Urbanas no Ar.Co — Centro de Arte e Comunicação Visual, a 23 e 30 de Novembro de 2018, Lisboa; Dinamização de uma sessão do ciclo “Conversando entre Antropologia e Desenho” no OnduLar Ateliê, a 29 de Maio de 2018, Lisboa; Ferramenta para administrar o Workshop “What’s in your pocket”, sessão de desenho e cultura material do curso anual Urbansketchers 10x10, no Largo Residências, a 11 de Abril de 2018, Lisboa; esteve contemplado na edição de 2018 da Feira Plana, São Paulo; foi seleccionado pelo Instituto Moreira Salles para a edição de 2018 do Festival de Fotografia de Tiradentes, 2018; e esteve patente na Exposição de livros de fotografia do Nicosia Municipal Arts Centre, em Chipre, em 2016.

suscitaram associações inusitadas entre coisas que foram na exposição associadas a outros objetos, discursos, ações e imagens. Em suma, o processo prático da sua realização, que foi um momento que nos fez voltar a aspectos do processo de pesquisa, foi, também ele, um processo de pesquisa — no meu caso, este factor foi especialmente evidente no processo de diálogo participativo que a realização da exposição convocou e na dimensão e visibilidade que cada objecto do dia-a-dia adquiriu ao ser deslocado do seu meio doméstico para o espaço da galeria; e que cada objecto (ilustrado) adquiriu cada vez que o livro foi aberto e apresentado em mesa de montagem. A exposição e o livro ressaltaram ainda um factor que dificilmente é discernível através de uma tese escrita: o potencial luminoso e solitário do fragmento: fragmento-imagem, fragmento-testemunho, fragmento-objecto e as múltiplas leituras que cada um pode evocar.



Fig. 3: Livro *coisas de lá / aqui já está sumindo* eu disposto para manuseio do público no contexto das Conversas Foto-Fílmicas, no Arquivo Municipal de Lisboa, 2019. Registo da equipa do Observatório em Estudos Visuais e Arqueologia dos Media — ICNOVA - NOVA FCSH.

3.

“EU NÃO SOU UMA PORTUGUESA TÍPICA”:

OS “NOVOS” MIGRANTES PORTUGUESES NO BRASIL



Fig. 33. *União Europeia / PORTUGAL / Passaporte*. Rio de Janeiro, Brasil, Maio 2015.

“O visto está no meu passaporte. Isto gera pequenas manias e paranóias como, por exemplo, o medo que eu tenho de o perder. Mas eu não posso deixar esse medo ir muito além, porque estou constantemente a viajar e a usá-lo. Mas isso está em mim, eu tenho medo de perder o passaporte! E há outras coisas, como todas essas certidões de casamento e tal, que eu guardo religiosamente numa pasta e, muitas vezes, se eu estou a viajar por um tempo mais longo, levo comigo porque tenho medo de ter algum problema e que os documentos sejam necessários. Então mantenho-os comigo, tanto na Finlândia, como no Brasil. Houve uma vez que eu voltei de seis meses da Alemanha, em Agosto ou Setembro de 2015, com todas essas coisas e as coisas mais preciosas vão na mala de mão, né? Aí, eu cheguei aqui e precisava de uns óculos de sol, porque não tinha

óculos de sol, já que não me iam fazer assim tanta falta no inverno alemão. Então a minha ideia foi comprar uns no duty free do Galeão⁴⁰. E enquanto comprava os óculos, abandonei a mala. A minha vida, a coisa mais preciosa que eu sempre tenho paranóia e medo de perder, ficou lá no duty free. Só me apercebi depois, quando estava esperando pela mala do porão: cadê a minha vida, a mala com a minha vida? Voltei e estava lá guardada na caixa, ninguém pegou... mas foi interessante, precisas de uns óculos de sol, porque há sol no Brasil, e deixas tudo, a tua vida” (Filipa, Entrevista 2016).

Com o intuito de mapear as intersecções dos itinerários de pessoas e coisas, Basu e Coleman nomearam múltiplas materialidades imbricadas nos “mundos migrantes” (2008: 313). Consideraram os objectos transportados dentro das malas de viagem, as próprias bagagens e ainda uma série de elementos constituintes das deslocações, como a materialidade dos meios de transporte e os trajectos em si, com determinadas implicações nos corpos em trânsito (*idem*: 316-317). Em *Migrant Worlds, Material Cultures* iniciaram as suas reflexões ao analisar uma pintura do século XIX⁴¹ que representa um casal de emigrantes escoceses a partir, de barco, para o “novo mundo”, tal como na mesma época partiram outros milhões de europeus. Os personagens retratados convocam emoções nostálgicas perante a perda que parece implicar essa viagem definitiva e sem retorno. Ao contrário, os movimentos efectuados pelas pessoas do meu universo de estudo não só não parecem ter tido um carácter definitivo como, quase sempre, permitiram regressos, além de, em muitos casos, serem regulares e com diversos destinos.

Entre Março de 2015 e Março de 2017 segui os quotidianos de 26 portugueses que se mudaram para o Brasil depois de 2008 e moraram no Rio de Janeiro durante o período do recorte temporal da minha pesquisa. Estes tinham entre os 27 e os 45 anos

⁴⁰ O Aeroporto Internacional Antônio Carlos Jobim - Rio Galeão é referido pelos meus informantes como *Galeão*, nomeação que mantenho ao longo deste trabalho.

⁴¹ A pintura referida é *Lochaber No More* de John Watson Nicol (1883), reproduzida em Basu e Coleman 2008: 315.

e eram naturais de várias cidades de Portugal continental⁴², dos arquipélagos da Madeira e dos Açores e mudaram-se para o Brasil entre 2009 e 2014. No período entre 2000-2014 chegaram ao Brasil — principalmente aos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais — portugueses cujo perfil dominante configurou o da “emigração qualificada, técnica e/ou academicamente” (Peixoto *et al* 2016: 180). O perfil típico de portugueses desta vaga migratória a residir no Rio de Janeiro era o de jovens recentemente formados nas áreas das artes, da arquitectura ou da engenharia, para quem a internacionalização e a mobilidade eram factores estruturais para suas trajectórias pessoais e profissionais (Rosales e Machado 2019: 197-198). Enquadrados neste perfil, os portugueses que segui ao longo do meu trabalho de campo ocuparam no Rio de Janeiro cargos em multinacionais nas áreas de informática, gestão e engenharia; leccionaram em universidades; trabalharam em ateliers de arquitectura, ou exerceram actividades relacionadas com o campo das artes. Antes deste deslocamento, a maioria tinha tido outras experiências migratórias⁴³ enquanto estudantes *Erasmus*⁴⁴ em países europeus ou usufruindo de outros intercâmbios; foram voluntários, pesquisadores ou artistas residentes em países africanos e trabalharam ou estagiaram em capitais europeias ou metrópoles da alta finança mundial como Nova Iorque ou Singapura. E, com maior ou menor intensidade, tal como podemos observar no testemunho introdutório da Filipa, artista plástica que, apesar de residir no Rio de Janeiro, trabalhava à distância para uma cooperativa Finlandesa e circulava por entre residências artísticas noutros lugares do mundo, muitos dos meus interlocutores afirmaram-me (desejar ou efectivamente) permanecer “constantemente a viajar”, seja em trabalho, em estudos ou em lazer. Várias vezes ao longo da minha pesquisa ouvi o Eduardo, publicitário e gerente de um hostel, exclamar “já estive em 58 países!” E na secção *about me* do portfólio online que a Elisabete usava para fins profissionais, a copywriter declarava no parágrafo introdutório que tinha passado “dezoito anos viajando, colecionando culturas e curiosidades”.

⁴² Almada, Amadora, Aveiro, Beja, Braga, Bragança, Castelo Branco, Coimbra, Leiria, Lisboa, Negréis, Porto, Vila do Conde Vila Franca de Xira.

⁴³ Segundo dados demográficos, “12% da população de naturalidade portuguesa que se estabeleceu no Brasil entre 2000 e 2010 remirou a partir de outros países. Trata-se quase de 1000 pessoas que, antes de se fixarem no Brasil, residiram sobretudo na Europa (Itália, Reino Unido, França) mas também na América do Norte e do Sul e em alguns PALOP” (Peixoto *et al* 2016: 182). Os Portugueses que acompanhei ao longo deste trabalho inserem-se neste grupo.

⁴⁴ O Programa Erasmus é um programa de apoio interuniversitário de mobilidade de estudantes e docentes do Ensino Superior entre Estados-membros da União Europeia e Estados associados, e que permite, a alunos, que estudem noutro país por um período de tempo entre 3 e 12 meses.

Como a significância dos mundos materiais dos migrantes é moldada pela natureza específica dos seus trajectos (Basu e Coleman 2008: 317), veremos ao longo deste trabalho que este carácter de permanente circulação — que implicou fazer e desfazer malas e casas múltiplas vezes — teve uma grande influência nas relações que os participantes desta pesquisa mantiveram com as coisas ao longo dos seus percursos.

“Esta coisa de ser nómada, de ir e vir, de dizer “eu não gosto de despedidas”, (...) de ter dias só em trânsito, de fazer as malas, de deixar as coisas em lugares que não sabes se vais voltar, de te conheceres melhor num lugar novo, esta coisa de querer continuar. É do caralho fazer o que se gosta” (Bárbara, página pessoal de Facebook, 2016).

O testemunho de Bárbara, actriz e pesquisadora que viaja muitas vezes por longas temporadas para apresentar as suas criações de teatro, remete a ideias românticas associadas ao sujeito nómada que a modernidade produziu enquanto contra-discurso das formas sedentárias do homem moderno ocidental, capturado nas tramas da família e do trabalho. Vagabundos, viajantes e nómadas foram então vistos como livres para fazer novas descobertas, experiências e conhecer novos lugares (Bauman 1996 *apud* Appelgren 2014: 245-246). No entanto, é de notar que o nómada cosmopolita é distinto do conceito fundacional do nómada. Enquanto os nómadas “reais” estão expostos e vulneráveis perante o sistema sedentário e raramente beneficiam de valorizações positivas que a sociedade contemporânea associa a um estilo de vida nómada, os nómadas cosmopolitas beneficiam da sociedade sedentária que providencia pontos de estabilidade, ao mesmo tempo que ganham status social e capital cultural adquiridos com um estilo de vida em movimento (Szerszynski e Urry 2006 *apud* Appelgren 2014: 246). O testemunho de Bárbara e os exemplos anteriores indiciam, efectivamente, que para estes portugueses as experiências internacionais fundamentaram a sua apresentação de si e foram valorizadas como capital cultural e simbólico (Bourdieu 1979).

Estes factores tiveram influência nas motivações que realçaram para justificar a sua migração para o Brasil: *“desde que fiz Erasmus eu queria voltar a sair de Portugal. E talvez por já ter conhecido várias cidades europeias, queria era mesmo mudar de con-*

tinente” disse-me a Beatriz, gestora cultural. Outras justificações apontadas para optar por sair de Portugal rumo ao Brasil incluíram a perspectiva de melhorar de “estilo de vida”: o Bruno, artista de rua especialista em teatro Butôh, afirmou que decidiu “*sair da Europa em busca de um trabalho mais espiritual*”; a Filipa referiu que “*precisava de sair da Finlândia porque não estava saudável, estava cansada de sete anos de Inverno*” e que escolheu o Rio de Janeiro como destino atraída pelas suas temperaturas tropicais. Este tipo particular de migrações — *Lifestyle migrations* — foi conceptualizado por Benson e O’Reilly (2009), caracterizando-as como migrações que — enquadradas pela reflexividade das identidades pós-modernas, pela construção de lugares que oferecem estilos de vida alternativos e por uma relativa porosidade nos constrangimentos à mobilidade — são efectuadas por indivíduos de uma classe média contemporânea — sobretudo branca e ocidental — em situações de algum privilégio económico (Benson e O’Reilly 2009: 620). Atendendo aos seus discursos, a natureza dos deslocamentos dos meus informantes poderia ser analisada considerando outras modalidades além das económicas: seriam migrações voluntárias e em condições privilegiadas, de “*primeira classe*” (Amit 2011), sobretudo quando comparadas com outros tipos de migrações internacionais. No entanto, apesar das motivações apontadas para migrar enfatizarem a escolha individual em detrimento da necessidade económica, estas decisões foram também influenciadas por outros factores. A Eva, especialista em Relações Internacionais, afirmou-me que em 2014 decidiu migrar “*por instinto, por uma história de amor*”. Mas logo me referiu que o contexto económico que Portugal atravessava na época teve implicações nas suas escolhas: embora tivesse “*estudado no estrangeiro*”, em Portugal realizava estágios não remunerados e eram os seus pais que lhe pagavam o apartamento em Lisboa. “*Ridículo*”, disse-me. E declarou: “*o Brasil estava muito bom na altura. Acho que a própria crise abriu um bocadinho de flexibilidade para eu dizer à minha família: vou lá 3 meses, tenho lá uns contactos vamos ver o que é que dá*”. As datas em que estes portugueses partiram para o Brasil — entre 2009 e 2014 — correspondem a um período em que a economia brasileira apresentava um crescimento extremamente mediatizado enquanto a crise financeira de 2008 atingia a zona euro, Portugal recebia a intervenção da *Troika* e medidas de austeridade começavam a ser aplicadas. Consequência de elevadíssimas taxas de desemprego, autores apontaram 350 mil como “uma estimativa mínima” (Peixoto et al. 2016: 41) do número de emigrantes que saíram de Portugal na primeira década do século XXI, valores análogos aos “da sangria

emigratória dos anos 60” do século anterior (*idem*: 67). Mas, distintos dos deste período, os novos fluxos migratórios incluíram migrações de jovens qualificados, de grandes quadros e de artistas — como os meus informantes.

A primeira vez que interpelei os portugueses da minha pesquisa a solicitar a sua participação numa investigação sobre “coisas em circulação com portugueses recém-emigrados no Rio de Janeiro”, todos me responderam algo como “*não sei se te posso ajudar muito, eu não sou uma portuguesa típica*”. Esta resposta, contrastando com o seu conteúdo que afirma uma distinção de um grupo, foi, na verdade, um dos elementos de homogeneidade que encontrei entre os entrevistados: ao nível sobretudo dos capitais culturais, gosto e estilos de vida, todos se consideravam diferentes de outros portugueses a residir no Brasil e não queriam ser confundidos com eles no espaço público carioca. Para perceber os fundamentos desta distinção, a forma como os meus interlocutores deram sentido ao seu percurso migratório e, sobretudo, como construíram as suas identidades entre Portugal e o Brasil, é necessário enquadrar as conjunturas político-económicas dos dois estados nesse período e a historicidade das dinâmicas migratórias transatlânticas. Estas constituíram imaginários e representações específicas sobre o *imigrante português* perante os brasileiros; o *emigrante português* no país de origem e ainda os *novos emigrantes portugueses*, em Portugal e no Brasil.

3.1. A historicidade dos fluxos migratórios entre Portugal e o Brasil⁴⁵

A emigração é estruturante da sociedade portuguesa (Godinho 1978) e constante no país desde a época colonialista. Simetricamente, o Brasil foi, desde o séc. XV, um país de imigração. O sistema migratório Portugal — Brasil, enquadrado no mais amplo “sistema migratório lusófono” que classifica as migrações entre PALOP, Portugal e Brasil (*cf.* Baganha 2009; Góis e Marques 2009; Marques e Góis 2012), teve a sua génese nos fluxos permanentes que o colonialismo iniciou entre os dois territórios. Com intensidades variadas, a partida de portugueses para o Brasil mantém-se até aos dias de hoje e a sua presença numérica continua a destacar-se da de outros grupos migrantes presentes no país.

⁴⁵ Esta secção foi em grande parte baseada numa revisão bibliográfica realizada em colaboração com o colega Pedro Oliveira (Oliveira e Rodrigues 2013) enquanto bolseiros do projecto *Travessias do Atlântico: materialidade, movimentos contemporâneos e políticas de pertença*, dirigido por Marta Rosales e financiado pela FCT, e enquadrada pelas linhas de investigação do mesmo.

Na sua historicidade, a emigração portuguesa foi caracterizada por três períodos distintos e em cada um deles chegaram ao Brasil portugueses com características específicas. O primeiro período iniciou-se no século XV, com a transferência de grandes contingentes populacionais para os arquipélagos dos Açores e da Madeira e para as colónias de África, Índias e Brasil e durou até aos anos 1960 (Arroteia 1983). Este caracterizou-se sobretudo por movimentos transatlânticos em direcção ao continente americano, em especial para o Brasil. Estes movimentos foram mais intensos a partir da segunda metade do séc. XVIII e ao longo dos séculos XVII e XVIII a emigração para o país passou a ser tendencialmente individual, masculina e temporária, enquadrada na exploração mineira e na cultura do café (Arroteia e Fiss 2007). No século XIX, com a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, parte da elite política portuguesa também se mudou para o Brasil. A manutenção de circuitos comerciais incentivou uma migração alfabetizada maioritariamente do Norte de Portugal de elites socio-profissionais ligadas ao comércio, que muitas vezes regressou enriquecida a Portugal, alimentando o “mito da migração” e estereótipos negativos, associados a um “novo-riquismo” sobre o *emigrante português* nestes contextos. O desenvolvimento económico do Brasil, centrado numa política agro-exploradora alimentada pelo trabalho escravo, necessitou, após a abolição da escravatura em 1888, de importar mão-de-obra para o substituir. A partir de então, migrantes de várias origens começaram a chegar em massa às cidades portuárias de São Paulo e Rio de Janeiro, incluindo portugueses com outro perfil, para suprir essa necessidade de mão-de-obra barata. O fluxo migratório de portugueses para o Brasil atingiu o auge nos anos entre 1901 e 1911 e abrandou no período entre as duas Grandes Guerras, ao coincidir com o período da crise económica dos anos 30 e com a aplicação das restrições nas políticas imigratórias do Estado Novo brasileiro. Posteriormente, a perspectiva luso-tropicalista de Gilberto Freyre tornou-se matriz no governo de Getúlio Vargas e, em 1939, os portugueses passaram a ser excluídos do regime de quotas migratórias aplicado pelo Conselho de Imigração e Colonização brasileiro, usufruindo de privilégios que simplificaram estes fluxos (Bôas e Padilla 2007). O Brasil manteve-se como principal destino dos portugueses até ao final da década de 1950 (Peixoto *et al* 2016: 170), quando se iniciou o segundo ciclo da emigração portuguesa.

No segundo período emigratório português, quem migrou fê-lo sobretudo por razões de ordem económica e política — para fugir do serviço militar ou da pobreza —

e a partir daqui as migrações inter-europeias passaram a ser preferenciais devido ao crescimento económico e desenvolvimento industrial e urbano de países europeus no contexto do pós-guerra. Este ciclo declinou a partir de 1974. Entre 1950 a 1988, 59% do fluxo migratório português dirigiu-se com mais expressividade para França e para Alemanha (Baganha 1994: 960), mas Espanha, Suíça, Bélgica, Holanda, Reino Unido, Países Nórdicos e Luxemburgo também se destacaram como destinos. Nesta época, apenas 30% dos emigrantes partiu para o Brasil, Estados Unidos e Canadá. Mas, embora com menor intensidade do que anteriormente, a emigração portuguesa para o Brasil nunca foi interrompida. A vaga migratória que chegou ao Brasil neste período foi constituída maioritariamente por habitantes da região rural do Norte de Portugal, com baixos níveis de escolaridade. Estes portugueses desenvolveram sobretudo actividades ligadas ao comércio e a sua visibilidade ficou desde então ligada ao espaço ocupado pelas suas actividades profissionais — as padarias, os restaurantes, os *botecos*, as mercearias, as feiras — e aos seus quotidianos marcados por uma vida associativa agregada em casas de cultura portuguesa. Muitas destas casas mantêm-se em activo hoje, sobretudo no Rio de Janeiro, que é a área consular a concentrar o maior número de casas regionais portuguesas no Brasil. Estas associações manuseiam discursos ideológicos em torno da palavra *saudade* que procuram veicular uma noção centralizadora dos sentimentos que ligam os portugueses ao país. Aqui são organizadas actividades de natureza cultural, desportiva, beneficente e recreativa que accionam elementos da cultura material e expressiva de Portugal como danças folclóricas de regiões nortenhas, receitas gastronómicas — como *bolinhos* (pasteis) de bacalhau, pasteis *de Belém* (de nata), arroz de polvo... — e decorações com galos de Barcelos, caravelas, imagens de Nossa Senhora de Fátima e a bandeira nacional. São estes espaços e estes elementos que identificam o “português típico” no Brasil e, para os brasileiros, esta ideia está sintetizada no estereótipo dos “*Manueis e Joaquins*” (Rowland 2001), termos jocosos muitas vezes referidos em anedotas que representam o emigrante português e seus descendentes enfatizando capacidades cognitivas reduzidas e os seus baixos capitais culturais.

Embora com números menos expressivos e mais invisibilizados no destino, durante o Estado Novo Português uma migração de elites letradas posicionadas contra o regime também se deslocou até ao Brasil. “O Brasil seria “terra de acolhimento, não de exílio”, para a constelação de “emigrados intelectuais” que por motivos maioritariamente de natureza política e ideológica foram para o Brasil entre os anos 40 e 70” (Soa-

res 2015: 20; Lourenço [2000] 2015). Após o 25 de Abril, houve um decréscimo da saída de portugueses, bem como um expressivo número de regressos ao país. Não obstante, o Brasil voltou a receber migrantes portugueses, desta vez consequência da mudança de regime e dos processos de libertação das colónias africanas ao longo da década de 1970. A então ditadura militar brasileira facilitou a entrada a portugueses ameaçados pelo novo contexto político (Graça 2009). Nesta altura aumentou a presença de mulheres e jovens adultos com níveis de instrução mais elevados e o perfil destes migrantes correspondia essencialmente a uma elite empresarial oriunda de Portugal e das ex-colónias africanas (AAVV 2007a; AAVV 2007b). Segundo Filomena Silvano e Marta Rosales, “estas famílias aproximam-se, em certas dimensões, do individualismo dos exilados (Clifford 1997) e das elites cosmopolitas em trânsito descritas por O’Reilly e Benson (2009) e por Amit (2007)” (Silvano e Rosales 2015: 119).

“Nós não somos os legítimos representantes dos emigrantes. Nós somos uma classe de emigrantes completamente diferente (...) “Nunca sentiu o preconceito de ser emigrante?”, eu digo: “Emigrante? Eu sou emigrante?!” Eu não sou emigrante, porque para mim emigrante era aquele povo que vinha, lá naqueles navios, aquela coisa horrível, para trabalhar a terra. Não aconteceu nada disso com a gente.” (Citação em Silvano e Rosales 2015: 120)

Como exemplifica a citação transcrita, este grupo e os seus descendentes accionaram desde então um posicionamento claramente distintivo (Bourdieu 1979) perante os outros portugueses com mais visibilidade no país, distanciando-se da “comunidade portuguesa” oriunda das migrações anteriores, cujo trabalho de etnicização, como referido acima, é elaborado “a partir de componentes da cultura material e performativa de origem popular” (Silvano e Rosales 2015: 120-121).

O terceiro período da emigração portuguesa iniciou-se no final da década de 1980 e início da de 1990 quando, na sequência da entrada na CEE, Portugal começou a atrair população estrangeira, “inclusive brasileiros, que rapidamente se tornaram no principal grupo de imigrantes no país.” (Peixoto *et al* 2016: 170). Nesta altura, o país

tornou-se, além de um país emissor de migrantes, num receptor e, simultaneamente, numa plataforma de trânsito e escala entre movimentos para outros destinos. Paralelamente, o Brasil, que até 1980 era caracterizado como país de imigração, passou então a ser também um país emissor de emigrantes. Nesta época, os dois países inverteram reciprocamente as tendências dos seus fluxos migratórios e foi a partir daqui que autores propuseram que as migrações transatlânticas entre Portugal e o Brasil fossem analisadas enquanto integrantes de um “sistema migratório recíproco” (Rocha-Trindade e Fiori 2009).

Com um decréscimo da emigração permanente, entre 1974 e 1985, um elevado número de regressos durante as mesmas décadas e um contrastante crescimento visível da imigração entre 1980 e a primeira década do séc. XXI, políticos, jornalistas e académicos começaram a prestar mais atenção à imigração (Malheiros *et al* 2016). No entanto, os portugueses não deixaram de partir (Malheiros 2011; Peixoto 2012). “A emigração portuguesa sempre manteve vitalidade, apesar de alterar algumas das suas modalidades e rotas geográficas tradicionais” (Peixoto *et al* 2016: 31). Quanto ao Brasil como destino, na década de 1990 começou a ser procurado por empresas portuguesas com a intenção de expandir o seu mercado, num movimento conhecido pelo “regresso das caravelas” (Feldman-Bianco 2001). Embora estes fluxos tenham sido essencialmente de capitais, parecem ter sido centrais para a fluidez e motivações que orientaram circulações de pessoas nos anos seguintes (Bôas e Padilla 2007).

3.2. A nova migração portuguesa

A crise económica mundial em 2008, a intervenção da *Troika* e medidas de austeridade aplicadas em 2011 alteraram o panorama migratório português. Em Portugal, a crise económica implicou a perda de “cerca de 500 mil empregos, em termos líquidos” (Malheiros *et al* 2016: 274), teve impactos nos fluxos de pessoas e, em 2011, após 20 anos de saldo migratório positivo, o quadro voltou a inverter-se quando a conjugação do agravamento da situação económica portuguesa e a retoma nos países de destino levou ao aumento de saídas, diminuição de entradas e a regressos de imigrantes, resultando num saldo migratório negativo (Peixoto *et al* 2016: 37). A emigração voltou então a ser abordada nos discursos mediáticos e políticos, dando ênfase desta vez a uma *fuga de cérebros* do país que, segundo dados da OCDE era das mais altas da União

Europeia (Peixoto 2012). Ao nível do discurso político e mediático parece ter havido uma tentativa de ressemantização do “emigrante português”⁴⁶ que, pelos fluxos migratórios que anteriormente tinham maior visibilidade, estava associado pejorativamente a níveis culturais baixos e a políticas de gosto de cariz popular minorizadas pelas classes médias e as elites nacionais. Por um lado, enfatizaram-se as referências a jovens licenciados, quadros altamente qualificados e artistas, exaltando assim uma percecionada mudança de perfis dos novos migrantes em relação aos ciclos anteriores (Peixoto 2012). Simultaneamente, numa semântica análoga à dos *Descobrimentos* — e claramente de forma acrítica — o novo emigrante foi descrito como aquele que parte, com audácia, para explorar novos mundos. Distinta das migrações anteriores, a *nova emigração portuguesa* seria então *qualificada, dinâmica, empreendedora, aventureira, criativa e inovadora*. No Brasil, também os discursos mediáticos representaram um novo perfil de migrantes portugueses: conteúdos noticiosos emitidos entre 2007 e 2012 descreveram-nos como “mão de obra qualificada” ou “refugiados da crise europeia” (Peixoto *et al* 2016: 175). Ao ser incluído no grupo de imigrantes oriundos da *Europa* — valorativamente associada a sinais de sofisticação — o novo migrante português no Brasil (pelo menos este grupo agora mais visível e mediatizado) começou gradualmente a afastar-se dos estereótipos associados aos tais *Manueis* e *Joaquins*. No entanto, abordagens que caracterizaram este período da emigração portuguesa como distinta dos ciclos anteriores por ser uma “emigração de diploma universitário na mão” foram redutoras e simplistas (Peixoto 2012): por um lado, como vimos acima, fluxos anteriores como os movimentos migratórios dos anos 1960, pós 1974 e 1990 não foram exclusivamente “desqualificados”. Por outro, além dos tais *grandes quadros*, uma migração pouco qualificada, que não estava a ser abarcada de forma proporcional pelos discursos dos *media*, também estava a sair de Portugal (Malheiros *et al* 2016).

Outras particularidades da “nova” emigração portuguesa prendem-se com as suas “temporalidades diversas, trajectórias incertas e regressos frequentes” (Peixoto *et al* 2016: 67). Por serem indissociáveis das crises económicas nesta fase do capitalismo de onde emergem ciclos muitos curtos (Harvey 2011), os fluxos migratórios registados em Portugal desde os anos 2000 não se centraram em apenas um destino, tiveram

⁴⁶ Ver, por exemplo, o programa televisivo *Portugueses pelo Mundo*, série televisiva transmitida pela RTP1 desde 2010, onde cada episódio segue portugueses residentes no estrangeiro e apresenta os seus quotidianos nas cidades em que habitam através de um quadro discursivo assente numa “retórica do sucesso” (Cunha 2017).

temporalidades distintas (Malheiros *et al* 2016: 285-286) e orientaram-se muitas vezes por movimentos de reemigração e circularidade, enquadrados por factores de carácter estrutural, tais como:

“...a precariedade dos contratos laborais e o envolvimento em trabalho à tarefa ou de projeto no estrangeiro, a maior volatilidade da economia global associada à integração dos mercados de trabalho e ao transnacionalismo empresarial, a livre circulação europeia e ainda a maior imbricação de períodos de trabalho e estudo” (*idem*: 293).

Quanto aos destinos das migrações portuguesas no séc. XXI, estes repercutiram a historicidade dos fluxos anteriores e foram-lhes acrescentadas outras direcções. As migrações em direcção à Europa continuaram a ser favorecidas — estas então facilitadas pela livre circulação no espaço Schengen⁴⁷ — e dos destinos não europeus destacaram-se aqueles para onde se direccionaram fluxos pós-coloniais integrados no denominado por alguns autores como “sistema migratório lusófono” (Marques e Góis 2011): migrações para o Brasil, Angola, Moçambique e Cabo Verde foram reactivadas. Esta migração “geograficamente complexa” afastou-se de modelos interpretativos clássicos de movimentos Sul-Norte, ao incorporar “uma dimensão relevante de fluxos para Sul” (Malheiros *et al* 2016: 286). Este movimento Norte-Sul, que a partir da recessão na zona euro afectou sobretudo os países do sul europeu, consistiu na saída de migrantes qualificados para economias emergentes, nomeadamente africanas e da América Latina (Peixoto *et al* 2016: 175). No caso Português, este fenómeno teve como direcções países lusófonos integrando “uma segunda vaga de migrações com destino aos países do Sul (...) que num passado mais longínquo (caso Brasil) ou mais recente foram colónias portuguesas” (*idem*: 55-56). Nesse sentido, autores apontam para o facto de que prevalecem elementos estruturais que sustentam a emigração portuguesa assentes na historicidade dos seus fluxos, tais como “a existência de vastas comunidades emigradas

⁴⁷ Espaço sem controlo entre as fronteiras internas dos seguintes 26 países europeus: Bélgica, República Checa, Dinamarca, Alemanha, Estónia, Grécia, Espanha, França, Itália, Letónia, Lituânia, Luxemburgo, Hungria, Malta, Países Baixos, Áustria, Polónia, Portugal, Eslovénia, Eslováquia, Finlândia, Suécia, Islândia, Listenstaine, Noruega e Suíça.

no estrangeiro que podem funcionar como redes sociais de suporte”; o “interesse das empresas portuguesas num mundo lusófono que revela dinâmicas económicas interessantes”; e “a origem identitária, muitas vezes híbrida e multinacional, dos emigrantes portugueses actuais, em resultado da miscigenação ocorrida em contexto colonial e das políticas de aquisição de nacionalidade portuguesa” (Malheiros *et al* 2016: 295). É de referir, no entanto, que destes destinos, embora o Brasil tenha sido “talvez um dos destinos mais mediatizados pela imprensa, que refere com intensidade a saída de jovens qualificados que procuram uma oportunidade no país, em tempos de expansão da economia brasileira”, segundo as estatísticas do Observatório de Emigração (OE 2014), “parece corresponder apenas a 1% das saídas, sendo a Europa o destino privilegiado (entre 80 a 85%) dos emigrantes portugueses (Machado 2015).

Quanto às temporalidades migratórias, estudos demonstraram que a emigração portuguesa do período estudado apresentou um crescimento de migrações do tipo temporário, sobretudo entre 2011 e 2014 (Peixoto *et al* 2016: 36), sendo esta característica um factor diferenciador relativamente aos fluxos anteriores (Malheiros 2011), já que é notório que esta emigração mais recente revelou uma maior tendência para o regresso e para a reemigração (Peixoto *et al*: 42-43). O Brasil, em particular, foi o contexto onde mais portugueses afirmaram, então, pretensões de reemigração, isto é, poucos dos emigrantes que foram para o Brasil no contexto da crise planeavam lá permanecer *para sempre* (*idem*: 66). De facto, dos destinos das migrações portuguesas recentes, este país recebeu uma grande proporção de *novos migrantes* com “níveis elevados de mobilidade geográfica internacional, bem como experiências profissionais anteriores em diversos países” (Malheiros *et al* 2016: 288). Como vimos, os participantes desta pesquisa são representativos deste nicho migratório. Segundo inquéritos efectuados a portugueses emigrados nessa época, enquanto os “três principais motivos apontados para a saída de Portugal foram: a falta de perspectiva na carreira, a procura de novas experiências e a falta de futuro em Portugal”, estes “apresentam uma importância relativa diferente de acordo com os países de destino” e nos inquéritos realizados no Brasil, a procura de “novas experiências” foi o motivo que se mostrou predominante (Peixoto *et al* 2016: 56), corroborando a predominância da implicação do factor *lifestyle* na escolha deste destino (Rosales e Machado 2015). No entanto, pensando em análises clássicas aos fenómenos migratórios impulsionados por factores *push-pull*, é relevante também ter em consideração que nesta época o Brasil foi consi-

derado um “pólo de atracção” para migrantes portugueses (Peixoto *et al* 2016: 169). Embora a emigração para este país tenha sido menor da que se dirigiu ao longo do século XXI — e em particular depois de 2011 — para países da União Europeia, a reciprocidade do sistema migratório Portugal — Brasil voltou a sentir-se e neste período registaram-se um elevado número de regressos de migrantes brasileiros que se encontravam em Portugal e uma intensificação de migrações de portugueses para o Brasil. Por um lado, a economia brasileira apresentava um crescimento ao longo da primeira década de 2000, com continuadas quedas de desemprego. Este crescimento, sobretudo no contexto da crise financeira iniciada nos Estados Unidos em 2008, foi extremamente mediatizado. O artigo de 12 de Novembro de 2009 do *The Economist*, com o título *Brazil takes off* e ilustrado por um Cristo Redentor a descolar do Rio de Janeiro, como um foguetão, em direcção aos céus, é disso paradigmático:

“Its economy is growing again at an annualized rate of 5%. It should pick up more speed over the next few years as big new deep-sea oilfields come on stream, and as Asian countries still hunger for food and minerals from Brazil's vast and bountiful land. Forecasts vary, but sometime in the decade after 2014 (...) Brazil is likely to become the world's fifth-largest economy, overtaking Britain and France. (...) Brazil suddenly seems to have made an entrance onto the world stage. Its arrival was symbolically marked last month by the award of the 2016 Olympics to Rio de Janeiro; two years earlier, Brazil will host football's World Cup” (The Economist, 12 de Novembro de 2009⁴⁸).

Por outro lado e ao mesmo tempo, a crise financeira de 2008, com os já referidos impactos em Portugal, atingiu a zona euro. Pouco mais de um ano depois do artigo

⁴⁸ <http://www.economist.com/node/14845197>, consultado em Junho de 2017

citado, a jornalista Alexandra Lucas Coelho⁴⁹ descreveu, numa crónica no Jornal Público intitulada *O Paraíso não é aqui*, uma situação completamente contrastante do entusiasmo que acompanhava enquanto correspondente no Brasil:

“Nessa manhã, no Porto, o Douro estava dourado. Mas passava-se algo, além das tantas casas devolutas; lojas fechadas, restaurantes fechados. Seria mesmo quinta-feira? Pus as malas no Hotel e andei da Cedofeita aos Clérigos. Caminho pedonal, de comércio, de gente, e quase não havia gente quase não havia comércio. Parecia que algo corresse de boca e boca, levando os homens a hibernar. Mais lojas fechadas que abertas, e as abertas, vazias, com promoções de 60 por cento.

— Desculpe, hoje é feriado? — perguntei absurdamente a uma lojista. Ela olhou-me como se eu chegasse de outro mundo, e de facto. Não eram só oito mil quilómetros nem outra estação do ano. Adiante, alguém explicou:

—É a crise, menina” (Coelho 2015: 46-50).

Foi este o enquadramento, este “espírito” e estes os imaginários que envolveram os portugueses que migraram para o Brasil após 2008 e que viveram no Rio ao longo do meu trabalho de campo. Sabemos que estes cenários não só mudaram, como parecem ter-se totalmente invertido. O recorte temporal da minha pesquisa (2015-2017) atravessou o desenrolar de uma crise política complexa, que incluiu o processo de destituição da presidenta Dilma, deposta a 31 de Agosto de 2016. Simultaneamente, em Portugal, as eleições legislativas de 4 de Outubro de 2015 resultaram num governo de coligação de esquerda que tomou uma série de medidas económicas e sociais que pareceram à época ter começado a atenuar as tendências migratórias de saí-

⁴⁹ As crónicas e livros sobre as relações Portugal — Brasil e sobre o Rio de Janeiro escritos pela jornalista e escritora Alexandra Lucas Coelho (2015; 2016) [jornalista que integrava os ciclos sociais de uma parte significativa dos meus interlocutores] foram lidos e debatidos por uma grande parte dos meus informantes em Portugal, no Brasil e através de redes sociais transnacionais (inúmeras vezes partilhados e comentados nas suas páginas de Facebook), sustentando imaginários e fundamentando interpretações sobre as suas experiências em trânsito entre os dois estados.

da de portugueses, incentivadas pelo governo anterior, ao longo do qual grande parte dos meus entrevistados empreendeu a sua mudança para o Brasil. Este período coincidiu então com um momento charneira de uma nova inversão da reciprocidade migratória entre os dois países. Assim, enquanto no início da minha pesquisa os meus interlocutores afirmavam “não ver futuro em Portugal” e não planeavam voltar em breve, terminei o meu trabalho de campo no Brasil a acompanhar regressos (talvez temporários, talvez definitivos) ao país.

Ficou claro através da descrição histórica do movimento de portugueses para o Brasil que durante o período da minha pesquisa estavam estabelecidas neste país distintas gerações de portugueses, sobretudo no Rio de Janeiro. Assim, no meu terreno, os fluxos analisados co-existiram com a circulação ainda activa dos portugueses e seus descendentes dos ciclos migratórios anteriores. No entanto, tal como observei, e como os estudos mais recentes corroboram, “apesar da comunidade de portugueses ainda hoje representar o conjunto mais numeroso de imigrantes estrangeiros no país, o novo fluxo de imigrantes que chega (...) guarda pouca ou nenhuma ligação com os que chegaram ao Brasil no século passado” (Fernandes e Faria 2015: 190). Nesse sentido, as relações sociais da maioria dos migrantes portugueses recentes, e da totalidade dos meus informantes, apresentou “evidentes sinais de afastamento em relação à emigração mais antiga” (Malheiros *et al* 2016: 291). Voltando à distinção perante “portugueses típicos” afirmada acima pelos meus informantes, podemos discernir que os portugueses da minha pesquisa reiteraram uma diferença relativa *àqueles portugueses* que se tinham estabelecido no Rio de Janeiro ao longo dos fluxos migratórios anteriores — os mais visíveis, os *Manueis e os Joaquins* — cujos quotidianos e vivências da cidade eram particulares: uma vida associativa agregada em casas de cultura portuguesa, o estabelecimento habitacional em bairros fora da Zona Sul carioca, o accionamento de elementos da cultura material e imaterial reconhecidos pelos cariocas como tipicamente de Portugal, “*da terrinha*” e de origem popular, e uma visibilidade na cidade associada ao espaço ocupado pelas suas actividades profissionais — nas áreas do pequeno comércio — como serventes e não, como os meus informantes, enquanto usufruidores. Ao longo do meu trabalho de campo apercebi-me que a frequência de lugares, eventos ou festas associadas a “portugueses” foi, por isso, evitada — “*não vou, nem quero. Estou muito fora, acho que não estou muito afim de entrar nisso não*” (Sónia) —

ou, nos raros casos em que aconteciam, os meus informantes faziam-no com distanciamento crítico:

“A CADEG⁵⁰ é um sítio que é tipo uma feirinha. Vende também bacalhau, vende essas coisas todas. E lá dentro há restaurantes típicos portugueses e danças daquelas, quer dizer, rancho folclórico, é um bocado assim. E nós uma vez ouvimos falar disso, juntámo-nos com um português num fim-de-semana e fomos lá. E aquilo não correu assim lá muito bem (...) vimos as pessoas realmente a dançar, mas tipo aquelas danças que eram das festas em Portugal naqueles lugares mais pequeninos em que dançam mulheres com mulheres, aqueles bailinhos e não sei o quê. Que já não está muito dentro da nossa geração. Eu acho que a nossa geração já está um bocado descolada desses costumes. Já não ligamos tanto” (Maria, Entrevista 2015).

Não estou a dizer que *a nova geração de migrantes* não organizou festas relativas a uma *portugalidade*. Alguns portugueses organizaram-nas e, ao longo da minha pesquisa, esforcei-me por participar nalgumas sobre as quais me informei através de páginas no Facebook como a chamada *A nova geração de patrícios no Brasil*. Mas mesmo quando, raros os casos, encontrei nelas algum dos meus informantes, as reacções foram igualmente críticas. Como quando fui com o Bruno a uma festa de Santo António organizada por um português num quiosque da Lagoa Rodrigo de Freitas — um lugar nobre da cidade — e à chegada ele exclamou *“Nossa, quem é esta gente? Isto é só portugueses betos da Lagoa!”*. No caso desta festa, a distinção elaborada entre ele e outros portugueses não era geracional, como a evocada pela Maria relativamente aos portugueses a dançar música folclórica na CADEG, mas de outras nuances assentes num capital cultural — os *“portugueses betos”* da Lagoa integravam também o grupo de portugueses emigrantes *“de canudo na mão”* — mas num posicionamento simbólico, ético, estético e político. Nesta festa, tal como a maioria dos participantes, o Bruno matou saudades de *minis* — já que uma das grandes atracções era a venda de cerveja

⁵⁰ CADEG: Centro de Abastecimento do Estado da Guanabara

Super Bock de 20cl — e, ao contrário da Maria na CADEG, dançou com os outros portugueses ao som músicas que remetiam para uma memória colectiva partilhada por portugueses nascidos entre os anos 1970 e 80, como o genérico do Dartacão⁵¹, pop-rock português como Xutos e Pontapés, música pimba do Emanuel ou do Quim Barreiros e *hits* dos anos 1980 como canções do António Variações. Mas parou de dançar quando se começou a ouvir a música *O Conquistador*, dos Da Vinci:

“Já fui ao Brasil / Praia e Bissau / Angola Moçambique / Goa e Macau / Ai, fui até Timor / Já fui um conquistador / Era todo um povo / Guiado pelos céus / Espalhou-se pelo mundo / Seguindo os seus heróis / E levaram a luz da cultura / Semearam laços de ternura / Foram mil epopeias / Vidas tão cheias / Foram oceanos de amor” (*O Conquistador*, Da Vinci⁵²)

Esta letra evoca de uma forma não problematizada o colonialismo português e é um dos elementos da cultura de massas do país que contribuiu para naturalizar representações do luso-tropicalismo (Cardão 2014). Isso foi notado pelo Bruno, considerando uma *ironia* que emigrantes portugueses a estivessem a dançar num bairro privilegiado da cidade do Rio de Janeiro. Ao som desta música, os portugueses “da Lagoa” que dançavam enfatizaram, com gestos e voz, as frases “*Já fui ao Brasil*” e “*Já fui um conquistador*”, naquilo que me pareceu ser uma associação directa entre os seus trajectos migratórios e o imaginário colonialista, tal como enfatizado nos discursos referidos sobre a nova emigração em Portugal. E o Bruno não queria estar associado a esta performance.

É de referir que já no final dos anos de 1950 e no contexto das migrações políticas para o Brasil, Eduardo Lourenço escreveu que “nenhuma experiência se oferece hoje ao português, fora das suas exíguas fronteiras, mais rica de ensinamentos de toda a espécie, do que a do seu contacto com o Brasil” (Lourenço [1959] 2015: 73). Para o autor, a experiência Brasil “fez-se de variados *espantos* e *descobertas*, de muitos *fascí-*

⁵¹ Série de desenhos animados infantil que passava na televisão portuguesa nos anos 1980.

⁵² Canção vencedora do 25o Festival RTP da Canção em 1989, com letra de Pedro Luís Neves.

nios”, mas também foi um lugar de “*desencontros*” e “*desentendimentos*” (Soares 2015: 26; itálicos meus). Numa entrevista de 2000, o autor refere que

“foi aqui, no Brasil, que, paradoxalmente, comecei a interessar-me por este tema do império, da colonização, e no fundo foi aqui que nasceu a ideia de que não se podia ter uma leitura da história portuguesa, da cultura portuguesa, sem conhecer esta outra parte do que tinha sido o império português” (Leite 2015: 249).

Foi *aqui*, no Brasil, que o autor questionou o “autismo da história de Portugal” analisado mais tarde em *O Labirinto da Saudade* (Lourenço [1978] 2016), o colonialismo português, e as teorias luso-tropicalistas de Gilberto Freyre, por si fortemente criticadas (Lourenço [1961] 2015). Sabemos, no entanto, que ao longo do meu presente etnográfico, a temática pós-colonial continuava, no contexto português, a ter uma presença marginal e, além de trabalhos como os de Vale de Almeida (2000; 2002), de Ribeiro Sanches (2006) e Sousa Santos (2006), apenas nos últimos anos começou a existir um crescente interesse em contestar a narrativa colonial oficial que permanecia exaltada à época dos movimentos migratórios dos meus informantes, sobretudo no domínio da esfera pública:

“Nos palcos da memória veiculada pelas instâncias oficiais, na escola, em exposições, em ocasiões de estado, ou pela esfera mediática, em concursos televisivos, na música, e por vezes na literatura, o império mantém-se indisputável fonte orgulho colectivo, concebendo a identidade nacional à luz de um quadro idílico de trocas interculturais e de diálogos civilizacionais estabelecidos por via das extensões imperiais da nação. (...) Talvez por isso, tanto no domínio académico como no de uma esfera mais ampla da designada sociedade civil, tenha sido notória a desatenção aos aspectos mais problemáticos da história do império” (Peralta 2011: s/p)

Certamente consequência da sua não problematização, então, em contextos oficiais em Portugal⁵³, não parecia haver entre os portugueses que estavam aos pulos na pista de dança do Santo António na Lagoa uma posição reflexiva relativamente a este tema. Mas, para muitos participantes nesta pesquisa, a experiência migratória no Brasil significou exactamente o questionamento da narrativa historiográfica portuguesa e de elementos emblematizadores da nação assentes na semântica dos “descobrimentos”, ecoando os *estranhamentos* referidos acima ao citar as constatações de Eduardo Lourenço quando olhou para a narrativa colonial “de fora”, desde o *Brasil*.

“Quando nós fomos ao Marajó visitámos uma fazenda e lá um senhor mesmo preto, preto, contou-nos a história da fazenda e da colonização e a forma como ele contou aquilo foi tão sincera que tu até ficavas um bocado com vergonha de ser português. Ou seja, os pais ou os avós dele tinham sido trazidos e ele contou um bocadinho que aquilo era uma zona de muitos índios e que (...) quem começou a entrar em contacto com os índios foi a igreja católica, os padres e que depois de repente, quando os padres já estavam no seio das comunidades, facilitaram a entrada e a matança, estás a perceber? E ele a contar que foi assim que os portugueses conseguiram matar centenas, milhares de índios que moravam lá.” (Eva, Entrevista a 2015)

“Eu acho que uma pessoa tem muito aquele orgulho português. Que nós descobrimos isto e aquilo, parece que somos os donos de tudo, não é? Eu depois cheguei cá e vi que português não foi só coisas positivas, muito pelo contrário. A questão da escravatura e tudo... fez muito escravo aqui. E se tivéssemos sido real-

⁵³ Ver, por exemplo: *Um regresso ao passado em Gorée. Não em nosso nome*, carta aberta assinada por jornalistas, militantes, académicos e artistas relativamente às declarações do Presidente da República Marcelo Rebelo de Sousa no decorrer da sua visita de Estado ao Senegal em Abril de 2017; ou *A pele de Cavado e o milagre de Marcelo*, crónica de Alexandra Lucas Coelho a 13.03.2016, no Jornal Público, sobre o discurso de tomada de posse do Presidente.

mente tão bons, porque é que perdemos tanta coisa? Ficámos com um territórizinho pequenino, alguma coisa falhou.” (Mariana, Entrevista 2015)

Embora mais de meio século que os separa, a experiência brasileira dos meus informantes foi também atravessada por *espantos, descobertas, fascínios e desentendimentos* e, nalguns casos, proporcionou a mesma consequente percepção da “hipertrofia da consciência nacional” (Lourenço 1976), do grau de “alienação profunda da nossa consciência de portugueses” (Lourenço 2015: 119), do “mito da comunidade Luso-Brasileira” e da sua “amizade tradicional e fraterna luso-brasileira” (*idem*: 115). Este facto é um dos que me parece justificar a renitência em participar em festas com base na *portugalidade* e a distinção desses “betos da Lagoa” que, embora da nova emigração, eram também classificados como “*os portugueses típicos*”.

Outro exemplo etnográfico de eventos de portugalidade no espaço público dos quotidianos dos meus informantes no Rio de Janeiro é distinto, embora também manuseie ideias de emigração e portugalidade e se sustente em referentes associados ao sistema migratório Portugal — Brasil e percepções do “português” no país de destino. Numa fase mais avançada do meu terreno, no final de 2016, a Mariana e a Elisabete, uma arquitecta e uma designer, começaram a organizar eventos “portugueses”. Neste período, o Brasil tinha começado a entrar em recessão e nesta altura muitos arquitectos e profissionais na área das artes começaram a ver diminuído o volume de projectos ou mesmo a perder os seus postos de trabalho. Numa linha empreendedora, as duas portuguesas criaram uma marca com o objectivo de “*dar a conhecer vários aspectos da cultura portuguesa através da gastronomia, ideologia, originalidade e criatividade*”. Nas apresentações oficiais do projecto afirmavam que “*é uma parceria resultante dum encontro de duas portuguesas emigrantes no Rio de Janeiro. Elas representam uma geração jovem portuguesa, a qual desde cedo se lançou pelo Atlântico, seguindo assim os passos dos seus avós e bisavós*”⁵⁴. Embora seja notório que estas duas informantes não tinham um posicionamento tão politizado relativamente a ideias de *portugalidade*, como alguns dos meus interlocutores, dos quais dei o exemplo do Bruno, é curioso notar que estes “avós e bisavós” a que se referem na apresentação do projecto, não são

⁵⁴ Categoria “sobre” na página de apresentação do projecto no Facebook.

os “conquistadores”, mas os emigrantes chegados depois do final do século XIX até aos anos 1960. Mas, ainda assim, embora estivessem a evocar uma relação de continuidade entre esses migrantes e esta “emigração jovem”, esta última distingue-se da primeira porque “*celebra as tradições da “terrinha” unidas ao espírito moderno da nossa cultura!*”. Elas procuraram ressemantizar estereótipos do português em terras cariocas, distanciando-se destes. Os eventos organizados por estas duas informantes estavam sobretudo centrados na gastronomia: a Mariana e a Elisabete serviam broa de milho (confeccionada pela Mariana), azeite, sardinhas em lata, queijos, azeitonas e vinhos portugueses (trazidos por si e por amigos de Portugal), cerveja Super Bock conseguida através de um distribuidor no Brasil e bacalhau comprado também no país. Nos dias dos eventos, a Mariana usava brincos de filigrana de Viana e a Elisabete um lenço folclórico — semelhante aos dos ranchos das casas portuguesas no Brasil — que era da sua avó. Estes elementos, quando conjugados com outros artigos de vestuário cosmopolita, ganhavam uma conotação *vintage*. E quanto aos produtos alimentares oferecidos por esta marca, estes não eram muito diferentes dos das práticas gastronómicas associadas aos outros portugueses e passíveis de serem encontradas em restaurantes portugueses no Rio de Janeiro, mas diferenciavam-se dos outros através do design e apresentação dos produtos e pelo facto dos eventos acontecerem em espaços de socialização das classes médias cariocas em zonas centrais da cidade, como em encontros de *food trucks* na praça de São Salvador, concertos numa livraria em Botafogo, almoços em casarões alugados em Santa Teresa e no Cosme Velho. O público destes eventos, é de notar, era maioritariamente brasileiro.

Estes exemplos de participação em eventos que accionam elementos de portugalidade no espaço público são excepções no meu terreno, mas elenco-os por estarem directamente relacionados com posições identitárias que os meus informantes tomaram ao longo das suas experiências migratórias em relação com objectos e performances. É de notar que, embora numa primeira análise a distinção perante os antigos emigrantes portugueses estabelecidos no Rio de Janeiro exemplificada pelo testemunho da Maria pareça ser uma repercussão das mesmas distinções efectuadas pelas elites portuguesas que migraram para o Brasil ao longo do tempo — ou seja, uma vontade de dissociação de uma migração de cariz popular (Silvano e Rosales 2015)— quando cruzamos esta distinção com a do Bruno — que se afasta de outros portugueses da mesma geração, classe e vaga migratória — podemos discernir outras nuances. Enquanto

que para as elites migradas no Brasil a afirmação distintiva primordial face aos outros portugueses no país foi “eu não sou emigrante”, para os portugueses da minha pesquisa a distinção central parece ter sido “eu não sou português” — pelo menos “*desses*” portugueses “*típicos*”. Mesmo quando a identidade portuguesa foi mobilizada pela Mariana e pela Elizabete, os elementos que estas utilizaram nunca continham referências à história colonial — nas casas portuguesas associativas no Brasil era comum a representação de caravelas, por exemplo — ou de símbolos nacionalistas como a bandeira nacional.

Os emigrantes da minha pesquisa procuraram distanciar-se simultaneamente das comunidades portuguesas estabelecidas no Brasil e dos portugueses das novas vagas migratórias não por não se quererem identificar como “emigrantes”, mas por contestarem recursos de afirmação de *portugalidade*. O recurso à ideologia do “Império” que sustentava, por exemplo, a identidade portuguesa das elites que chegaram ao Brasil depois de 1974, foi contestado pelos meus informantes. Estes problematizaram “de fora”, em particular no Brasil, a narrativa nacional da história portuguesa ao se depararem com factos históricos que revelam a violência do processo colonizador e do tráfico de escravos a ele associado. Influente nesta contestação é também o facto de que, durante o recorte temporal da minha pesquisa, no Brasil e sobretudo nos meios em que alguns dos meus informantes circulavam — circuitos académicos e artísticos — temáticas de descolonização do pensamento, políticas identitárias de afirmação dos movimento negro, LGBT, indígena e lutas enquadradas por um feminismo interseccional se começavam a debater de forma mais visível, articulados com movimentos internacionais que começaram a ser debatidos em Portugal de forma mais mediatizada apenas anos depois.

A percepcionada relevância de Portugal no panorama internacional e, em particular, perante o Brasil, também foi posta em causa:

“Nós, portugueses, lá, temos uma ideia que os brasileiros sentem uma proximidade connosco, que são um povo fraterno, que o nosso carimbo aqui é gigantesco. Mas quando cheguei percebi coisas diferentes. Em termos de influências, os Estados Unidos influenciam muito mais. A classe média alta não viaja para

Lisboa, viaja para Miami, Orlando ou para outros lugares da Europa, sem se quer fazer escala em Portugal.” (Maria, Entrevista 2015)

“Quanto chegas aqui, percebes que Portugal precisa muito mais do Brasil, do que o Brasil de Portugal.” (António, Entrevista 2015)

Nesse sentido, e num contexto em que os brasileiros *“põem o europeu num pedestal”* (Maria), sendo a Europa um lugar associado a sofisticação, por vezes, ao invés da portuguesa, a identidade mobilizada pelos meus informantes foi a europeia:

“Eu aqui vim a descobrir que as minhas referências são mais europeias. Não dizia isso antes, mas acho que há ali uma matriz, realmente... mais do que portuguesa, eu consigo dizer facilmente que sou europeia.” (Beatriz, Entrevista 2015)

A este facto estão associadas também as experiências de longas temporadas de trabalho, estudo e turismo que os participantes desta pesquisa tiveram dentro do espaço Schengen antes da migração para o Brasil que geraram redes sociais — laborais e afectivas — que mantiveram activas com cidadãos de vários países da Europa.

Ao abordar um universo de pesquisa de *jovens qualificados cosmopolitas*, “modernos” (no sentido de Giddens) cujas elaborações identitárias têm outros referentes além das nacionais, o afastamento de performances associadas à exaltação do país de origem não seria surpreendente. No entanto, como veremos ao longo do trabalho, embora momentos de accionamento de elementos de portugalidade no espaço público tenham sido raros — ou feitos com um distanciamento crítico ou uma ressemantização criativa — foram muitas vezes accionados nos espaços domésticos. Como pude observar nos encontros mais privados ao longo da etnografia realizada, os meus informantes cozinham bacalhau na Páscoa e no Natal, mas também em jantares em casa com amigos onde a cultura portuguesa foi performatizada, por exemplo, quando se

recebiam amigos brasileiros que seriam impressionados com “*um bom vinho*”, “*enchidos da terra*”, “*pão a sério*”, “*queijo de verdade*” ou “*azeite caseiro*”, muitas vezes confeccionados com utensílios de cozinha, e servidos em louça, *de lá*. Nalgumas casas também ouvi música portuguesa — cante alentejano, António Zambujo, Zeca Afonso e no quotidiano também uma certa portugalidade foi evocada através de elementos da cultura material emblematizados e objectificantes de cultura, como lenços dos namorados, galos de Barcelos ou postais da Nossa Senhora de Fátima que decoravam os apartamentos dos meus informantes — embora com um certo distanciamento *kitsch*. Mas, como vimos com os exemplos anteriores, uma série de elementos da cultura material e imaterial portuguesa — em especial aqueles que convocam associações com a história colonial — não foram usados por estes portugueses. Entre os espaços públicos e os espaços privados, e através das circulações, migrações e reemigrações empreendidas, os meus informantes parecem ter efectuado elaborações auto-conscientes da sua identidade cultural (Handler 1988: 79), em particular no contexto brasileiro. Antes de responder à pergunta “que futuros se desenham à escala dos quotidianos migratórios?”, percebemos que alguns passados foram redefinidos nestes contextos e que isso implicou o descarte de elementos de cultura material e imaterial específicos.

Quanto à identidade de “emigrante”, ela parece não ter sido contestada pelos meus interlocutores e no último exemplo é até exaltada. As ressemantizações em torno das representações das novas vagas migratórias ocorridas nos dois países — no Brasil “refugiados da crise europeia” (logo, sofisticados) e nos dois países “migração jovem, empreendedora, dinâmica, qualificada” (logo, cosmopolitas) pode ser uma justificação para que esta categoria não tenha sido contestada pelos participantes desta pesquisa. E, como vimos no início do capítulo, estes portugueses valorizaram a acumulação de experiências internacionais e constituíram as suas identidades também nestes trânsitos.

Com maior intensidade que a das vagas migratórias anteriores, a natureza das deslocações dos meus interlocutores foi marcada por várias viagens entre Portugal, o Brasil e outros destinos. Foi nesse sentido que no corpo teórico apresentado no capítulo 1 dei especial atenção a noções de fluxo entre fronteiras *fluídas*. No entanto, embora estas possam parecer por vezes *líquidas*, os movimentos que segui neste trabalho foram afinal confrontados por uma série de constrangimentos concretos, sentidos em

especial no acto de atravessar fronteiras. O facto destes portugueses terem cruzado inúmeras vezes estes “espaços de transição” (Basu e Coleman: 322), implica que aos seus mundos migrantes tenham correspondido materialidades específicas com eles relacionadas. Ao longo dos trajectos referidos, as fronteiras foram quase exclusivamente atravessadas em aeroportos⁵⁵, lugares onde é particularmente evidente como as estruturas dos estados se tornam presentes na forma de materialidades (Navaro-Yashin 2007: 94) e performances. Na partida e na chegada, do embarque ao desembarque e durante várias etapas, os portugueses da minha pesquisa foram minuciosamente vigiados por todo um aparato humano e tecnológico. Os seus corpos foram *scaneados*, como as bagagens de mão, e revistados num processo que implicou descalçar e calçar sapatos, despir casacos, desapertar cintos, esvaziar os bolsos. Ao chegar à área de controlo migratório e respectivos guichés de verificação de passaportes, os seus dados biométricos foram recolhidos e confrontados com informações inscritas nos seus documentos de identificação.

“Como proceder na hora do embarque internacional?”

Ao ingressar na área de embarque, mantenha em mãos o documento de viagem para agilização de seu atendimento no controlo de imigração da Polícia Federal. Fique atento à sinalização na área de embarque internacional para dirigir-se ao local específico para seu atendimento (brasileiro, estrangeiro, etc.).

Como proceder na hora do desembarque internacional?

Ao desembarcar da aeronave, mantenha em mãos o documento de viagem, visando à agilização de seu atendimento no controlo migratório. Fique atento à sinalização na área de desembarque internacional para dirigir-se ao local específico de atendimento” (Guia do Passageiro do Aeroporto Internacional Tom Jobim - Rio Galeão⁵⁶)

⁵⁵ A grande maioria dos meus informantes viajou entre Portugal e o Brasil de avião. A única excepção é a de Patrícia que na sua mudança para o Brasil viajou de cruzeiro, por este meio ter menos constrangimentos que o primeiro relativamente ao transporte de objectos (em relação a peso e quantidade).

⁵⁶ Brochura online disponível em: <http://www.riogaleao.com/guia-do-aeroporto/guia-do-passageiro/>, consultada em Março de 2018

Para seguir em frente, o documento de viagem tem de estar investido com determinados requisitos, consoante a fronteira atravessada. Segundo a legislação vigente durante o período do meu trabalho de campo, para que um português pudesse entrar no Brasil era necessária a apresentação de um visto *de Trânsito, de Turista*⁵⁷, *Temporário* — dos vários tipos de Visto Temporário realço, para o contexto desta pesquisa, os *de Trabalho e de Estudante, Permanente, de Cortesia, Oficial ou Diplomático*⁵⁸. Todos eles, quando atribuídos, constam no passaporte do seu titular, para serem apresentados a cada controlo transfronteiriço. Excepto quem migrou para o Brasil contratado por uma empresa portuguesa, os professores universitários com “contrato para a vida” na função pública brasileira e aquelas que adquiriram passaporte brasileiro antes de emigrarem enquanto descendentes de brasileiros, a maioria dos portugueses da minha pesquisa entrou no Brasil com visto de turista ou de estudante e, ao longo da sua permanência no país, oscilou entre vários estatutos e inclusive passou por períodos de irregularidade. Observei que os participantes desta pesquisa, embora não tivessem um conhecimento detalhado sobre as leis da imigração brasileira, possuíam um conhecimento tácito sobre diversas estratégias para cumprir, contornar ou subverter os requisitos necessários à obtenção de documentação que garantisse a sua permanente circulação entre Portugal e o Brasil. Foi assim que para requerer ou renovar os seus vistos, os meus informantes manusearam capitais económicos — como o pagamento de diversas taxas ou, nalguns casos, o pagamento de honorários a advogados que agilizaram os seus processos; capitais sociais — como o acesso a uma ampla rede de relações de confiança que permitiu, por exemplo, desde a simples cedência de uma morada falsa para correspondência, à redacção de um vínculo laboral simulado (para obtenção de um Visto de Trabalho) ou mesmo à celebração de um casamento fictício (para obtenção de um Visto Permanente) — e de capitais culturais — como a posse de um nível de estudos que permitiu a inscrição num estabelecimento de ensino brasileiro (para obtenção de um Visto de Estudante) mesmo sem a intenção de o frequentar ou terminar.

⁵⁷ Embora não tenha sido exigida aos cidadãos portugueses a requisição prévia de um visto para entrar no Brasil como turista, era igualmente necessária a apresentação de um passaporte válido a ser carimbado com a indicação das datas de entrada e saída do país. A contar desta data, o português poderia permanecer no Brasil durante um período de 90 dias. Este período poderia ser prolongado na Polícia Federal Brasileira apenas uma vez consecutiva, por 90 dias mais, depois dos quais teria de esperar 6 meses para voltar a entrar no país com o mesmo estatuto.

⁵⁸ Informações consultadas em <http://www.justica.gov.br/seus-direitos/migracoes/permanencia/vistos/vistos> a Março de 2018



Fig. 34. Visto permanente carimbado no passaporte do Sérgio, fotografado aquando a sua aquisição e publicado na sua página de Facebook, 2015

*“Fiquei cerca de 1 ano e meio ilegal sem sair do país, depois tratei de todos os papeis para fazer um visto de pós graduação — totalmente falso, pois nunca frequentei nem quis frequentar o curso. Reuni toda a papelada e tive de ir para Portugal para voltar a entrar com esse Visto de Estudante. **Estava super nervosa** de ser barrada na entrada... No ano seguinte renovei o visto, fazendo o mesmo esquema de papelada de inscrição num curso que nunca fiz. (...) No final desse ano (...) **fiquei com medo** de tentar um terceiro visto de estudante falso e não queria voltar à condição de ilegal, pois é uma **sensação de clausura, de prisão, tudo vira uma paranóia**. Nas manifestações de 2013 eu estava ilegal e **o medo de ser pega pela policia e de-***

***portada** era enorme, pelo menos para mim que participava ativamente... Nesse momento decidi casar com um amigo [brasileiro] (...). Tratei de todos os papéis e tive de sair de novo do Brasil antes do meu visto de estudante terminar. Fui à Argentina e voltei como turista para poder casar passado 2 meses. (...) Por sorte, a lei de casamento tinha sido revista, facilitando o processo de Visto Permanente. Por isso, 30 dias depois de casar fiquei com visto permanente por 10 anos.” (Matilde, depoimento escrito, 2017).*

Com o depoimento detalhado da Matilde fica claro, por um lado, como algumas das estratégias para contornar condicionamentos ao cruzamento de fronteiras despole-taram, elas mesmas, mais deslocamentos. Para permanecer no Brasil de forma regular a Matilde, tal como a maioria dos meus interlocutores, teve de realizar várias viagens para validação de documentos entre Portugal, o Brasil, e outros países com embaixadas brasileiras, neste caso, por ser mais perto, a Argentina. Estas viagens para validação de documentação, que tiveram de ser nalguns casos muito frequentes, por vezes pareciam ir contra o estilo de vida almejado pelos meus informantes:

“Não quero ser daquelas emigrantes que sempre que viaja é para a terrinha. Eu viajava muito e era para ir conhecendo outros lugares. E desde que estou aqui no Brasil, todo o dinheiro que gasto em viagens é para ir a Lisboa, não era algo que eu quisesse.” (Beatriz, Entrevista 2016)

Por significarem um estatuto de migração regular, observei que a posse destes documentos espoletou sentimentos de pertença, segurança e alívio nos meus informantes; e por permitirem atravessar fronteiras sempre que se deseja ou precise, foram-lhes associadas também sensações de liberdade e autonomia — foi num tom celebratório e de conquista que o Sérgio publicou a fotografia do seu visto permanente no Facebook (fig. 34). Mas, como podemos sentir no depoimento da Matilde, a estes documentos — e momentos relacionados com a sua produção, transformação, tran-

sacção e usos — estiveram também afectas “pequenas manias”, ansiedades e “paranóias”, como observámos também no excerto da entrevista à Filipa com que iniciei este capítulo. Aqui, ela relatou transportar consigo e manter permanentemente perto de si toda uma parafernália burocrática. Considerou ainda que “coisas”, como o passaporte representado na figura 33, o que o Sérgio reproduziu no Facebook e o referido no mesmo testemunho, são “preciosas” e inclusive designou-as como a sua “vida”. Neste testemunho, diferenciações entre pessoas e objectos parecem tornar-se ténues. Para analisar relações semelhantes entre pessoas e documentos, Yael Navaro-Yashin (2007) elaborou uma primeira articulação entre estudos sobre cargas *affectivas* da governamentalidade e o campo da cultura material. Nesta linha de análise, estas “entidades não humanas”, ou seja, estas *coisas* relacionadas com os trânsitos, ao serem transaccionadas ou postas em uso em redes específicas de relações sociais, tiveram a capacidade de descarregar energias *affectivas* experienciadas pelos participantes desta pesquisa como reais (*idem*; Gell 1998; Strathern 1999). Além do stress vivido nas zonas de transição transfronteiriça (“*estava super nervosa de ser barrada à entrada*”), ansiedades afectas a estes documentos penetraram o dia a dia dos meus informantes, como se pode ver de novo pelo testemunho da Filipa “*tenho medo de ter algum problema e que os documentos sejam necessários. Então mantenho-os comigo, tanto na Finlândia, como no Brasil*”. Por outro lado, dado que — com excepção do Visto Permanente⁵⁹ — todos os outros têm de ser renovados quase anualmente através de uma nova apresentação nas instâncias legais de mais comprovativos, certidões e certificados, a relação com estes “objectos materiais da lei e governança” (Navaro-Yashin 2007: 81) e os processos associados à sua aquisição, posse e validação não se limitou ao momento de cruzar fronteiras: ela foi bastante regular nos quotidianos dos portugueses em estudo. Nesse sentido, a natureza particular dos trânsitos dos portugueses do meu trabalho implicou um contacto permanente com estruturas de poder e materialidades das fronteiras, com condicionamentos específicos. E talvez esta seja também uma das razões para que estes portugueses, ao contrário do que acontecia quando residiam em países europeus e circulavam através de fronteiras fluídas, no Brasil incluam a identidade de *emigrante* na sua apresentação de si.

⁵⁹ Os portugueses do meu grupo de análise que obtiveram Visto Permanente conseguiram-no exclusivamente através da celebração de um casamento ou de uma União Estável - reais ou fictícios - com cidadãos brasileiros.

4.

O DIA-A-DIA NA “CIDADE MARAVILHOSA”



Fig. 35. *I <3 RIO*. Porta-chaves de borracha com chaves da casa que compartilhei com o João em Santa Teresa.

O trabalho de campo em que se baseia esta investigação teve início na madrugada de 1 de Março de 2015, quando aterrei pela primeira vez no Brasil. Nesse dia, São Sebastião do Rio de Janeiro comemorava o 450º aniversário da sua fundação por Estácio de Sá, o Carnaval tinha terminado e o programa de celebrações da cidade estendeu-se até ao Carnaval seguinte, sendo que parte dos eventos foram articulados com o pacote de obras de revitalização e transformação urbana iniciado na preparação da *Copa* — O Mundial de Futebol de 2014 — e então em curso com vista às *Olimpíadas* — os Jogos Olímpicos de 2016. Na noite de aniversário em particular, a efeméride foi celebrada com um impressionante fogo de artifício lançado do centro da cidade. Vi-o emoldurado por uma folhagem irregular de plantas tropicais desde o jardim do casarão onde me estava a instalar em Santa Teresa. O vislumbre deste enquadramento confirmou de imediato o imaginário a que me remetia o epíteto *Cidade Maravilhosa*. E, de forma quase tautológica, no primeiro objecto que adquiri no Brasil — o porta-chaves com as chaves da casa que iria habitar que me tinha sido entregue nessa manhã logo à chegada — lia-se, num pedaço de borracha quadrangular, “I <3 Rio” (fig. 35), mensagem gráfica entendida por todas as nacionalidades que visitam este que era então o

maior destino internacional do país e de todo o Hemisfério Sul: *Eu amo o Rio de Janeiro*.

Foi também na minha primeira noite na cidade que logo entendi uma outra dimensão do Rio de Janeiro amplamente difundida pelos *media*: é uma cidade violenta e cheia de contrastes. O João, então meu companheiro de casa e que já lá vivia há dois anos, explicou-me como rapidamente aprendeu a distinguir as explosões de foguetes festivos do som mais seco de fuzis — os que ouvi ao longo de dois anos em Santa Teresa foram disparados em tiroteios entre o Comando Vermelho e os Amigos dos Amigos (ADA), facções rivais do tráfico de droga que disputavam território nas favelas vizinhas ao bairro. O João disse-me ainda que conseguia diferenciar os ecos destes tiroteios do ruído mais ritmado das submetralhadoras usadas no centro de treinamento do BOPE⁶⁰ cujas instalações ficavam também nas imediações de Santa Teresa.

Como ficou claro no capítulo metodológico, antes de entrar nas casas dos participantes desta pesquisa, segui os seus quotidianos pela Cidade Maravilhosa que conheci a partir de uma imersão etnográfica inicial no bairro de Santa Teresa. Tal como nestas minhas primeiras impressões, ao longo de dois anos, os portugueses que investiguei descreveram-me o Rio de Janeiro recorrendo a inúmeras dicotomias: “*a exuberância da cidade maravilhosa*” e a “*omnipresente miséria humana*”, a “*sensualidade contagiante da festa*” e a “*brutalidade física da violência*”, a “*simpatia*” e a “*malandragem*”, a “*informalidade*” e a “*falta de profissionalismo*”, a “*lage*” e a “*cobertura*”, o “*morro*” e o “*asfalto*”, o “*elevador de serviço*” e o “*elevador social*”. E as descrições émicas dos seus quotidianos transbordaram de *suor*, de *corpos*, de *sexo*, de *energia*, onde o *calor*, os *cheiros* e a *cacofonia* foram permanentemente referenciados. Este capítulo tem como objectivo descrever esta cidade complexa tal como experienciada e representada pelas pessoas da minha pesquisa. Esta contextualização — que discorrerá sobre (4.1) questões de classe e estilo de vida no Rio de Janeiro, (4.2) percepções de violência e (4.3) relações com a natureza, com outras cosmologias e com os corpos — é essencial para perceber dimensões que se mostraram determinantes para o transporte, uso, acúmulo e descarte das coisas que circularam com estes portugueses, a tratar nos capítulos seguintes.

⁶⁰ BOPE: Batalhão de Operações Policiais Especiais, força de Operações Especiais da Polícia Militar do Rio de Janeiro.

4.1. Classe e estilo de vida na cidade

“Já cheguei um bocado à conclusão que não, para mim o Rio não é a “Cidade Maravilhosa”, não, não me integrei aqui como pensava que fosse. Claro que há coisas boas, estamos aqui numa manhã de sexta-feira a apanhar sol na praia, a ver o mar e isso é óptimo, mas não sei, há muitas coisas que me fazem aqui confusão. As desigualdades, sendo tudo tão alto ou tão baixo. E eu ando sempre aqui perdida, onde é que me encontro? A falta de qualidade de vida, a falta de encontrar também... não é tanto coisas para fazer, mas às vezes é pessoas à minha volta com as quais me identifique com maior facilidade. Eu esperava encontrar mais facilmente aqui o meu grupo, ou a minha tribo, ou coisas com que me identificasse, mas não encontrei... É uma ilha, tão “Leblon”, tão “Gávea”, que se calhar conhece ou que compra certas coisas que em Portugal e na Europa são tão mais corriqueiras... não sei, é muito estranho. Eu sinto que certas coisas que para mim lá eram normais, aqui são elitistas. E isso é muita [sic] estranho! Eu quase diariamente estou com este tipo de pensamentos. Até mesmo no trabalho, com os meus colegas. Tenho uma colega que do ponto de vista de formação e cultural se aproxima muito de mim, mas depois eu sei o background familiar dela e wooow! É assim top, top, não tem nada a ver. Mas depois eu também me sinto muito próxima noutras pequeninas coisas com o meu outro colega que mora tipo a uma hora e meia ou duas daqui, que tem 30 anos e tem uma filha com 12, e é o rapaz que é motorista, monta algumas exposições, arruma as coisas. E eu às vezes sinto-me muito mais próxima dele noutras coisas. E isto às vezes é um certo conflito interior. Depois às vezes também tento fazer um esforço de comparação com Portugal. Claro que em Portugal também existem casas com empregadas, mas para mim é uma coisa que está tão distante... por exemplo, a fotógrafa que me contratou cá diz que é classe média. Mas eu convivo com ela e por acaso até sei quanto é que

ela me paga. Não pode ser, não é classe média. Aqui não há é classe média! Nenhum artista em Portugal tem uma assistente que trabalha umas horas e a quem lhe pague, além de ter também uma empregada e além de ter dois filhos, os dois em colégios privados, e além de todos eles fazerem várias actividades extra-curriculares. Eu acho que lá isto não existe, ou pelo menos lá tu não chamas a isto classe média. Isto é uma classe... diferente!” (Beatriz, Entrevista 2016)

4.1.1. “A Zona Sul” e “o resto”

O Rio de Janeiro é actualmente a segunda maior cidade do Brasil e no período do meu trabalho de campo estimava-se que tinha uma população de 6.323.037 habitantes distribuídos por 1255 km² de litoral do sudeste brasileiro⁶¹. Nas representações externas feitas sobre a cidade, ora tomando a parte pelo todo, ora o todo pela parte, “Rio” pode por vezes significar “Brasil”, tal como “Brasil” pode significar “Rio de Janeiro”, já que é daqui que são exportadas as imagens mais icónicas deste país, embora a grande extensão territorial e a diversidade cultural e geográfica do Brasil. O território do Rio é dividido administrativamente em 160 bairros separados por 4 zonas: A Zona Norte, a Zona Sul, a Zona Centro e a Zona Oeste.

“O Rio é uma cidade enorme. A cidade é dividida em zonas. A Zona Sul, onde ficam as praias, é a mais cara. A Zona Norte, onde moro, também tem ficado bastante cara. A Zona Oeste é ruim de transporte e pouco acessível, e por isso mesmo tem preços mais baratos. O metro só funciona na Zona Sul e Centro e vai apenas até o primeiro bairro da Zona Norte. O restante é trem e ônibus.” (Mensagem de Facebook de uma amiga brasileira a viver no Rio de Janeiro enviada durante a fase preparatória do meu trabalho de campo, 2014).

⁶¹ Segundo o Censo de 2010 do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, dados disponíveis aqui: https://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas_pdf/total_populacao_rio_de_janeiro.pdf

Com um efeito metonímico semelhante ao do Rio de Janeiro em relação ao Brasil, é a Zona Sul – correspondente a 100, 43 km², o equivalente à área da cidade de Lisboa – que, sobretudo para os estrangeiros de classes média e alta, significa o todo do território carioca. Esta parte da cidade é composta pelos bairros do Catete, Flamengo, Botafogo, Laranjeiras, Cosme Velho, Humaitá, Jardim Botânico, Urca, Leme, Copacabana, Ipanema, Leblon, Lagoa, Gávea, Vidigal, Rocinha e São Conrado. Nos seus discursos quotidianos, muitos dos meus interlocutores – tal como outros habitantes da cidade – descreveram-me o Rio através de uma divisão dicotómica ainda mais simples do que a que distingue a cidade administrativamente em quatro zonas: apenas a “Zona Sul” – que nesta representação pode integrar bairros do Centro como a Glória, Santa Teresa, Fátima e Lapa – e o resto. À primeira corresponde a parte da cidade para a qual o Cristo Redentor está de braços abertos – incluindo a *paisagem carioca entre a montanha e o mar*, patrimonializada⁶² – e a segunda é a parte para a qual ele está de costas voltadas. Uma é o “Rio”, o cartão-postal enviado para o exterior, a outra é o “de Janeiro”, todo o resto. Embora Santa Teresa, o bairro onde eu e parte significativa dos participantes desta pesquisa vivemos e onde iniciei o meu trabalho de campo, faça oficialmente parte da denominada Zona Centro da cidade, simbolicamente parecia por vezes pertencer à Zona Sul e foi sobretudo nesta metonímica Zona Sul que o dia-a-dia dos portugueses da minha pesquisa aconteceu.

Como fica claro pelo testemunho da Beatriz, acima, as fronteiras administrativas e simbólicas do Rio de Janeiro enunciadas correspondem também a uma “organização moral” da cidade (no sentido de Park) baseada nos estilos de vida dos seus habitantes e associada aos seus consumos. Estas fronteiras desenham um “mapa de prestígio” com a mesma semântica como a descrita por Gilberto Velho em *Utopia Urbana* (Velho 1973: 17), aliada a um respectivo mapa de desigualdades e distinções: aquelas pessoas que habitam num universo “*tão Gávea, tão Leblon*” — os bairros mais nobres da Zona Sul — são distintas das que habitam “*a uma hora e meia ou duas daqui*”. Viver na Zona Sul tem mais *status* que nas outras áreas, além de melhores acessos a serviços, consu-

⁶² As *paisagens cariocas entre a montanha e o mar* delimitadas pelo Parque Nacional da Tijuca – considerado pela UNESCO como Património Ambiental e Reserva da Biosfera – e pela costa Atlântica do Rio de Janeiro, incluem a Baía da Guanabara, o Jardim Botânico, o Corcovado, o Pão de Açúcar o Aterro do Flamengo, a Enseada de Botafogo, a Praia e Forte de Copacabana, o Forte e Morro do Leme e a Pedra do Arpoador, e estão inscritas na Lista do Património Mundial como Paisagem Cultural Urbana: consultado em: <http://whc.unesco.org/en/list/1100>.

mos culturais, mobilidade e salubridade. E foi aqui, considerando “Zona Sul” na sua delimitação mais ampla, que moraram os portugueses desta pesquisa⁶³.

É de salientar, no entanto, que a Zona Sul também não é homogênea. As imagens amplamente reproduzidas pelos *media* e que formaram imaginários sobre a “Cidade Maravilhosa” — o enquadramento paisagístico da toponímia geográfica carioca entre a floresta e o mar — são oriundas dos bairros que ficam próximos da praia, nomeadamente o Leme, Copacabana, Ipanema, Leblon, Gávea e a Lagoa. Estes bairros são também os mais prestigiados do Rio de Janeiro e os elevados preços de aluguer aqui praticados — com excepção de Copacabana — muitas vezes não foram compatíveis com o poder aquisitivo dos meus informantes, condicionando-lhes por isso o acesso a apartamentos nestas áreas. No meu universo de estudo, apenas o António e a Maria, cujos encargos de alojamento eram parcialmente suportados pela empresa portuguesa que empregava o primeiro no Brasil, viviam no Leblon. Estavam estabelecidos numa das ruas mais nobres do bairro, num condomínio a dois quarteirões da linha de praia e com vista para o Cristo Redentor. A preferência por este bairro prendeu-se sobretudo com a proximidade dos colégios das duas filhas, que escolheram cuidadosamente logo que começaram a preparar a sua migração para a cidade, considerando factores como a qualidade da educação e a segurança do entorno. A Maria afirmou-me que jamais consideraria viver fora da linha Ipanema-Leblon, sobretudo pelos critérios enunciados e, também, de forma a evitar “a confusão do centro”. No entanto, tanto o João como a Patrícia, embora ambos com poder aquisitivo elevado (ele gestor de uma bem sucedida empresa multinacional, ela herdeira de património imobiliário em Portugal que lhe garantia rendimentos mensais) optaram por viver noutros bairros da cidade aos quais estavam afectos outros estilos de vida: o primeiro em Santa Teresa, com um ambiente “mais próximo da natureza”, a segunda na Lapa, com uma vivência “mais autêntica” da realidade carioca e mais próxima dos transportes para a universidade que frequentava, em Niterói. Dentro do universo amplo da Zona Sul, à escolha do bairro onde viver corresponderam possibilidades distintas de usufruto da cidade e seus lo-

⁶³ No início do meu trabalho de campo a Ágata e a Patrícia viviam na Lapa, o Sérgio no bairro de Fátima, eu, o João, a Mariana, a Elisabete, a Clara, a Verónica, o Bruno, a Lara, o Eduardo, a Rafaela e a Bárbara em Santa Teresa, a Sónia no Catete, a Beatriz, a Andreia e o Bruno no Flamengo, a Filipa, a Matilde e a Susana em Botafogo, o Gilberto, a Eva e o Filipe em Copacabana e a Maria e o António no Leblon. As mudanças de casa que acompanhei ao longo do Rio de Janeiro foram também entre estes bairros, acrescentando o da Glória, para onde se mudaram o Bruno e a Sílvia, e o Leme, onde o Sérgio morou entre trânsitos e onde a Mariana vivia no final da minha pesquisa.

cais de consumo, associadas a um estilo de vida específico. E se, além da distinção com base no seu posicionamento na cidade com que a Beatriz nos descreve os seus dois colegas de trabalho (uma a viver dentro da Zona Sul, outro fora), nos lembrarmos da referência distintiva do Bruno, que vivia em Santa Teresa, perante aqueles que me descreveu como os “portugueses *betos* da Lagoa” (ver capítulo 3) percebemos ainda que, no Rio de Janeiro, ao lugar onde se vivia pareciam também estar associados posicionamentos identitários particulares, não só de classe, que os meus interlocutores decodificaram. Ao se integrarem em bairros com representações a que correspondiam determinadas formas de estar, estes portugueses, inseridos no sistema de codificação particular da cidade, distinguiram-se de outros habitantes do Rio, inclusive de outros portugueses, corroborando, de forma lata, a dicotomia apresentada por Vânia Machado (2015):

“A divisão, geográfica e simbólica, entre os bairros da orla e os restantes da Zona Sul, delimita, por sua vez, diferentes grupos de portugueses, que se percebem mutuamente de forma distinta na forma de estar e viver a cidade. De um lado, os que vivem na orla, maioritariamente inseridos nas áreas de gestão e engenharia, associados pelos demais interlocutores a um padrão elitista, de *bon vivant* cosmopolita, que vivem no “el dourado” imaginado. De outro, os que vivem nos bairros mais periféricos da Zona Sul, com profissões mais voltadas para as artes e humanidades, ciências sociais e arquitetura que vivem, na perspectiva dos restantes portugueses, de forma mais conformada e menos ambiciosa” (Machado 2015: 47-48).

Como vimos acima — e como explicitado no capítulo 2, isto foi também consequência dos meus métodos pesquisa e de delimitação do universo de estudo — uma parte significativa dos participantes desta pesquisa morou em Santa Teresa, bairro representado como “artístico” e “boémio” e foi a partir deste bairro que comecei a conhecer a cidade e os diversos estilos de vida que pode proporcionar. A imersão etnográfica do primeiro mês do meu trabalho de campo e os quotidianos que aqui mantive

ao longo de dois anos permitiram-me perceber as representações que os portugueses da minha pesquisa tinham sobre o Rio de Janeiro, já que Santa Teresa, embora “*ilhada*”, “*isolada*” — como muitos dos meus interlocutores me descreveram — foi-me caracterizada sobretudo através das suas relações contrastantes com o resto da cidade: é “*mais tranquila*”, “*mais bonita*”, “*mais artística*”, “*mais saudável*” com “*mais espírito de vizinhança*”, “*mais próxima da natureza*”. Nesse sentido, começo por apresentar uma descrição mais minuciosa deste bairro e dos quotidianos que proporcionou aos meus interlocutores partindo, relacionalmente, para os outros espaços da minha etnografia.

Santa Teresa está localizada num morro que liga a Floresta da Tijuca às zonas Norte, Centro e Sul do Rio de Janeiro. Ainda hoje, os acessos ao bairro são feitos através de ladeiras sinuosas, escadarias íngremes e ruas estreitas, o que minimiza o fluxo de trânsito característico dos outros bairros cariocas. A sua ocupação urbana foi historicamente controlada em relação ao resto do Rio logo desde 1817, quando um decreto de D. João VI proibiu o desmatamento da floresta que lhe é adjacente. Desde 1984 que o bairro é considerado Área de Protecção Ambiental e na mesma década foi também considerado uma Área de Protecção do Ambiente Cultural⁶⁴. Santa Teresa é emblemática pelas construções históricas do século XIX e por grandes casarões construídos até meados dos anos 1940 de arquitectura ecléctica, do neoclássico à *art déco* e ao modernismo. Castelos, mansões e chalés estão lado a lado a casas autoconstruídas mais simples cuja implementação foi adensada desde o início do século XX. O *processo de favelização* de Santa Teresa deu-se no período entre 1940 e 1960, inserido num contexto de acelerada urbanização, crescimento populacional e industrialização que atravessava o Brasil e, em particular, as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. Em Santa Teresa, este processo resultou numa desvalorização simbólica e imobiliária do bairro até ao final dos anos 1990 e numa consequente migração dos habitantes mais abastados, tal como o abandono de alguns dos edifícios que estão agora patrimonializados.

⁶⁴ APAC é um instrumento de protecção do património cultural criado no Rio de Janeiro destacando-se do *tombamento* por conjugar práticas de preservação com desenvolvimento urbano. Uma APAC é constituída por bens imóveis, passeios, ruas, pavimentações e praças, bem como os seus usos e actividades, cujas “ambiências, seus cheiros, suas idiossincrasias, especificidades, valores culturais e modos de vida conferem uma identidade própria a cada área urbana” (IRPH 2012: 1). No caso de Santa Teresa “trata-se de uma APAC de notável extensão, uma vez que engloba todo o bairro, (...) começando virtualmente no centro da cidade, desenvolvendo-se pelos cimos e encostas da Serra da Carioca, esta que separa grande parte da Zona Sul da Zona Norte da cidade, estendendo-se até o sopé do Corcovado e parte da Floresta da Tijuca” (IRPH 2012: 6).

Esta patrimonialização foi resultado de um processo de revitalização do bairro iniciado no final dos anos 1980, articulando mobilizações de moradores, espontâneas ou organizadas, informais ou formalizadas em associações e movimentos. Parte desta mobilização constituiu na dinamização de eventos artísticos e culturais que procuraram recuperar a imagem que no início do século XX, na *belle époque* carioca, associava o bairro a um ambiente artístico, frequentado por intelectuais. Com as actividades artísticas desenvolvidas ao longo dos anos 1990, das quais se realça o evento *Arte Portas Abertas* (iniciado em 1996 e hoje em dia denominado *Santa Teresa de Portas Abertas* e frequentado por vários dos meus interlocutores, incluindo moradores fora de Santa), o bairro passou a ter destaque nos *media* como pólo de produção artística e, gradualmente, começou a atrair visitantes e turistas — brasileiros e estrangeiros — e investidores — sobretudo estrangeiros. No período do meu trabalho de campo, nalguns dos palacetes referidos acima, viviam famílias de classe média alta, outros eram compartilhados entre vários arrendatários — “*casas colectivas*” com estudantes, estrangeiros e artistas — e, desde os anos 2000, muitos deles tinham sido transformados em hotéis ou hostels ou Airbnbs, tal como a casa onde eu morei com o João, referida no segundo capítulo. Durante a minha pesquisa, a principal actividade económica do bairro era representada pelo turismo, sendo hotéis e hostels, bares, restaurantes, centros culturais, ateliers, lojas de artesanato e de souvenirs os serviços mais oferecidos em Santa, sobretudo em torno do Largo dos Guimarães, perto do qual se encontravam também as habitações dos portugueses que investiguei.

Logo na primeira semana da minha pesquisa, o João apresentou-me os lugares que costumava frequentar e, no início de um passeio em que me mostrou Santa Teresa, começou por me levar à *lanchonete* Cultivar, no Largo dos Guimarães, conhecida pelos moradores como “Pão de Queijo”. Além destes pães, o estabelecimento vendia sobretudo produtos orgânicos e de produção artesanal — considerados pelos meus interlocutores como *saudáveis* — originários de várias partes do Brasil, como café, cajuína, açaí, óleo de côco, palmito em conserva e polpas congeladas de várias frutas como carambola, acerola ou cupuaçú. Este espaço foi frequentado regularmente pelo João e, como me fui apercebendo, pelos outros portugueses que moravam no bairro. Como ficou claro no capítulo metodológico, delineei como método a estratégia de pausar os meus quotidianos pelos das pessoas investigadas pelo que, desde início, adoptei a rotina quase diária de comer aqui um pão de queijo e tomar um café, um *suco* de fru-

tas, uma água de côco ou um açaí, enquanto actualizava o meu diário de campo. O facto deste estabelecimento ter duas grandes portadas abertas para a rua permitiu-me estar simultaneamente atenta ao movimento que acontecia neste largo central de Santa Teresa. Se fosse de manhã encontrava a Lara a caminho do seu escritório de arquitectura a horas certas; se fosse ao fim do dia poderia cruzar-me com a Clara a regressar do Museu onde trabalhava. Muitas vezes encontrei aqui a Verónica, a Bárbara, a Elisabete, a Mariana, o Bruno ou a Lara quando voltavam das aulas de ioga que aconteciam num casarão vizinho ao Cultivar e que, mais tarde, passei também a frequentar. Não será um detalhe referir que estas aulas aconteciam em horários diversos ao longo do dia (entre as 08:00 e as 19:00 da tarde) sem necessidade de um compromisso por uma hora específica. Esta oferta “*mais orgânica*” (no sentido de mais “livre”, ou mais “fluida”) foi uma estratégia, como partilhou comigo o instrutor das aulas, deste se compatibilizar com a população de “*artistas, pessoas do teatro e profissionais liberais*” que habitavam Santa Teresa e que “*nunca têm horários regulares nem conseguem prever a sua disponibilidade*”. Era o caso de parte dos meus interlocutores, que, à excepção da Lara, não iam a estas aulas num dia ou horário fixos nem em periodicidade semanal regular.

No Largo dos Guimarães ficava também o CineSanta, cinema com programação de filmes independentes, onde me levaram o João e a Mariana e que foi frequentado, em periodicidades semanais ou mensais, por todos os meus interlocutores que viviam no bairro. Ao lado do cinema há um casarão velho, conhecido como *mercado das pulgas*, com habitação partilhada nos andares superiores – foi num quarto desta casa que a Patrícia viveu na primeira temporada que passou no Rio de Janeiro, mas, à época da minha pesquisa, considerava este ambiente “*demasiado erasmus; Santa Teresa está cheia de gringo [estrangeiro]*. O Centro é muito mais autêntico”. Nos andares de baixo realizavam-se aulas de capoeira e artes circenses e nos pátios exteriores eram organizadas festas públicas de samba ou forró a cada Sábado à noite e uma feira de produtos orgânicos aos Sábados de manhã. Era aqui que o João se provia semanalmente de frutas e vegetais e aqui encontrei também por vezes a Verónica a comprar produtos biológicos. Às sextas-feiras de manhã havia uma pequena feira com bancas de peixe, legumes, frutas, vegetais, queijo e tapioca no caminho entre o Largo do Guimarães e o Largo das Neves onde sobretudo a Lara e a Verónica iam regularmente, pois ambas moravam na rua adjacente àquela onde o mercado era realizado. O Largo das Neves, embo-

ra não tão movimentado quanto o Largo dos Guimarães, era outro dos pontos de encontro em Santa Teresa. Nesta praça por vezes aconteciam rodas de capoeira, organizavam-se pequenos mercados de artesanato aos fins de semana, concertos na rua ou ensaios de blocos de carnaval. Ao longo das primeiras semanas de trabalho de campo, os meus dois primeiros interlocutores – o João e a Mariana – introduziram-me também às dinâmicas noctívagas de Santa Teresa, que ocorriam essencialmente no eixo que ligava este Largo à esquina do Bar do Gomes e, de seguida, ao já referido Largo dos Guimarães. Estas distâncias eram curtas e sempre percorridas a pé. O *Gomes* ficava na esquina da Rua Áurea com a Rua Monte Alegre e era um ponto de encontro clássico entre grupos de vizinhos e visitantes do bairro. O bar mantinha uma decoração de mercearia de portugueses dos anos 50 e servia petiscos — empadas de palmito, pastéis, bolinhos de bacalhau, carne seca — em mesas de madeira. Ao balcão eram servidos copos de cachaça, caipirinhas, *chopes* (cerveja à pressão) e garrafas de cerveja que se bebiam sobretudo na rua. O João apresentou-me logo numa das primeiras noites da minha estadia no Rio, já que de vez em quando vinha aqui com outros vizinhos beber uma cerveja ou tomar uma cachaça no final do trabalho. Por acaso, ou com encontros marcados, cruzei-me neste bar inúmeras vezes com aqueles portugueses que moravam em Santa Teresa, mas também com aqueles que habitavam fora do bairro e que subiam a Santa Teresa eventualmente aos fins de semana. Em relação à dinâmica nocturna do bairro, o Bar do Gomes fechava cedo. À meia noite, quando encerrava as suas portas, começava a jocosamente denominada pelos moradores de “*marcha dos pinguins*”, isto é, os vários grupos que se concentravam em frente ao bar, com copos na mão, começavam a caminhar tropegamente ou Rua Monte Alegre abaixo — até aos bares da Lapa, muitos abertos até de manhã — ou ladeira acima, até se concentrarem no Largo dos Guimarães. Aqui, o ponto nevrálgico também da actividade nocturna de Santa, localizavam-se uma série de bares, restaurantes e cafés abertos para a rua entre murais coloridos. Nas noites dos dias de semana esta rua era ocupada sobretudo por moradores de Santa Teresa — incluindo, mais ou menos regularmente, a maioria dos meus interlocutores — a partilhar entre si garrafas de cerveja de *saideira* em *saideira*, expressão que quer dizer “a última cerveja”, mas que era, na maioria das vezes, prosseguida por mais uma. Aos fins de semana, o bairro era mais movimentado por receber um maior número de turistas e de outros moradores da cidade. Os moradores de Santa Teresa tendiam a distinguir-se dos visitantes através do local onde escolhiam consumir, evi-

tando aqueles que considerados no bairro como “*tourist traps*”. Os portugueses da minha pesquisa incorporaram estas distinções e, nesse sentido, encontrei-os sobretudo em frente ao Simplesmente, bar-restaurant com preços mais modestos que os restantes estabelecimentos. Planeada ou fortuitamente encontrei aqui os meus vizinhos portugueses, com os seus respectivos círculos de amigos, entre petiscos e cervejas. Tal como o Gomes, a rua em frente a este bar servia de ponto de encontro para seguir para outro *programa*: uma inauguração, um concerto, uma festa fora do bairro – mas servia também para tomar uma *saideira* no regresso a casa após outros planos fora de Santa Teresa. Os meus informantes apareciam neste bar e neste Largo mesmo sem combinar com outras pessoas: Santa Teresa foi muitas vezes referido como “*o único bairro com espírito de vizinhança no Rio*”. “*Sempre te cruzas com alguém nos Guimaraes*”.

Viver em Santa Teresa permitia, então, um determinado estilo de vida que conciliava uma vida boémia com consumos relacionados com as artes — concertos, cinema independente, espetáculos, exposições — bem como o acesso a serviços relacionados com o bem estar do corpo — aulas de ioga, de capoeira, consumo de produtos frescos e orgânicos — aliado a um espírito de vizinhança e uma tranquilidade considerada incomum nos outros bairros do Rio de Janeiro. Estas dinâmicas específicas contrastavam com aquelas que me descreveram os portugueses que viveram noutras zonas da cidade, nomeadamente em Copacabana. Aqueles portugueses da minha pesquisa que gostariam de ter uma experiência de cidade mais perto do imaginário carioca optaram por viver neste bairro. Dos bairros da orla da praia, este é considerado o menos nobre e, devido à tipologia particular dos seus apartamentos — que são menores, com qualidade de construção inferior e inseridos em prédios com uma grande densidade populacional (Velho: 1973) — habitar nesta zona da cidade torna-se mais acessível em relação aos bairros vizinhos. Consequentemente, a população do bairro é mais heterogénea do que a da Gávea, de Ipanema, do Leme ou do Leblon, já que aqui habitam também classes médias mais modestas. É ainda um dos bairros com maior afluência turística na cidade e, por se encontrar perto do metro e oferecer inúmeros serviços e comércio, é também frequentado por habitantes que vivem fora desta área do Rio de Janeiro. Entre um constante fluxo de pessoas e automóveis, é uma zona da cidade muito movimentada e extremamente barulhenta.

“Eu gosto muito de Copacabana. É uma maluquice, né? Acho que é o bairro mais típico do Rio, típico no sentido em que mais revela a cidade” (Gilberto, Entrevista 2015).

Esta *“maluquice”*, nomeadamente a confusão e o ruído do bairro, contrastante com a pacatez de Santa Teresa, foi muitas vezes apontada pelos meus informantes como uma menos-valia para habitar Copacabana, compensada, no entanto, pela proximidade do mar que permite o usufruto de outros modos de vida específicos. A Beatriz, que ao longo das suas trajectórias habitacionais cariocas viveu em Santa Teresa, no Catete, no Flamengo e nas Laranjeiras, mudou-se para uma casa partilhada com a Bárbara a dois quarteirões da praia de Copacabana, considerando esse movimento como propulsor de um estilo de vida *“mais carioca”*. Embora me tenha enfatizado que nunca tinha tido *“esse fascínio urbano-surfista pelo Rio de Janeiro”*, afirmou que desde que teve a oportunidade de ir à praia de manhã antes do trabalho começou *“a aproveitar mesmo melhor a cidade”*. O Gilberto, o Filipe e a Eva — que moraram aqui ao longo de toda a minha pesquisa — também se relacionavam com o mar nos seus quotidianos e também exaltavam esta particularidade do seu dia-a-dia. E é de referir que ao longo da minha pesquisa, em parte devido à queda dos preços de arrendamento no Rio de Janeiro logo após o término dos jogos Olímpicos (2016), cinco dos participantes desta pesquisa se mudaram para aqui, com o objectivo de usufruir de outra experiência da cidade: *“Não queria sair do Rio sem ter experimentado como é, afinal, viver em Copacabana”* (Hugo).

“Eu gosto muito de caminhar no calçadão. E às vezes encontramos-nos antes do jantar e combinamos beber uma água de côco. Às vezes aproveitamos e damos um mergulho. Se calhar se morasse em Botafogo ficávamos o dia todo em casa a trabalhar” (Eva, Entrevista 2016).

Os bairros de Botafogo, Laranjeiras, Flamengo, Catete (e, estendendo para o centro, Glória) pareciam oferecer uma espécie de compromisso entre a oferta de serviços, uma relativa proximidade com o mar e uma vida descrita por vezes como mais europeia ou cosmopolita. Nestes bairros poder-se-iam encontrar várias salas de cinema, livrarias, galerias e salas de concertos, restaurantes, bares, *shoppings*, bem como inúmeras conexões de linhas de *ônibus* e metro que permitiam o acesso a todo o resto da cidade, incluindo a orla da praia, as universidades, as bibliotecas, os locais de emprego dos meus informantes, as zonas de boémia como os bairros da Lapa, o Centro e os galpões na zona industrial então em reabilitação onde começavam a acontecer festas, peças de teatro, espaços de *co-working* e exposições em galerias de arte mais alternativas. Independentemente do bairro das Zonas Centro e Sul onde habitaram os meus interlocutores, o mapa dos seus espaços de socialização e de lugares de consumo foi relativamente homogéneo entre si. Os portugueses da minha pesquisa frequentaram sobretudo bares, cafés, restaurantes, rodas de samba e rodas de choro nas zonas Centro e Sul; cinemas, teatros, festivais, concertos, exposições, livrarias, palestras essencialmente na Zona Sul e na área revitalizada do Centro nas zonas afectas ao planeamento urbano para o chamado *legado Olímpico*, tal como a região da Gamboa na área do “Porto Maravilha”. Além das necessárias idas à Ilha do Governador para tratar de burocracia relativa à legalização do estatuto de emigrante no Brasil no Galeão, a Zona Norte foi visitada muito pontualmente e sempre apenas no contexto de consumo cultural do “outro” em museus, ONGs, bailes funk ou companhias de dança e teatro sediadas em favelas.

Tal como aconteceu com os consumos culturais referidos associados ao usufruto da cidade, o mapa de consumos para o corpo e domésticos também foi relativamente homogéneo entre os meus informantes. Como em Santa Teresa os poucos supermercados e pequenas mercearias do bairro apresentavam pouca variedade de produtos e a preços superiores aos praticados fora do bairro, além dos produtos adquiridos nos mercados referidos anteriormente, a maioria dos meus informantes fez o resto das suas compras mensais fora de Santa: no hipermercado Mundial, o mais barato e “popular”, na Lapa; na Feira da Glória, aos domingos, ou, para consumos mais específicos, “gourmet” ou importados (produtos biológicos, pães diversos, azeites, queijos, vinhos), na cadeia de supermercados *Zona Sul* – como vimos, o nome da área da cidade mais prestigiada e existente apenas nos bairros mais prestigiados também – cujo mais pró-

ximo se situava no Flamengo, a três estações de metro de distância. É de salientar que o acesso a esta cadeia de supermercados específica — que aliava um tipo de consumos a determinados lugares da cidade — foi um dos factores apontados por alguns dos portugueses para não escolherem morar em Santa Teresa, ou para se mudarem para fora do bairro: *“tenho de confessar que sabe bem ter um Zona Sul mais perto de casa”*; *“aqui em Copacabana os serviços são muito melhores”*. De facto, para comprar coisas, os meus informantes — habitando ou não em Santa Teresa — dirigiam-se a lugares de consumo comuns entre si, nomeadamente aos *shoppings* do Leblon, da Gávea ou Rio Sul (este em Botafogo, todos na Zona Sul) para comprar roupa e calçado; ao Saara, bairro de venda a retalho (na Zona Centro) para comprar coisas de casa, prendas consideradas *kitsch* para levar para Portugal, adereços de carnaval ou gadgets electrónicos e, nalguns casos, à Feira de São Cristóvão (na Zona Norte) para comprar produtos étnicos e regionais nordestinos, como mantas, redes e cachaças, para os seus apartamentos cariocas e para levar para Portugal. De resto, com excepção às coisas adquiridas para levar para Portugal, das quais tratarei com maior detalhe no capítulo 6, tudo muito semelhante aos consumos que observei por entre as classes médias cariocas na Zona Sul.

4.1.2: “Uma classe... diferente!”

Como foi referido acima, o poder aquisitivo da maioria dos portugueses desta pesquisa não os permitiu morar nos bairros mais nobres do Rio de Janeiro. Mesmo a opção de morar nos bairros mais acessíveis da Zona Sul ou a ela imediatamente adjacentes esteve por vezes aquém dos seus orçamentos. Este condicionamento foi muitas vezes contornado através da opção pela co-habitação, ao alugar quartos em casas compartilhadas naqueles bairros que os permitiram viver a cidade de acordo com as suas expectativas e com o estilo de vida que desejavam. O facto de habitarem em casas com outras pessoas (nalguns casos tendo o seu espaço confinado a um minúsculo *quarto de empregada*⁶⁵), aliado às características específicas de socialização no Rio de

⁶⁵ “Quarto de empregada” é a nomenclatura popular para “dependência de serviço” ou “quarto de serviço”, cómodo herdeiro da senzala (cf. Freire), presente na história da arquitectura brasileira desde os anos 1920 em apartamentos ou moradias projectados para as classes média e alta do país. Esta divisão é destinada às trabalhadoras domésticas que residem no local de trabalho e caracterizada por ser um espaço arquitectónico desprivilegiado em relação ao resto da habitação onde está inserido: expressivamente mais pequeno, menos iluminado e menos arejado que os restantes.

Janeiro (que acontece essencialmente na rua) resultou com que a vida social dos meus informantes e os seus quotidianos tenham sido feitos sobretudo fora dos seus espaços domésticos. E foi ao acompanhá-los nas suas interações no Rio de Janeiro que entendi que o *habitus* dos portugueses da minha pesquisa (e o seu fenótipo, como adiantarei mais abaixo) lhes permitiu que no espaço público carioca fossem associados às camadas médias-altas da população da cidade e, conseqüentemente, pudessem conviver com elas e frequentar os mesmos espaços. Como veremos, para tal concorreram domínios de saberes específicos e o conhecimento de formas de se lidar com determinados objectos. Como explicitado no capítulo 3, os participantes desta pesquisa pertenciam a um grupo de migrantes “de canudo na mão”. No contexto brasileiro, o capital cultural equivalente ao seu encontrava-se essencialmente dentro das camadas mais altas (e mais brancas) da sociedade. Nesse sentido, e como a Beatriz tão enfaticamente refere no excerto transcrito acima, “do ponto de vista de formação e cultural” esta sentia-se muito próxima de uma das suas colegas, apesar das discrepâncias que existiam entre ambas, nomeadamente relativamente ao “background familiar” da segunda, que era “assim top, top”. Outro factor que me pareceu determinante para a proximidade que os portugueses da minha pesquisa puderam ter com estas camadas da sociedade carioca remete para o acesso a determinados itens de consumo e domínio dos seus significados. Referindo mais uma vez o relato da Beatriz, os meus informantes “conheciam” ou “compravam” “certas coisas” que embora “em Portugal e na Europa” fossem “tão mais corriqueiras”, no Rio de Janeiro eram “elitistas” e implicavam pertenças a grupos mais restritos. Estas “coisas” a que a Beatriz se refere, muitas vezes estiveram relacionadas com a indumentária e a expressão de determinado *gosto*. Além do nível de estudos e do reconhecimento de referências culturais específicas nos campos da música, literatura, artes plásticas e artes performativas, a questão do *vestir* (Eicher 1995; 2000) — o que vestir, como vestir e quando vestir — foi central na gestão de pertenças de parte dos portugueses desta pesquisa que cedo perceberam os códigos a manusear para se colocarem nos grupos aos quais queriam, ou não, pertencer. Mas quando era uma pessoa negra a performatizar estas pertenças — a manusear com a mesma destreza estes mesmos recursos culturais e materiais — a aceitação de pertença aos grupos das classes mais abastadas além de não ser imediata, chegava a ser disruptiva. Ao falar sobre a sua experiência migratória no Rio de Janeiro, a Rafaela, actriz, enfatizou-me que desde que migrou para o Brasil sentiu de forma ainda mais intensa a

sua negritude. Contou-me que no Rio de Janeiro, ao contrário do que acontecia aos seus amigos brancos (qualquer que fosse a sua nacionalidade), foi muitas vezes encaminhada para as portas dos fundos e para os elevadores de serviço⁶⁶ pelos porteiros dos prédios que visitava na Zona Sul. No Brasil, e em particular na Zona Sul carioca, a grande maioria das pessoas negras são serventes — babás, faxineiras, diaristas, motoristas, porteiros; não quem está a usufruir de serviços ou a frequentar festas em coberturas de prédios situados nos lugares mais nobres da cidade. A Rafaela realçou-me ainda como era visível o quão desconcertante era o facto de “*uma preta*” entrar com outros actores e artistas em condomínios prestigiados, envergando roupas de corte tão ou mais sofisticado do que as deles. Concomitantemente, a experiência carioca de Rafaela incluiu também uma maior aproximação a movimentos aliados ao feminismo negro emergentes no Brasil nos anos 80 e que, na última década, se tornaram mais expressivos sobretudo nas periferias, no campo das artes e nas universidades do país. Parte das acções afirmativas destes movimentos consistem em ressignificar elementos antes considerados pejorativos no Brasil — como o turbante ou o uso de capulanas e de outros significantes africanos — ao envergá-los como forma de resistência, empoderamento e expressão do orgulho negro no espaço público. Nesse sentido, enquanto vivia no Rio de Janeiro, a Rafaela manteve um relacionamento intenso com as suas raízes moçambicanas, de onde os seus pais migraram para Portugal e, em particular, com alguns elementos da sua cultura material e expressiva, o que teve impacto na circulação de coisas que viajaram consigo de Lisboa para o Brasil. As malas de viagem da Rafaela transportaram até ao Rio de Janeiro, além de indumentária de marcas europeias prestigiadas pelas classes médias cariocas, tecidos africanos comprados em Portugal ou vindos de Moçambique com os seus familiares, com os quais decorou a sua casa e se vestiu ou ornamentou em inúmeras ocasiões.

Ainda incidindo sobre o campo do vestir, foi notório ao longo do meu trabalho de campo que grande parte dos portugueses desta pesquisa fizeram alguns reajustes em relação ao que vestiam antes de migrarem para o Rio de Janeiro. Em particular, muitos destes portugueses aproveitaram as suas vidas em trânsito para obter a preços mais acessíveis peças de vestuário cuja aquisição lhes seria vedada no Brasil:

⁶⁶ Elementos arquitectónicos existentes na maioria dos prédios brasileiros das classes média e alta que, tal como o quarto de empregada, são projectados para separar os espaços sociais dos habitantes e seus visitantes e dos trabalhadores.

“A roupa que a classe média pode comprar aqui tem cortes mais básicos. Zara, H&M, roupa mais skinny, algum design... isso, aqui, é um luxo!” (Sérgio, Entrevista 2015)

Nestes casos, apesar dos rendimentos da maioria destes portugueses não terem sido correspondentes aos das pessoas com quem partilhavam os mesmos capitais culturais no Rio de Janeiro, parte da sua estratégia para a gestão de pertenças foi proporcionada pelas suas vidas em trânsito e pelas coisas que escolheram trazer de Portugal (ou de outros países europeus) para o Brasil. Aqueles que queriam efectivamente conviver socialmente com uma classe média alta com poder aquisitivo muito superior adquiriram as coisas que remetiam a essa pertença através do movimento transnacional:

“Vimos no outro dia esta camisola aqui na Zara, mas esta é da Zara de lá. Comprei por 3 euros no ano passado. Chegámos aqui no outro dia, entrámos na Zara ali do Shopping Leblon e é tudo muito mais caro. Encontrámos exactamente a mesma por 50 reais⁶⁷. Aqui eles adoram a Zara... mas aqui é 250 ou 300 reais, vestidos que lá são uns 30 euros. Então lá, se eu comprei em saldo... para elas [para as filhas], essencialmente vale a pena. Para a mais pequenina trago vestidinhos que lá podem ser no máximo 15 euros e aqui ficam no mínimo a 30 euros. Portanto, ela faz uma figurinha com coisas em conta. Há coisas para elas que eu prefiro mesmo comprar lá, por exemplo leggings, vês coisas a 2, 3 4, euros. Aqui não se compra nada a menos de 20 reais, 30 reais. Pijamas... portanto, todo esse tipo de coisas que cá é caro, lá, mesmo quando eu continuo a achar que é caro, é sempre mais barato que aqui. Roupa para mim e para o António, por exemplo para o António até tenho mais faci-

⁶⁷ Durante o intervalo de tempo do meu trabalho de campo, o valor do real oscilou entre os x/3.2 e os x/4.4 euros. Fonte: <https://www.investing.com/currencies/eur-brl-historical-data> consultado a 22.05.2021.

lidade de comprar aqui. Ele o que faz em Portugal é comprar fatos. Aqui nem estou muito a par, mas lá tens o Corte Inglês... a altura de promoções para mim é sempre melhor. E agora vou apanhar, agora já está quase tudo [em liquidação]. Acho que há muitas que já começaram, agora é o Julho, Agosto, até Setembro está tudo em liquidação.” (Maria, Entrevista 2015)

Nas malas dos meus informantes chegaram então ao Rio de Janeiro peças de roupa que em Portugal eram muito baratas se comparadas aos preços praticados no Brasil — em grande parte devido à elevada taxação aplicada aos produtos importados para o país. Estas peças, que eram consideradas entre os seus pares portugueses como “*corriqueiras*” — de cadeias de roupa como a Zara e a H&M, não tão valorizadas pelos nichos equivalentes no país de origem — eram interpretadas entre algumas classes médias cariocas como “*um luxo*” e transportavam consigo uma certa sofisticação devido ao seu design considerado como “*européu*”. Como partilhou a Maria, peças de roupa que comprava em Portugal para as suas filhas por até 15 euros em liquidação na Zara, no Rio de Janeiro faziam “*uma figurinha*”.

Paralela à aquisição destas coisas, também se deu uma certa aprendizagem de determinadas formas de estar, muitas vezes diferentes das já conhecidas em Portugal e relacionadas também com a gestão de pertenças.

“Lá [em Portugal] há mais acessórios: é o cinto, o casaco... e lá não vou usar objectos de côco, colares de búzios... sinto-me desenquadrada... tenho de me reenquadrar, para não parecer um ET.” (Mariana, Entrevista 2016)

“Não estava nada adaptada a estas coisas. Festa no Country Club em Ipanema e eu de calças de ganga...” (Maria, Entrevista 2016)

Estratégias como “*usar Havaianas só para fazer a unha*”, “*ter sempre um par de sabrinas na mala, just in case*” ou “*não esquecer de não ir de shorts [calções]*” foram referidas por informantes e estão relacionadas com usos diferenciados que os mesmos objectos têm em Portugal ou no Brasil. O exemplo dos chinelos *Havaianas*, cujo uso no Brasil está associado a camadas mais baixas da população, contrariamente aos valores simbólicos que passou a adquirir em Portugal ou na Europa (Ribeiro 2013) é um exemplo paradigmático; ou regras sociais que no Rio de Janeiro, por norma, proíbem a entrada em determinados lugares como museus, faculdades, centros culturais, bibliotecas — ou *Country Clubs* — envergando chinelos, calções ou outro tipo de indumentária considerada como “*informal*” ou “*praieira*”.

Com estes exemplos podemos observar como, nestes casos, mudanças no *vestir-se* entre Portugal e o Brasil se prenderam com uma componente semiótica e como o atravessamento permanente de fronteiras implicou uma transição por entre sistemas de códigos diferenciados e determinadas políticas dos signos e do gosto entre *lá e cá*, aliadas a eventuais reconfigurações do *habitus* (cf. Capítulo 1) perante as especificidades das performances ora em Portugal, ora na arena social carioca. Observámos como no dia-a-dia transnacional estes significados foram gradualmente apreendidos e manuseados e como determinadas formas de se vestir entre os dois países foram usadas como estratégias de distinção e de pertença (Miller 2010, Bourdieu 1979) a grupos, nichos e classes sociais específicos.

Mas, embora readaptações permanentes, a pertença a esta “*classe... diferente*” não deixou de ser ambígua para alguns dos participantes desta pesquisa. Esta ambiguidade foi constante e por vezes implicava, como nos disse Beatriz, “*um certo conflito interior*”. Porque além das similitudes que a Beatriz encontrava com a sua colega do tal universo “*tão Leblon, tão Gávea*” — estas sobretudo relacionadas com o acesso a determinados consumos culturais e a determinadas *coisas* — ela e os meus outros interlocutores também se sentiam próximos de pessoas de outras camadas da população carioca mas, neste caso, sobretudo no que tocava aos *usos* que elas faziam de outras coisas: nomeadamente em relação ao *fazer* tarefas quotidianas. O que a Beatriz nos diz na sua entrevista é que por vezes se sentia próxima do colega “*que é motorista, monta algumas exposições, arruma as coisas*”. Mas na realidade carioca, na maioria das vezes,

quem tem e quem faz — ou quem faz e quem manda fazer — não se relaciona necessariamente entre si.

“Uma coisa que merece atenção são as classes sociais e o lugar que cada um ocupa. As casas com porteiros, o elevador social e o de serviço, a porta dos fundos para a empregada...” (Sérgio, Entrevista 2015)

Neste seguimento, a Maria descreveu-me as mães das colegas de escola das suas filhas, com quem convivia regularmente no Rio de Janeiro como

“pessoas, que há aqui muitas, que têm duas babás, às vezes uma para cada filho (...) e ainda devem ter a faxineira, fora o pai e a mãe que vivem em casa... eu para mim... é uma realidade que não está dentro da minha cultura, não fui habituada a isso, nem me iria conseguir adaptar. Gosto da minha privacidade.” (Maria, Entrevista 2015)

E outra interlocutora adiantou-me outras dimensões:

*“No início eu nem entendia. Quer dizer, quando eu vim, as pessoas vieram oferecer-me serviço, o contacto da faxineira e não sei o quê, e eu disse “não, obrigado, eu não tenho faxineira”. “Como assim, não tem faxineira? Moras na Zona Sul, és branca, trabalhas e estudas e não tens faxineira...”. Nada contra, entendes, mas não saber fazer porque sempre alguém fez, é uma coisa que me faz muita confusão: **não cozinhar, não limpar, não cuidar** da roupa... coisas básicas e essenciais. Isso para mim é uma coisa que todo o mundo deve aprender a fazer. Não vais passar fome porque não sabes cozinhar, não vais andar com a roupa suja porque não sabes lavar. Para mim isso faz-me uma*

certa agonia e isso rola muito aqui. Tem sempre alguém que faz alguma coisa. Aqui realmente é uma coisa muito estratificada e isso para nós, para mim, pelo menos, faz uma certa confusão, porque tem certos trabalhos que realmente as pessoas estão acostumadas que sejam outros a fazer.” (Verónica, Entrevista 2015)

É claro que o facto destes portugueses, na maioria dos casos, não terem tido faxineira, diarista, babá ou motorista foi condicionado à priori pelo seu poder aquisitivo no Rio de Janeiro: simplesmente não poderiam suportar esses gastos. Mas é de referir que os que o puderam fazer (como a Maria, o João ou a Patrícia) optaram por usufruir apenas dos serviços de uma faxineira *“para fazer assim as coisas mais básicas”*, nomeadamente as limpezas semanais do apartamento e *“nada mais”*. Ao longo das entrevistas, estes e os outros informantes valorizaram várias vezes coisas que consideravam prosaicas como o facto de saberem mudar uma lâmpada ou de conseguirem pôr uma máquina de lavar a funcionar. Na verdade, esta ênfase no *fazer*, como expressa no excerto da entrevista da Verónica, pareceu-me ser um elemento central para que os meus informantes se distinguissem daqueles cariocas que, apesar de partilharem consigo pertenças assentes nos capitais culturais, no gosto e no consumo, pertenciam, afinal, a uma *“classe diferente”*. Com esta distinção — e talvez por não encontrarem formas de pertença no Brasil semelhantes às que conheciam em Portugal (ou na Europa) — os meus informantes afirmavam-se de novo *“mais portugueses”* (ou *“mais europeus”*), ao valorizar expressivamente noções como *“privacidade”* e *“autonomia”*, bem como formas *“mais humanas”* no trato com quem os servia (embora estas relações não deixassem, por isso, de obedecer, também, a lógicas de poder). Disse-nos a Maria, mais acima, que esta *“é uma realidade que não está dentro da minha cultura, não fui habituada a isso, nem me iria conseguir adaptar”*; e a Verónica *“isso para nós, para mim, pelo menos, faz uma certa confusão”*. Os portugueses da minha pesquisa pareciam valorizar o *fazer* determinadas tarefas laborais ou domésticas, num contraste claro com as relações de serventia que observavam entre as distintas classes cariocas. Esta valorização foi expressa nas práticas da esfera dos *cuidados* que tinham consigo, com as suas casas e com as suas coisas e isto teve implicações sobre o que transitou com estes portugueses entre Portugal o Rio de Janeiro. Como veremos nos capítulos seguintes, nas

suas malas chegaram também ao Brasil uma série de *“coisas básicas essenciais”* para *“cozinhar”*, para *“limpar”* e para *“cuidar”*.

4.2. “O Rio de Janeiro não é para principiantes”⁶⁸: a violência

“Quando olho para o mapa do Rio de Janeiro, o que me dá a impressão é que é tudo uma floresta escura cheia de lobos. Sobretudo quando volto de Portugal.” (Andreia em conversa uma noite no bar Comuna, em Botafogo. Diário de Campo 2015)

Entre textos literários, jornalísticos e acadêmicos, é de senso comum descrever o Rio de Janeiro como uma *“cidade partida”* ou uma cidade que *“contém muitas cidades”*. Nos primeiros dias do meu trabalho de campo, o João, num intervalo de um dia de trabalho que tinha passado em casa em reuniões com a sua empresa via *skype*, convidou-me para almoçar num restaurante numa das partes mais altas de Santa Teresa para, perante uma vista panorâmica sobre a vizinha favela dos Prazeres, me mostrar *“estes contrastes do Brasil”*. De um bairro pitoresco com casarões antigos envoltos por trepadeiras verdejantes conseguíamos ver milhares de casas com tijolo sem tinta e telhado de zinco aglomeradas encosta acima até à Floresta da Tijuca. Devido à imersão etnográfica do meu trabalho de campo em Santa Teresa e fora dela, no meu dia-a-dia eu — tal como todos os meus informantes — experienciei quotidianamente que no Rio de Janeiro a *“periferia”* também se encontra no *“centro”*, isto é, na *Zona Sul*. Lembro-me de me sentir particularmente impressionada pela quantidade de famílias a viver nas ruas do Centro do Rio de Janeiro; pelos tiros de fuzis a serem disparados a poucos quilómetros de distância de minha casa; pelo policiamento ostensivo da Polícia Militar em tantas zonas da cidade. Estes e outros factores foram-me salientados também por muitos dos meus interlocutores, que lidavam com essas situações de formas diversas. Numa entrevista exploratória, a Clara disse-me:

⁶⁸ Afirmação de uma amiga portuguesa comum da Clara, da Verónica e da Patrícia depois de elas lhe contarem, numa noite em frente à Casa Nem, na Lapa, que, por coincidência, as três se iriam mudar para Belo Horizonte. A frase é corriqueira no Rio de Janeiro e remete à famosa citação de Tom Jobim *“O Brasil não é para principiantes”*, salientando uma ainda maior complexidade desta cidade em relação ao resto do Brasil. A esta frase, a portuguesa, que ainda hoje mora no Rio, acrescentou: *“só ficam os resistentes”*.

“Irritam-me aqueles europeus que chegam e que me perguntam como posso suportar ver a miséria humana diariamente, como lido com isso. E aí eu pergunto, como é que você lida com isso à distância, numa Europa limpinha, segregada? Não é por eu não ver as coisas que elas deixam de estar lá. Nós fazemos parte disso.” (Clara, entrevista exploratória, Diário de Campo 2015)

“Estamos sempre numa luta qualquer entre um entorno que é a paisagem dos morros, da natureza que te envolve que é uma força bruta, e a luta do homem na cidade, com a segregação brutal que sentimos aqui, sobretudo da população negra, mais pobre” (Patrícia, entrevista 2015).

É de referir que, embora a maioria dos meus informantes estivesse ciente das extremas desigualdades do Rio de Janeiro e desses *“contrastes do Brasil”* entre *“o morro e o asfalto”*⁶⁹, apenas a realidade do asfalto fazia parte dos seus quotidianos, mesmo quando os lugares que visitavam ou onde viviam estavam delimitados por favelas ao seu redor, como é o caso de Santa Teresa. Aqui existem 6 *comunidades* (favelas) – os Prazeres, o Fallet, a Coroa, a Travessa Vista Alegre, a Baronesa e a Francisco Castro – onde vive cerca de 20 % da população do bairro. No folheto de apresentação de Santa Teresa pelo Instituto Rio Património da Humanidade lê-se que “as diferenças econômicas e sociais existentes entre seus moradores, no entanto, são perfeitamente integradas à vida e à paisagem do bairro, tanto quanto os diferentes tipos de arquitetura que ali se misturam em equilíbrio harmônico” (IRPH 2012: 6). Na realidade, este “equilíbrio harmônico” é contestado. Dadas as fronteiras simbólicas que existem dentro do bairro, é possível andar pelas ruas de Santa sem nunca nos aproximarmos nem nos apercebermos, por exemplo, das *bocas de fumo*⁷⁰ à entrada de algumas comunidades. Estas estão fora das ruas principais onde circulam a maioria dos visitantes do bairro e por onde circularam os meus informantes, tanto os que aqui habitavam, como aqueles que visitaram o bairro para usufruir da sua oferta boémia e cultural. Por exemplo, quando

⁶⁹ Dicotomia “morro” vs “asfalto”, correspondendo “morro” a “favela”, “asfalto” ao resto da cidade.

⁷⁰ Pontos de venda de droga.

algun dos portugueses da minha pesquisa esteve interessado em encontrar *pó* [cocaína] *maconha* [cannabis], ou *MD* [MDMA], fê-lo mediado por algum vizinho, sem nunca penetrar nas vielas sinuosas apontadas pelos outros moradores como mais perigosas. De facto, as únicas favelas frequentadas pelos meus informantes (com excepções pontuais a visitas a ONGs ou companhias de teatro no Complexo da Maré) foram aquelas integradas na Zona Sul — Chapéu Mangueira, Babilónia, Santa Marta, Vidigal — e controladas pelas UPPs⁷¹. Aqui, os meus informantes vieram ver algum evento cultural, beber chopes e comer petiscos — em botecos recentemente divulgados em revistas de tendências enquanto parte de um circuito de degustação alternativo que hierarquizava a melhor *comida di boteco* — e desfrutar dos enquadramentos paisagísticos que os seus miradouros proporcionavam, em vários ângulos, para a Baía da Guanabara, para a orla da praia ou para os Dois Irmãos.

A violência que os portugueses da minha pesquisa sentiram no Rio de Janeiro referia-se também apenas aos seus quotidianos no asfalto. Quanto a Santa Teresa, esta é conhecida e estigmatizada por ter uma elevada incidência de assaltos à mão armada, direccionados sobretudo aos turistas que visitam o bairro, mas não só. Tiroteios entre facções rivais do tráfico de droga que disputavam território nas favelas vizinhas, como os referidos no início deste capítulo, também aconteceram mais do que uma vez entre os dois anos que vivi no Rio de Janeiro e soltaram muitas balas perdidas. No entanto, não posso deixar de frisar que o meu trabalho de campo aconteceu numa época em que determinadas zonas da cidade, nomeadamente as Zonas Centro e Sul, as mais turísticas e aquelas por onde os participantes desta pesquisa circulavam, se encontravam particularmente protegidas pelo controlo extra de segurança em acção no período que compreendeu os dois mega-eventos que a cidade acolhia, do qual o projecto das UPPs fazia parte. A actuação que estas unidades tiveram nas favelas da Zona Sul carioca parecia controlar — a custo de muitas vidas negras assassinadas nas comunidades (Zirin 2014) — as zonas da cidade onde estes portugueses se movimentaram e diminuir as respectivas taxas de violência nestas áreas. Ainda assim, várias vezes ao longo do meu trabalho de campo deparei-me com posts no Facebook de habitantes das Zonas Centro

⁷¹ Unidade de Polícia Pacificadora. É de notar que eram extremamente criticadas por movimentos da sociedade civil pela violência que exerciam nas favelas cariocas, vitimando, em particular, a população negra; projecto piloto político associado a uma “limpeza” destas áreas em processo de gentrificação; objectivo de minimizar a violência nos locais mais privilegiados do Rio de Janeiro, nomeadamente as zonas centro e sul.

e Sul do Rio de Janeiro — brasileiros e portugueses — com a indicação: *“Temporariamente sem celular, contactável apenas por MSN”*, informação sempre alusiva a um assalto. O meu telemóvel foi roubado duas vezes: uma em Santa Teresa, no final de 2015, num assalto à mão armada, e outra no Carnaval de 2016, num dos blocos do centro da cidade. E recolhi inúmeros relatos de outros furtos, assaltos e arrastões entre os meus informantes. Não posso ainda deixar de voltar a referir o assassinato do meu senhorio (e amigo) dentro do complexo habitacional onde vivi com a Mariana e com o João, no primeiro mês da minha estadia no Rio.

“Então, isso é uma faceta do Brasil que eu de facto desconhecia. Pensava que a violência aqui era assim uma coisa muito associada a guetos sociais muito específicos e quanto mais tempo passa, mais eu percebo que não. E isso obriga-me a pensar todos os dias a questão da violência.” (Verónica, Entrevista 2015)

Sensações de insegurança e reflexões sobre violência estiveram portanto sempre presentes nos quotidianos dos meus interlocutores. Estes tópicos eram, aliás, constantemente lembrados por uma omnipresente parafernália securitária com que se cruzavam no dia-a-dia, como janelas com gradeamentos, câmaras de videovigilância, seguranças privados, detectores de metais, Polícia Militar, condomínios fechados. Mas é de referir que estas percepções de insegurança variaram também consoante os percursos migratórios anteriores de cada um dos portugueses analisados. Se, por um lado, a maioria dos meus informantes comparava negativamente a incidência de violência na cidade com a de Lisboa ou com a de outras cidades portuguesas ou europeias onde tinham vivido anteriormente, para o António e a Maria os constrangimentos que viviam no Brasil eram relativizados ao serem comparados com um estilo de vida que o António tinha tido antes em Luanda.

“As minhas filhas ouvem falar [da violência]. A mais velha está na fase de ler muitas notícias. Ela tem o ipad dela, e vai “olha isto, olha aquilo”. Agora, há uma coisa que eu tento que é não passar essa insegurança. Quer dizer, a gente tem de ter cuida-

do, mas não posso vir para uma cidade com duas miúdas pequenas e estar a viver em sobressalto, se não prefiro não estar aqui. Por isso a opção foi o Brasil e podíamos por exemplo ter optado por Angola. Mas viver em casa, fechada em casa, e não sair de casa a não ser com motorista, isso não dá” (Maria, Entrevista 2015).

Independentemente das suas percepções, as formas como cada um destes portugueses escolheu lidar com estas contingências foram, naturalmente, diversas entre si e oscilaram entre uma declarada despreocupação, um tédio expresso perante formas-de-estar consideradas como *“demasiado paranóicas”*, modos de vida que tinham em conta diversas estratégias de segurança, ou mesmo uma escolha activa de alterar o plano migratório, mudando de cidade por causa da violência (este foi o caso do João, após a morte do nosso senhorio). Esta variação de atitudes perante o sentimento de insegurança permanente no Rio de Janeiro não era, na verdade, muito diferente da diversidade de atitudes dos cariocas que fui conhecendo ao longo da minha pesquisa.

As atitudes ou estratégias accionadas para que uma pessoa se sentisse mais protegida no seu dia-a-dia no Rio de Janeiro tinham essencialmente duas dimensões: formas de se proteger *em casa* (e a casa e as coisas em casa) e formas de se proteger *na rua*. Para a primeira dimensão, as escolhas a tomar eram simples: a escolha começaria por ter em conta a Zona e o bairro da cidade onde viver (Zona Sul vs o resto, bairros mais nobres vs os outros, por exemplo) e, de seguida, o tipo de prédio onde habitar. Já vimos que o António e a Maria, e declaradamente por questões de segurança, optaram por viver no Leblon, mas além disso, optaram, também, por viver num condomínio fechado; por seu lado, a Patrícia declarou-me que quando procurou um apartamento no Rio de Janeiro fez questão que este fosse num prédio que tivesse, pelo menos, um porteiro: *“apesar de tudo, vivo sozinha. E na altura planeava receber aqui a minha mãe mais vezes, e queria que ela se sentisse segura”*. Por outro lado, outros informantes como o Bruno, a Verónica ou a Lara, entre outros, que se consideravam mais *“relaxados”* ou *“desapegados”* não fizeram questão de viver num prédio vigiado. Quanto às estratégias para circular nas ruas do Rio de Janeiro de forma segura, estas foram

mais complexas e, para alguns dos meus informantes, incluíram uma aprendizagem e incorporação de formas de estar e de “acções e reacções” corporais muito específicas.

“Aqui estás sempre em fuga. As passeadeiras, os carros, as bicicletas, tens de olhar ainda para os carrinhos de tapiocas, mesmo que esteja verde para ti. Os corpos aqui são construídos num lugar de acção / reacção muito forte. O Mundial⁷², os carrinhos: não há espaço para circular, tens de aprender a andar aos encontrões. Além da topografia da cidade, que é sinuosa. O que é um jeitinho de enganar o outro também. (...) O trânsito, as cheias, os transportes, “não posso falar contigo, vou agora entrar no túnel, não tenho rede”. Tens sempre onde te esconder e eu acho que isso influencia bastante a percepção do corpo e a violência. Andar de ónibus é um carrossel. Para chamares o ónibus dás o corpo.” (Sérgio, Entrevista 2015)

Para um deslocamento mais seguro no Rio de Janeiro, tomavam-se, em primeiro lugar, decisões incisivas sobre onde se ia e onde não se ia e estas respeitavam, em geral, as descrições simbólicas com que o Rio de Janeiro tem vindo a ser apresentado neste capítulo (“Zona Sul” sim, “Zona Norte” não, ou com mais cuidado; “asfalto” sim, “morro” não, ou com mais cuidado, etc.). Em segundo lugar decidia-se *como* ir. De via-tura própria, de Taxi / Uber ou de transportes públicos? E quanto ao transitar a pé pela cidade? Como veremos, cada uma destas opções proporcionou aos meus interlocutores experiências distintas do Rio de Janeiro às quais corresponderam implicações diferentes sobre os seus corpos. A Maria e o António, por exemplo, nunca se deslocaram em transportes públicos, optando por se deslocar de carro ou de taxi e o João e Mariana andavam essencialmente de mota.

“O trânsito aqui é complicado. É muito complexo, os transportes são muito... eu acho que as pessoas têm poucas opções. Eu

⁷² O super mercado mais popular, na bairro da Lapa, referido no ponto 4.1 deste capítulo.

acho que nunca entrei num autocarro aqui... a minha filha tem pavor porque tem visto muitos acidentes. E metro nunca andei, sou sincera” (Maria, entrevista a XXXX).

Nestes casos, todos aprenderam cedo, por exemplo, a nunca parar nos sinais vermelhos, sobretudo à noite, para evitar os assaltos na rodovia, que eram frequentes. Outros dos meus interlocutores, como forma de evitar uma rede de transportes públicos que consideravam caótica, por um lado, ou para chegar de forma mais segura aos seus destinos, por outro, deslocaram-se essencialmente de taxi, sobretudo ao regressar a casa depois de anoitecer. A Beatriz chegou a confessar-me: *“gasto mais em Taxi que em aluguel!”*. Quando a meio do meu trabalho de campo a aplicação Uber se tornou mais popularizada, a maioria dos portugueses da minha pesquisa — e dos habitantes do Rio de Janeiro com quem convivi — passou a utilizar este meio de transporte nos seus quotidianos. É de realçar que, enquanto muitos taxistas se poderiam recusar a levar um passageiro a determinado lugar que considerassem perigoso — por exemplo, de noite era muito difícil que um taxista subisse a Santa Teresa — regras específicas aplicadas pela multinacional Uber no Rio de Janeiro não permitiam que isto acontecesse: os motoristas só recebiam informações sobre o destino do seu passageiro depois de aceitarem recebê-lo na plataforma. Poderiam então declinar essa viagem, mas receberiam sanções internas se o fizessem. Desta forma, esta aplicação tornou-se a mais viável e foi considerada a mais segura para os meus interlocutores se deslocarem na cidade, sobretudo nas suas dinâmicas mais nocturnas.

Quanto aos transportes públicos, nos seus quotidianos os meus interlocutores puderam se servir do metro (que, como vimos no início do capítulo, à data, cobria essencialmente as Zonas Centro e Sul⁷³), de autocarros (ao longo de toda a cidade), das barcas (para se dirigirem a Niterói) e de transportes informais como os *moto-táxis* e as *vans* (pequenas carrinhas) que supriam de forma mais ou menos auto-gerida os acessos a locais não tão bem providos de transportes, como era o caso de Santa Teresa. Como referiu acima o Sérgio, *“andar de ónibus”* (como, aliás, de qualquer outro dos transportes referidos) *“é um carrossel”*. E, nesse sentido, os portugueses da minha pesquisa — tal como eu — tiveram de aprender uma série de técnicas corporais para se

⁷³ A rede de metro foi alargada para sul no período dos Jogos Olímpicos.

deslocarem no Rio de Janeiro, tais como: como se manter em pé e não cair ao subir ladeiras íngremes em ruas esburacadas dentro de uma velha *van* sem qualquer tipo de suspensão ou amortecedores; ou: qual é o tom exacto para gritar ao motorista a pedir que pare no ponto desejado, sem que pareça demasiado ofensivo? Ou: devemos agarrar o condutor do moto-taxi pela cintura? Ou: como atinar com a gestualidade para chamar o autocarro certo, dos cinco ou seis que passam simultaneamente nas avenidas mais movimentadas da cidade? Como nos realçou também o Sérgio, ao longo destas deslocações o nosso corpo está mais exposto e mais vulnerável. E as nossas coisas também. Ao transitar pelo Rio de Janeiro, eu e parte dos meus interlocutores aprendemos formas específicas de nos relacionarmos com os objectos que transportámos connosco pelas ruas do Rio de Janeiro. Aprendemos que nos transportes públicos as nossas malas e as nossas bolsas têm de ser mantidas junto ao corpo, para evitar furtos. Aprendemos ainda que, ao andar no espaço público carioca, as mensagens que enviamos através da forma como estamos vestidos e os objectos que escolhemos ostentar têm implicações na nossa segurança, nomeadamente por poderem indiciar se transportamos connosco, ou não, coisas valiosas a serem furtadas. A pouco e pouco, eu e os meus informantes fomos integrando estratégias mais ou menos subtis para nos protegermos mais de uma “*violência iminente*” e estas foram accionadas sobretudo durante as deslocações feitas a pé pela cidade.

“Da última vez que eu fui a Portugal, tinha uns amigos que estavam vindo para cá e perguntaram-me sobre isso da segurança... Aí sentei com eles e disse basicamente o que me disseram a mim que é “sempre esperto, sempre atento! Procurar lugares que tenham outras pessoas, evitar ambientes escuros”. Essas coisas que em cidades de todo o mundo vais tomar esses cuidados, mas aqui realmente, sei lá... ao fim-de-semana o centro da cidade pode se tornar perigoso” (Verónica, Entrevista 2015).

Como nos foi introduzido pelo Sérgio, andar no Rio de Janeiro exige uma capacidade de acção / reacção muito forte e nesse sentido parece que é exigido ao transeunte um permanente estado de alerta (“*sempre esperto, sempre atento!*”). Ao andar

na rua com as suas filhas, a Maria reparou que quando a mais velha *“ouve um barulho, começa a olhar para trás, começa a olhar para todos os lados”*. Sensações como estas de tensão, de pânico e de desassossego foram muito referidas pelos meus interlocutores ao descrever o seu quotidiano no Rio de Janeiro (relembremos a comparação que a Andreia utiliza para retratar a cidade: *“o que me dá a impressão é que é tudo uma floresta escura cheia de lobos”*). Mas pareceu-me que, com diferentes intensidades, estas reacções foram sendo naturalizadas à medida que o corpo se ia habituando aos gestos que a cidade exigia. É essencial referir, no entanto, que depois de naturalizadas, estas aprendizagens do corpo voltavam a ser sentidas — com estranhamento — quando os meus interlocutores visitavam Portugal. A Bárbara partilhou comigo que um dia, ao passear à Beira Tejo na cidade de Lisboa, teve um impulso de medo e alerta quando ouviu alguém a aproximar-se a correr atrás de si: sentiu um frio na espinha e agarrou com força a sua carteira junto ao corpo. E achou a situação ridícula quando se apercebeu que afinal era só alguém a fazer *jogging* que a estava a ultrapassar. Outros interlocutores relataram-me situações parecidas e eu tenho de confessar que passei por episódios muito semelhantes após o meu regresso a Portugal. Os trânsitos permanentes entre Portugal e o Brasil foram-me lembrando a mim e aos portugueses que participaram nesta pesquisa, de forma reflexiva, as especificidades de técnicas de corpo que adquirimos no Rio de Janeiro. Como nos disse também a Andreia, ela via esta cidade como uma floresta escura *“sobretudo”* quando voltava de Portugal.

“A gente toma certos cuidados. Mas também porque eu fui muito avisada, quando eu vim. Toda a gente falava disso “não pode ter jóias, não pode ter isto, não pode ter aquilo” então eu meio que criei um pânico. Depois tens que ir eliminando esses clichés...” (Verónica, Entrevista 2015).

Vimos no ponto 4.1.2 deste trabalho que os portugueses estudados poderiam ser percebidos como integrantes de classes média-altas cariocas através da forma como se apresentavam no espaço público, sobretudo através do que escolhiam vestir, sendo que algum estilo de roupa considerado “normal” em Portugal era na verdade prestigiado no Rio de Janeiro. E já foi referido que, no espaço público carioca, as coisas

que se vestem e ostentam podem ter implicações na segurança de quem as usa. Ora, o poder aquisitivo da maioria dos meus interlocutores não os permitia que se protegessem da mesma maneira que as classes mais altas da cidade se protegiam ao poder escolher permanecer em circuitos altamente securitários: viver em condomínios fechados com seguranças, não andar de transportes públicos, deslocar-se com motorista privado, não frequentar determinadas zonas da cidade, por exemplo. Na verdade, estes portugueses afirmaram-me várias vezes que nem se quer desejariam viver nisso que consideravam ser uma “bolha”. Nesse sentido, e de forma a garantir uma circulação relativamente segura no Rio de Janeiro, alguns dos meus interlocutores optaram por se “camuflar” entre a multidão carioca através de várias estratégias de *diluição* e de *desapego* que tiveram implicações no uso das suas coisas: enquanto algumas foram adquiridas para que se pudessem diluir entre o resto da população, outras foram descartadas dos seus quotidianos.

“Há coisas que não dá para vestires aqui, as pessoas vão super olhar. Em Portugal, acho que me visto melhor. Aqui é calções e havaianas e pronto”. (Bárbara, Entrevista 2016).

Tal como a Bárbara, outros dos portugueses que viveram no Rio de Janeiro alteraram a sua forma de se apresentar no espaço público carioca com o intuito de não darem tanto nas vistas. O Sérgio, por exemplo, passou a usar “roupa discreta” com “cortes menos acentuados”, passou a incluir no seu vestuário bermudas e chinelos e deixou de usar “certos índices de status de que não prescindia em Portugal”, como um relógio. Outros informantes abandonaram hábitos que tinham em Portugal ou noutros países europeus como andar com máquinas fotográficas ou ouvir música na rua.

“Eu deixei um bocado de usar esse tipo de aparelho electrónicos porque estamos no Rio de Janeiro. Então, coisas tão simples como andar com os fones, eu não gosto de andar com os fones, porque vê-se que são fones de um Ipod, então tu necessariamente vais ter dentro da bolsa um Ipod ou um Iphone e eu acho

que tudo o que menos chama a atenção, melhor” (Beatriz, Entrevista 2015).

No meu caso, deixei de transportar comigo o meu computador portátil — nunca quis arriscar perder o meu instrumento de trabalho ou as actualizações mais recentes da minha pesquisa — e, tal como os meus outros informantes que usavam este dispositivo para trabalhar, abandonei o hábito de escrever em esplanadas ou noutros locais públicos: enquanto vivi no Rio, trabalhei quase exclusivamente desde o meu espaço doméstico. *“Sinto falta de ficar a ler, sinto falta de poder deixar as coisas que estão comigo em cima de uma mesa na rua”*, confessou-me a Verónica.

Fazendo uma ponte com o capítulo anterior, adianto ainda que, enquanto estive no Rio de Janeiro, desenhei muito menos na rua, pelo menos com recurso a aguarelas ou a outros materiais que exigissem uma permanência mais demorada no mesmo lugar. O facto de ter de estar “sempre atenta e sempre esperta” também não me permitiu a imersão sobre o assunto que queria retratar sendo, aliás, os traços mais fugidios uma das coisas que caracterizam parte dos desenhos feitos por mim nas ruas desta cidade. Sobre este tópico, Karina Kuschnir apontou que “a proposta dos *Urban Sketchers* floresce em centros urbanos de países ricos, em cidades e regiões com baixos índices de violência. (...) Afinal, o “mundo”, mostrado desenho a desenho, não é tão mundial assim” (Kuschnir 2018: s/p).

De uma forma ou de outra, o abandono de algumas práticas e itens de consumo foi descrito pelos meus informantes como um processo de **desapego** e este desapego foi-me por vezes referido como *“o maior ensinamento carioca”*. Esta palavra polissémica, com uma semântica bastante abrangente no Brasil — em particular no Rio de Janeiro — oscila entre conotações positivas e negativas e pode referir-se a atitudes perante o mundo material, mas também a formas de estar perante a vida e a formas de se desfrutar das relações afectivas e da sexualidade. Vou discuti-la mais amplamente adiante, já que se tornou num conceito-chave para entender a relação que parte dos portugueses que participaram nesta pesquisa tiveram com uma série de coisas ao longo dos seus trânsitos.

4.3. “A Cidade Maravilhosa”: A Natureza, o cosmos e o corpo

“Esta manhã, no posto 8 em Ipanema, o Bruno continua a perguntar-me pelo corpo, se já tenho namorado, essas coisas. Digo-lhe que estou de boa. Ele sorri e diz que mais tarde uma amiga vem ter connosco à praia também. Vamos conversando sobre o seu percurso migratório desde Portugal e sobre o Brasil, eu vou tirando notas ou desenhando a paisagem — os Dois irmãos ao longe, as Cagarras ao fundo. E, tal como a conversa passa rapidamente da ayahuasca⁷⁴ para a natureza, da natureza para os corpos, das bundinhas para as tangas, as asas-delta, o fio dental, os meus desenhos passam do “relevo mamelonar” da topografia carioca para corpos deitados como paisagens. Ele considera o Brasil como um “percurso”, uma linha evolutiva no seu “caminho espiritual” e na “libertação do corpo” e continua a dizer-me que eu ainda estou demasiado europeia. Pergunto-lhe o que é que tenho de fazer. Usar umas calcinhas mais cavadas e chinelo no pé? É isso? E ele ri, como se eu não tivesse entendido quase nada do que dizia.” (Diário de Campo 2015)

“Também é verdade que em qualquer córrego do Brasil, deixando tranquilo por algum tempo, você reencontra, a breve trecho, um ameaço de floresta em formação, carnal em suas sombras e humidades, indecente de bromélias e de orquídeas mais do que expostas, abertas.” (Ruy Duarte de Carvalho, Desmedida: Luan-da, São Paulo, São Francisco e volta⁷⁵: 130)

4.3.1. O “cosmos”

Nas primeiras semanas de trabalho de campo, além de me introduzirem às dinâmicas noctívagas de Santa Teresa, o João e a Mariana fizeram questão de me mostrar

⁷⁴ Bebida com propriedades psicoactivas comumente produzida a partir da raiz *Banisteriopsis caapi* e das folhas do arbusto *Psychotria viridis* e utilizada em diversos contextos com propósitos etnomédicos e xamânico-religiosos.

⁷⁵ Livro que me foi recomendado pela Clara e emprestado pela Patrícia no Rio de Janeiro. Um dos objectos que viajou com a segunda de Portugal para o Brasil.

as “*maravilhas naturais*” do bairro e da cidade. Dado que trabalhava essencialmente do computador, o João tinha uma relativa liberdade de escolha de lugar de residência e explicou-me que vivia no Rio de Janeiro exactamente por ser uma metrópole onde poderia aproveitar o contacto com a natureza. É de salientar que o seu trabalho era muito competitivo e exigente, distribuído por fusos horários distintos entre países europeus e sul americanos, dado o seu cargo profissional de alta responsabilidade enquanto gestor de uma empresa multinacional. Mas no Rio pôde manter esse ritmo e ao mesmo tempo recolher-se numa casa com piscina, silenciosa, usufruir de praias e cachoeiras e estar a apenas 10 minutos de um escritório no centro financeiro da cidade. No primeiro domingo que passei no Rio, o João e a Mariana incluíram-me num plano que faziam habitualmente com outros vizinhos: aproveitar a manhã nas cachoeiras do Parque Natural da Tijuca. Apesar de toda a oferta festiva, noctívaga e carnavalesca, o Rio de Janeiro é, também, e como me realçou em entrevista o Gilberto, “*uma cidade muito diurna*”. Embora as poucas horas de sono, pelas 9 horas da manhã subimos de mota as ruas íngremes de Santa Teresa até à entrada da floresta. Visitámos a Vista Chinesa, um miradouro de onde se distingue a extensa paisagem carioca, com as zonas serranas ao longe. E de lá seguimos até à Cachoeira do Horto, onde subimos a pé, sobre pedras irregulares, raízes e lianas, para lugares menos acessíveis e por isso com poucos visitantes. Depois de pousarmos as nossas coisas numa rocha quase plana perto de uma queda de água, o João, a Mariana e os nossos outros dois acompanhantes puseram-se numa fila onde pessoas esperavam a sua vez para se colocar de pé debaixo do fluxo forte de água gelada. Com o corpo na vertical, por vezes de braços erguidos, cada um permitiu que a cascata jorrasse directamente na sua cabeça para (disseram-me) “*limpar o corpo e a alma*”. E convidaram-me a fazer o mesmo, pelo que senti o impacto sinestésico do som ensurdecador da corrente, do choque térmico que a água gelada provocava perante o contrastante calor carioca, do cheiro a lama e a verde característico destas zonas mais húmidas da cidade. Fui entendendo que este lado mais diurno (e mais *saudável*) do Rio de Janeiro servia para que os meus interlocutores — e outros habitantes da cidade — compensassem uma vida desenfreada de trabalho e de caos entre trânsitos durante a semana e se “limpassem” dos excessos da constante vida nocturna que o Rio também podia oferecer. Mas fui sobretudo compreendendo que esta forte ligação que a cidade tinha com a natureza convocava também outras dimen-

sões. Nessa manhã a Mariana falou-me de Oxum, orixá⁷⁶ das cachoeiras, e de Iemanjá, orixá do mar e o João referiu como usava os elementos que o Rio oferece – o mar, as cachoeiras, a floresta – com um intuito de *purificação espiritual*. Noutras situações e entre horários de compromissos laborais, o João também me apresentou a cachoeira das Paineiras e a do Parque Lage, onde por vezes se recolhia e meditava. Nos fins-de-semana usufruía da natureza em lugares mais distantes da cidade como Grumari e Guaratiba – região de praias recatadas (no sentido em que não têm o movimento das mais urbanas entre o Leme e o Leblon) na Zona Oeste – ou Paquetá, uma ilha no meio da Baía da Guanabara, lugares visitados e referidos por outros portugueses com quem trabalhei. Tal como a Mariana e a Verónica, ele tinha ainda o hábito de fazer *trilhas* (caminhadas de um ou mais dias) na natureza no Rio, noutras regiões do estado carioca, ou noutros lugares do Brasil. Em inúmeras situações o João partilhou comigo como no Brasil se sentia mais “*conectado com a natureza e com o cosmos*” e este tipo de hábitos de relação com a cidade e de declarações foram omnipresentes ao longo do meu trabalho de campo. Outros interlocutores – como a Patrícia, o Gilberto, o Bruno – identificaram hábitos do seu dia-a-dia no Rio de Janeiro, relacionando-os a algo que “*o Brasil nos oferece*”, como potenciadores de uma *abertura* a coisas que lhes eram *vedadas* em Portugal ou “*lá na Europa*”. Nesse sentido, ao seguir os quotidianos destes portugueses, embrenhei-me em lugares do Rio de Janeiro relacionados com práticas que buscavam “*abrir caminhos*” naquilo que alguns consideravam ser um “*percurso de depuração*”. Além dos referidos lugares da natureza, com a Patrícia fui frequentemente a um terreiro de Umbanda e uma vez a um ritual de Santo Daime. Com o João participei num ritual de ayahuasca, num terreiro a uma hora e meia do centro do Rio de

⁷⁶ Orixás são divindades da religião Iorubá que integram também a cosmologia das religiões afro-brasileiras Umbanda e Candomblé. No contexto do meu trabalho existia, entre portugueses e brasileiros, praticantes ou não praticantes, um conhecimento de senso comum sobre estas entidades.

Janeiro⁷⁷. O Bruno também praticava rituais que usavam o *cipó*⁷⁸, tal como o Gilberto e outros interlocutores consideraram estas cerimónias não como actos religiosos, mas essencialmente como etapas de “*expansão de consciência*”. Com o mesmo intuito de “*expansão de consciência*”, é de referir ainda o uso de maconha ou de LSD pela parte de alguns destes portugueses, e a forma como se relacionavam com estes e outros psicotrópicos de forma diferente do que aquela a que os associavam na Europa.

*“Tem uma coisa assim com a maconha, eu não fumava maconha... mas a maconha para mim tem um efeito... é uma coisa totalmente indescritível, ela apaga o moralismo todo e isso é fantástico, e a censura. Mas é a maconha daqui, não lá aquilo que nós fumamos lá, o axe, que eu acho que é bem diferente. **Aqui eu acho que é bem diferente a relação do corpo com o cosmos.** O que está à volta imediatamente, a envolver-te, ou psiquicamente, torna-se muito evidente. Lá é uma coisa mais assim de distrair, curtir uma noite e tal. Liberar as tensões... Eu aqui, desde a primeira vez que eu fumei que foi muito revelador”* (Verónica, Entrevista 2015).

O interesse que estes tópicos me despertaram prende-se sobretudo com a forma como nalgumas narrativas de vida os meus interlocutores associaram o seu percurso migratório a um trabalho espiritual proporcionado pelos quotidianos *no*, e pelas características *do* novo lugar onde habitavam e que era inacessível no anterior. Referênci-

⁷⁷ O uso da ayahuasca, legalizado no Brasil em 2006 para fins religiosos, é usado por religiões de origem amazónica como a União do Vegetal e o Santo Daime. Estas começaram a disseminar as suas práticas em contextos urbanos no Brasil em meados dos anos 1970 e estão hoje em dia amplamente internacionalizadas (cf. Labate 2004; Dawson 2012; Labate e Cavnar 2018). Actualmente, a bebida é usada também em contextos de religiões New Age e no mercado contemporâneo de consumo religioso (*idem*). Na época do meu trabalho de campo, pessoas e comunidades indígenas começaram a organizar rituais com esta bebida psicoactiva também para não índios, tanto nas suas aldeias, como em cenários urbanos (brasileiros e internacionais) e inclusive em contextos artísticos (Goldtsein e Labate 2018). O seu público pertence a uma classe média urbana com alto nível de instrução (Labate & Coutinho 2014: 441). Parte dos meus interlocutores frequentou rituais *neo-ayahuasqueiros* (*idem*) com alguma regularidade, tanto em Portugal, como no Brasil, em contextos indígenas e não-indígenas, xamânico-religiosos e artísticos.

⁷⁸ Uma das nomenclaturas para ayahuasca, referente à raiz utilizada para a sua preparação.

as ao “cosmos”, à “fé”, a “outras forças” e ao “invisível” foram frequentemente usadas para dar sentido a histórias de vida assentes no percurso Portugal (Europa) — Rio de Janeiro (“Brasil”; América do Sul) que aqui pareciam significar pólos antagónicos relativamente ao acesso a essas dimensões. Relembremos o excerto do meu diário de campo citado no início deste ponto, onde o Bruno me declarava que eu estava *ainda* “*demasiado europeia*”.

“Eu até acho que muitas pessoas vêm para cá para isso, só que não sabem. Não sabem conscientemente, digamos assim. Eu acho que muitas delas vêm para se desenvolver, eu conheço várias pessoas, assim estrangeiros que vieram sei lá, como engenheiros ou como isto ou como aquilo e começaram a entrar nas terapias alternativas, coisas holísticas e hoje são terapeutas, são isto, são aquilo. Nesses meios assim da ayahuasca e outros lugares onde as pessoas se trabalham espiritualmente, tu encontras muita gente dessa. Muita gente que vem de outros caminhos da vida. Na verdade, eu acho que a maior parte das pessoas lá não nasceu em famílias muito despertadas espiritualmente. Algumas com religiosidade, que é uma coisa muito diferente que a espiritualidade. Como é o meu caso, a minha família era católica, eu ia à missa e tinha 14 ou 15 anos quando decidi deixar” (Gilberto, Entrevista 2015).

Parecendo seguir uma semântica semelhante à do Gilberto, a Patrícia disse-me, numa das noites em que a acompanhei ao terreiro de Umbanda que frequentava na Lapa “*o Brasil é território de depuração de caminhos, o Brasil é imersão*”. E a Verónica declarou-me em entrevista: “*sou mais iluminista do que queria, mas eu estou tirando todo o meu iluminismo*”, e apontou-me que:

“tem coisas de energia, sim, de facto isso tem. Nunca fui a terreiro e tal, mas já me cruzei com pessoas especiais nesse sentido (...) aqui eu acho que a relação do corpo com o cosmos ou

com o que está à volta imediatamente a envolver-te, torna-se muito evidente” (Verónica, Entrevista 2015).

Como adiantou acima o Gilberto, ele considerava que *“as pessoas muitas vezes vêm mesmo para se desenvolver. Só que não sabem”*. O seu caso era bastante particular dado que, ao chegar ao Brasil, depois de uma vida que me caracterizou como muito boémia e noctívaga associada ao negócio que mantinha antes em Portugal no universo da noite lisboeta, mudou radicalmente de quotidianos no Rio de Janeiro. *“O meu quotidiano é muito mais solitário, mas não no sentido negativo, não me sinto sozinho, mas é um quotidiano mais só, mais em mim, faço muita meditação”*. Aproximou-se também de terapias associadas à bio-energética e começou a viver exclusivamente de leituras de tarot e terapias de reiki que realizava num escritório em Copacabana.

“Isso é uma das coisas que eu gosto muito. Montes de coisas da espiritualidade, montes de outras coisas, entretanto comecei a trabalhar com o reiki, com a energia, comecei a ir a lugares do candomblé e da umbanda, depois a coisa de ayahuasca (...). A coisa está em desenvolvimento, é um processo. Mas sem dúvida que isso é uma coisa que faz parte da minha vida e que cada vez fará mais, não tenho a menor dúvida disso. Eu acho que isso faz parte da tua potência. Eu sinto que é uma coisa que estava dormente em mim desde muito pequenino. Hoje sei que havia muitas coisas que eu sentia, que passei desde muito novo e por viver num meio ignorante dessas coisas, não conseguia perceber o que eram essas coisas. Aqueles velhos medos... mas é um disparate, porque mesmo o catolicismo, se tu fores ver as chaves do catolicismo, os profetas, os santos e não sei o quê, eram tudo gajos que falavam com as outras dimensões. Todos tinham visões, todos tinham uma audição, todos tinham clarividências, todas essas coisas. Uma intuição muito forte... Então é uma questão de ignorância, de tu ficares pela rama das coisas e não aprofundares. Todas as religiões têm esse lado mais místico.

Mais transcendente. Há sempre essas figuras-chave, no fundo, os pilares da própria religião, um pouco loucos, um pouco extravagantes. Os santos, não é? Que são aqueles para quem tu vais acender a velinha. Seja São Francisco de Assis, seja quem tu quiseses, né? São figuras históricas que existiram e tinham essa mediunidade muito activa. Rejeitaram as coisas da materialidade, do objecto, não é? Em todas essas figuras há sempre esse lado de virar as costas à materialidade. Mas enfim, eu acho que isso também tem um lado simbólico, eu acho que o nosso desafio é juntar as duas coisas, não é rejeitar propriamente a materialidade, é passar para além dela. A dicotomia espírito corpo é uma parvoíce” (Gilberto, Entrevista 2015).

Além do Gilberto dar sentido ao seu percurso migratório através de recursos do campo semântico da espiritualidade, que associa a uma potência passível de ter sido desenvolvida no Rio de Janeiro, enquanto estava antes bloqueada na Europa, no decorrer da minha pesquisa pude observar como o contacto com este universo chegou a ter agência concreta nos trajectos de alguns dos meus interlocutores e, mais importante para este trabalho, nas *coisas* que os acompanhavam através deles. Alguns dos portugueses da minha pesquisa consultavam-se com o Jorge, como a Bárbara e a Rafaela. A primeira tinha a particularidade de não viajar para Portugal sem um lançamento de cartas, incluindo quando teve de regressar definitivamente por razões profissionais. Pelo seu lado, a Patrícia consultava caboclos nas sessões de umbanda a que assistia na Lapa e as respostas que obtive foram determinantes para a realização, ou não, de viagens antes planeadas:

“Estou tentando mudar minha viagem [para a Amazónia]. Ontem o Preto Velho da Umbanda falou que eu “tinha de cancelar minha viagem na mata”! Eu disse que iria viajar, e estava indecisa e ele falou isso... e que eu precisava de colo. De ir ter com minha família [a Portugal], agora.” (Patrícia, mensagem de Whatsapp 07.07.2015)

Estes rituais tiveram impactos, além de nos trajectos, nas coisas em casa e nas coisas que viajaram com estes portugueses. No caso da Patrícia, uma vez levou para Portugal um conjunto de conchas que lhe deu um caboclo para “*oferecer a pessoas queridas e receber retorno energético, lá*”; a Mariana levou figuras de orixás para amigos e familiares. E a Rafaela, que queimava *palo santo* em sua casa à saída e na volta ao Rio de Janeiro para *zerar* as energias do seu apartamento sempre que o alugava por airbnb, levava a mesma madeira para Portugal, para aí também fazer *limpezas* de espaços familiares. Ainda em relação ao espaço doméstico, a Sónia começou a proteger o seu apartamento com sal grosso desde que uma amiga carioca ligada ao candomblé afirmou que este estava carregado de más energias. Não satisfeita com o resultado, terminou por mudar de casa durante o meu trabalho de campo. E o Bruno, entre outros elementos, tinha em sua casa um vaso de arruda, uma planta considerada de protecção contra o mau-olhado e energias negativas. Apercebi-me, ao longo do trabalho de campo, que em actos de fazer casa e em momentos de viagem e regresso alguns dos participantes desta pesquisa accionavam rituais adquiridos no Brasil e que alguns objectos estavam imbuídos de *forças* e que estas eram *irreconhecíveis* antes da migração para o Rio de Janeiro.

É ainda digno de nota que, ao chegar a Portugal, alguns destes portugueses (e eu) começaram a reconhecer o significado de elementos que afinal também existiam neste país, mas que tinham sido, até então, para eles ocultos. Ao regressar do Brasil, alguns dos meus interlocutores passaram a conseguir descodificar, por exemplo, o significado da presença de uma Espada de São Jorge (a planta *Sansevieria trifasciata*) à entrada de vários estabelecimentos públicos e à porta de muitas casas particulares em várias localidades portuguesas. Tinham aprendido no Brasil que esta planta, ali também conhecida como Espada de Ogum (o orixá por vezes considerado como equivalente a esse santo católico), é utilizada enquanto planta de protecção contra as “más energias” e o “mau olhado”. Eu, ao falar com a minha avó, agricultora e pequena comerciante da zona saloia, sobre a planta de arruda (*Ruta graveolens*) que o Bruno tinha no seu apartamento carioca para os mesmos efeitos, obtive como resposta que “*isso é um conhecimento muito antigo*” e que ela sempre tinha feito uso dessa mesma planta para essa mesma finalidade. Acrescento ainda que, ao aprender sobre as equivalências

sincréticas entre cada santo católico e cada orixá, alguns dos portugueses desta pesquisa também adquiriram conhecimentos do âmbito da religião dominante em Portugal, embora a maioria não tenha sido nela introduzida de forma sistemática, ou a tenha abandonado no início da juventude (relembremos o testemunho do Gilberto, mais acima). Ou seja, embora em Portugal estes saberes “mágicos” tenham sido, e estivessem a ser, accionados por outras gerações ou por pessoas de origem mais rural ou mais popular que a dos meus interlocutores, estes não lhes (nos) tinham sido transmitidos, provavelmente devido à educação mais secular e a vivências mais urbanas da maioria dos portugueses com quem trabalhei, que privilegiavam outros tipos de práticas ont epistemológicas, em detrimento destas (no sentido de Barad 2007 e de Harrison *et al* 2018). Assim, este tipo de conhecimento cultural sobre plantas, santos e mezinhas, não se estava a perpetuar nas práticas quotidianas dos portugueses da minha pesquisa. Mas a aquisição destes hábitos no Brasil e a sua retransposição para Portugal parece poder permitir a promulgação de uma realidade específica que parecia antes não ter lugar nos futuros modelados por práticas criadoras de mundos que não incluíam estas dimensões mais místicas no seu cardápio.

Entender estas práticas dos domínios do mágico ou do místico e os seus significados para alguns dos participantes desta pesquisa, bem como a sua relação com a ideia de percurso migratório e de quotidianos no Rio de Janeiro tornou-se essencial para a análise de elementos intangíveis das coisas em circulação entre Portugal e o Brasil, a ser elaborada nos capítulos seguintes. No entanto, tenho de deixar claro que, para outros interlocutores, a constância de conversas sobre o cosmos, energias e orixás teve uma consequência inversa que fizeram questão de deixar bem clara. O Hugo, por exemplo, afirmou-me que no Brasil *“abracei com mais força e muito agrado o meu iluminismo”*. Que uma coisa é *“pular ondas, dar uma flor a lemanjá. Outra é desacreditar todo o conhecimento científico e cartesiano que herdámos como europeus”*. Alguns interlocutores que se afastaram destas dimensões mais místicas no Rio de Janeiro, no entanto, também fizeram um *“percurso de autoconhecimento”* ao longo da sua experiência carioca: *“O Rio de Janeiro é o lugar da psicanálise no mundo. Há aqui uma relação com a psicanálise incrível. Toda a gente faz e toda a gente toma medicamentos. Tudo. Toda a gente toma ansiolíticos e toda a gente faz análise no Rio de Janeiro”*. Pelo menos cinco dos participantes desta pesquisa começaram a *fazer análise* no Brasil, o

que, segundo os seus relatos, contribuiu, também, para *“superar traumas e constrangimentos que trazia de lá”* (Hugo).

4.3.2. Os corpos

Tal como nos discursos dos meus interlocutores sobre a cidade referências à *natureza* e à sua relação com a *espiritualidade* foram significativas, muitas vezes estes termos apareceram ainda associados ao *corpo* e à *sexualidade*, sugerindo que ao *caminho espiritual* — mas sobretudo ao seu percurso migratório na direcção Portugal > Brasil — estava associada uma gradual *libertação dos constrangimentos dos corpos*.

Ao lançar-me as cartas de *tarot*, o Gilberto disse-me que cheguei ao Brasil

“para virar índia, transar sem culpa, essas estruturas dicotómicas corpo / mente que te amarram têm de ser transpostas e é este o momento charneira. O trabalho que vieste fazer ao Rio de Janeiro [a antropologia, a investigação, o doutoramento] é a cereja no topo do bolo. Porque o teu verdadeiro trabalho no Brasil é outro. Agora é altura de receber informação e é óptimo que isso é válido para este trabalho espiritual e para o teu trabalho. Tens de estar muito receptiva. Literalmente, e para as duas coisas, o trabalho de antropologia e o espiritual, tens de dar o corpo ao manifesto, experimentar, sujar as mãos” (Gilberto, leitura de *tarot*, Diário de Campo 2015).

Quando se propôs a *alinhar-me os chakras*, afirmou que eu tinha de *“libertar a zona pélvica”*, que aí estava o *chakra* da acumulação e das castrações, que eu teria de aprender a *desapegar*. Avisando-me para o meu trabalho de campo, que considerava que seria uma *“experiência arrebatadora”*, uma vizinha carioca antropóloga disse-me, no meu primeiro mês de estadia no Brasil, que o Rio de Janeiro é *“cidade sereia, o tempo todo você está sendo seduzida”*. O Bruno sempre me enfatizou que *“o Brasil nos dá essa chance de descobrir outras coisas, de explorar outras sensações. De nos libertarmos daquelas amarras falsas a que estamos presos lá na Europa”*. Contou-me que

passou a fazer coisas que não sabia que gostava “*como dançar forró com corpos suados*”, proximidade que descobriu no Rio de Janeiro e que antes lhe era estranha e difícil, ou “*dormir com miúdas sem pêlos púbicos*”. A narrativa migratória da Ágata acentuou os contrastes entre as experiências que teve no Brasil e a “*educação conservadora*” que recebeu no norte de Portugal, ao afirmar que foi no novo contexto que descobriu o “*amor livre e aberto, corpos femininos e masculinos*” e se afastou gradualmente de “*concepções binárias do género*”. E a Clara referiu-me que, ao chegar, sentiu o corpo como nunca o tinha sentido, que não sabe exactamente o quê “*se a natureza, se o calor*”, mas que a chegada ao Brasil lhe provocou “*sensações [corpóreas] novas*”.

A associação entre paisagens exóticas e climas tropicais com elementos da semântica do erótico, do sensual e do sexual não é novidade, nem tão pouco o é o papel que esta articulação teve na definição do imaginário do Brasil. Estas associações são, aliás, “*as old as Brazil itself*” (Parker 1991: 8) e a sua génese está ancorada nas primeiras reflexões feitas por exploradores estrangeiros ao território do país, difundidas para fora e mais tarde incorporadas e reproduzidas pelos próprios brasileiros, naquilo a que Richard Parker chama de “*Brazil's own myths of origin*” (Parker 1991: 7-29), nos quais se sustenta, em particular, o pensamento lusotropicalista (Freyre 1933). Foi ao analisar historicamente a construção deste imaginário com, e através de, obras fundadoras do pensamento social brasileiro (nomeadamente de Gilberto Freyre (1933), Sérgio Buarque de Holanda (1936) e Roberto DaMatta (1979)) que Parker adiantou:

“because the emphasis that Brazilians have placed on the mixture of three races (...) as the key to their own historical constitution, the questions of sexuality, of sexual interaction as the concrete mechanism of racial mixture, has taken an almost unparalleled importance in modern Brazil thought”. (Parker 1991: 14)

O país tem sido então descrito como uma sociedade “quente” e “aberta ao contacto”, com “modelos de adestramento dos corpos” de fronteiras menos marcadas que as dos europeus (Heilborn 1999). Ao falar-me sobre o nível de proximidade física que têm os encontros profissionais no Brasil, o António disse-me que

“primeiro dá-se um passou-bem, depois dois beijos. Com uma proximidade vem um beijo acompanhado de abraço que para mim ainda hoje não é confortável. Ao segundo, terceiro encontro no Rio já há proximidade de segurar a mão, de fazer um afecto, coisas muito mal vistas em Portugal. (...) O português tende a ser frio e o que vive só lá não tem essa noção. Esta malta não. E o clima é o driver disso” (António, Entrevista 2015).

Estas representações são consideradas senso comum tanto em Portugal como no Brasil e ao longo da minha investigação foram aceites e reiteradas tanto pelos meus interlocutores, como pelos brasileiros com quem convivi. No multidiverso território brasileiro, ao nível das representações, é de novo o Rio de Janeiro que se destaca, perante estrangeiros e brasileiros, enquanto contexto de práticas mais liberais de relação com os corpos e com a sexualidade. Este imaginário é de novo justificado, no senso comum, pela “configuração geográfica e o clima tropical da cidade” já que “às características físicas do espaço associadas à temperatura elevada em quase todos os períodos do ano é atribuída uma incitação à exibição dos corpos” (Heilborn 1999: 98). *“Só vês pessoas de maiô e de proteínas na mão. O Rio de Janeiro é um ginásio ambulante. Um encontro de pessoas em ostentação de corpo” (Sérgio).*

O relacionamento com o corpo foi efectivamente central nos testemunhos dos meus interlocutores quando me falaram das suas experiências migratórias no Rio, numa permanente dicotomia Portugal / Brasil. Depois de um inverno de visita em Portugal, passados 4 anos em que se deslocava entre hemisférios de verão em verão, a Bárbara partilhou comigo um imenso estranhamento perante o facto de ter estado 3 meses sem ver a pele das suas pernas, embrulhada em casacos, mantas e collants 24h por dia, dentro e fora de casa, para se proteger do frio rigoroso de uma região transmontana. *“Como é que podes sentir desejo assim?!”*, perguntou-me retoricamente. Por outro lado, a Sónia, a Patrícia, a Clara e a Andreia referiram-me que já não sabiam o que era usar um casaco, que desde que viviam no Brasil se tinha, habituado a usar saia ou vestidos durante todo o ano. *“Há seis anos que ando de saia, já não me sinto bem de calças, não me sinto atraente, agora gosto de mostrar as pernas”*, disse-me a Patri-

cia. Já mencionei acima como o dia-a-dia no Rio de Janeiro transformou os modos dos meus informantes *se vestirem* entre Portugal e o Brasil. E ao nos debruçarmos nos discursos do Sérgio, da Sónia, da Patrícia, da Clara e da Andreia apresentados acima, podemos discernir que parte das transformações nos modos de *se vestir* incluíram também novas formas de *se despir*. Vale a pena referir aqui as reflexões de Joanne Eicher (1995; 2000) que, numa intersecção entre estudos da Antropologia e estudos do campo da Moda, segue grelhas conceptuais que propõem que a *roupa* seja tida em conta enquanto parte integrante da cultura material (tal como Miller 2010) e da cultura expressiva. Mas a autora propõe, ainda, que se analise o acto de *se vestir* como algo complexo e multi-sensitivo, onde devem ser tidos também em conta outros elementos além da roupa, já que “roupa” é apenas o modo dominante do vestir ocidental. Inclui assim na sua análise ornamentos e adereços, mas também decorações, modificações, cuidados de higiene e práticas de tratamento dos corpos. A autora presta ainda especial atenção à exposição da pele, incluindo na sua análise a ausência de roupa e formas parciais ou integrais de nudez, denominando esta dimensão do *vestir* como “*display of skin*” (Eicher 1995; 2000). Este conceito pretende esbater hierarquias etnocêntricas e garantir assim uma maior neutralidade que facilite em particular pesquisas transculturais. No contexto do Rio de Janeiro, ora porque o calor obrigava a usar menos roupa, ora porque era mais permitido vestir-se menos nos encontros quotidianos cariocas, muitos dos portugueses da minha pesquisa passaram a despir-se mais e, consequentemente, a adquirir outros hábitos de cuidado com os seus corpos que, durante a sua estadia no Brasil, estiveram mais visíveis ao longo dos seus quotidianos.

“Outra coisa que desbloqueei pelo facto de ter vindo para o Brasil é que nunca estive muito à vontade com o corpo. A questão da nudez, tinha um biquini, comprava um biquini de 4 em 4 anos... sabes? Nunca gostei muito de andar despida... sempre achei muito mais elegante e muito mais confortável collants e roupa de inverno, ficas elegante, aquilo tudo compactado. E aqui fazia-me muita confusão no início, agora vou aqui com os pneus a abanar... as peles, estás a ver? E hoje em dia sou completamente muito mais à vontade com isso, desinibida, tipo, ó pá, vou à praia, quero lá saber” (Eva, Entrevista 2016).

“Aqui estão os fatos de banho. Estes foram comprados cá, que normalmente são mais cavados. Eu desisti, agora ando com o rabo mais à mostra!” (Andreia, Entrevista 2015).

“No meio, olha cuido de mim, do que posso. Há coisas aqui que se calhar eu lá não fazia. Tento arranjar uma altura para caminhar um pouco, agora ando a fazer uns tratamentos em Copacabana, drenagem linfática e não sei o quê” (Maria, Entrevista 2015).

A Clara contou-me como passou a *fazer a unha* regularmente no Brasil. Que a primeira vez que o fez queria ter colocado apenas uma camada de vermelho, para que não fosse tão estridente. Mas que quando assentiu, depois de grande insistência pela parte da manicure, a que esta lhe colocasse uma segunda camada, impressionou-se e gostou desse “efeito tchan” que o esmalte encarnado produzia em si. Muitos dos meus interlocutores adiantaram-me que passaram a vestir roupa com padrões mais vistosos e coloridos e algumas das minhas interlocutoras partilharam ainda comigo como o facto de terem começado a fazer depilação integral as fez relacionar de uma forma diferente com o seu corpo, com o seu prazer e com a sua sexualidade.

Como podemos observar, a adaptação a um novo espaço e a uma nova arena social com códigos expressivos distintos, e o consequente uso ou descarte de determinadas peças de vestuário e de ornamentação do corpo, incluindo novas formas de tornar a pele visível (*display of skin*) e a aquisição de outros cuidados e técnicas corporais teve implicações no relacionamento que os meus informantes passaram a ter com os seus corpos. Ou seja, ao longo das suas experiências quotidianas no Rio de Janeiro, o que se vestiu e se despiu e os corpos que foram vestidos e despídos co-produziram-se mutuamente (Miller 2010). Esta co-produção implicou transformações nas formas de estar tanto em relações profissionais, como em relações afectivas e sexuais. Vimos acima que no Brasil — e em particular no Rio de Janeiro — se praticavam atitudes mais liberais na relação com os corpos e com a sexualidade, sobretudo nos contextos fre-

quentados pelas classes médias da esquerda carioca com quem a maioria dos meus informantes se relacionava. Algumas portuguesas e alguns portugueses da minha pesquisa exaltaram que foi no Brasil que tiveram pela primeira vez experiências homossexuais e não normativas, experiências sexuais muito mais prazerosas quando comparadas com as que tinham tido em Portugal, ou que passaram a relacionar-se sexualmente com parceiros sem que isso significasse necessariamente um vínculo amoroso. Estas portuguesas e estes portugueses consideram então que, depois da migração, passaram a ter atitudes “mais permissivas”, “mais libertas”, “mais desinibidas” e “mais desapegadas” relativamente àquelas que tinham em Portugal, onde as formas de contacto social e sexual passaram a ser descritas comparativamente como “mais frias”, “mais conservadoras”, “mais provincianas”, “menos cosmopolitas” e, sobretudo, “menos prazerosas”. Mas embora este *desapego* perante as relações com os corpos e com os afectos tenha sido muitas vezes exaltado e valorizado, por outras era descrito, pelos mesmo informantes, de forma pejorativa.

“Na praia, em Copacabana e a beber uma água de côco, a Andreia fala-me sobre um novo relacionamento. É um ficante, isto é, um parceiro com quem se dorme com frequência, sem que isso signifique que são namorados. Ela critica aquilo a que chama o “desapego carioca”, apontando que as pessoas no Brasil têm problemas em falar de um relacionamento “sério”, sendo que “isso é ridículo porque podes chamar sério, mas também podes chamar batatas. Não interessa o nome que lhe dás. Um relacionamento é sempre sério” (Diário de Campo: 17.10.2016).

Sobre o mesmo tema, a Sónia realçou-me que

“tens a questão também de relações humanas, principalmente de casal, é muito difícil aqui. E isso é uma coisa que me marca muito, para mim sempre foi muito fácil ter relação. Então, não sei até que ponto... eu acabei uma relação porque estou ficando farta daquelas relações que são não-relações. Os ficientes. Não tenho muita paciência, também. Então que é meio isso, cara, é

muito fácil você aqui ficar com alguém, agora é que tipo de alguém você quer. Essa questão das relações é mais difícil... tu és imigrante, já estás sozinha... é meio complicado... mas cara, o que é que podes fazer, né?” (Sónia, Entrevista 2016).

4.4. O Desapego

Ao longo do capítulo fomos-nos deparando com o termo *desapego* em contextos distintos e de forma polissémica, oscilando entre conotações negativas e positivas. Se a sua definição oficial é “falta de apego; característica ou condição de quem é desapegado; que demonstra falta de amor por alguém; desapego; que não demonstra interesse; particularidade da pessoa que expressa indiferença; desprendimento”⁷⁹, no Brasil, e no Rio de Janeiro em particular, o seu significado informal é também “solto, entregue. Viver pensando no presente, sem se preocupar com o passado. Desprendimento diante das coisas superficiais, das vaidades em detrimento de fatos importantes e que fazem sentido na vida. Saber dividir e compartilhar”⁸⁰. Pudemos observar que *desapego* pode servir para caracterizar uma atitude relaxada em relação à violência no Rio de Janeiro e determinadas relações com a espiritualidade, com os afectos e com os corpos. Mas este conceito torna-se fundamental nesta pesquisa quando a estas dimensões se acrescenta ainda o relacionamento com a materialidade.

“A questão dos objectos é muito importante. Nós vivemos numa cultura tão estúpida, nesse sentido, tão materialista, em que as pessoas acham que... eu durante muito tempo usava essa frase assim “o importante não é o ter, é o ser” e as pessoas estão todas no “ter”. Mas agora digo antes “não é o ter, nem o ser: é o estar”. Conseguir-se desapegar das coisas e não viver com o que não existe. É essa a questão. Se eu conseguir voltar a Lisboa livre do passado, é fantástico. O problema é que isso é muito difícil. Eu vivo projectado no futuro e vivo agarrado àquele passado. E é uma merda” (Gilberto, Entrevista 2016).

⁷⁹ <https://www.dicio.com.br/>

⁸⁰ <http://dicionarioinformal.com.br/>

Ao falar sobre uma casa que deixou mobilada com as suas coisas em Lisboa, a Lara referiu-me que, desde que estava no Brasil, tinha passado a entender essa posse à distância como um “peso” que a impedia de se enraizar efectivamente no Rio de Janeiro e que a sua experiência migratória a fez aprender a importância de se “*desapegar dos objectos*”. Este tipo de associações valorativas em torno da relação com as coisas ecoam concepções substancialistas que, embora tenham sido rebatidas nos discursos da antropologia sobre a materialidade (como vimos no capítulo 1 e ecoando o raciocínio de Duarte (2010)), foram aqui omnipresentes nas concepções émicas em torno das noções de pertença de objectos, que associaram o acto de consumir a atitudes *materalistas* ou *fetichistas*. Veremos no capítulo seguinte como o conceito de *desapego* (assumido simultaneamente como uma atitude anti-acumulação, anti “castrações” e uma forma de libertação “*daquelas amarras falsas a que estamos presos lá na Europa*” (ver discurso do Gilberto e do Miguel, acima) foi central para fundamentar relações com determinados objectos, ou justificar o abandono de outros, ao longo dos percursos habitacionais e migratórios estudados, sobretudo nas situações não planeadas de regresso a Portugal, aquando a inversão das direcções de fluxos de pessoas entre Portugal e o Brasil após as mudanças políticas nos dois estados iniciadas entre o final de 2016 e o início de 2017.

ENTRE VIAGENS E MUDANÇAS: AS MALAS COMO UNIDADE DE MEDIDA, O DESAPEGO COMO DISPOSIÇÃO



Fig. 36. Pasta de Arquivo da Clara, desenhada em sua casa a XXXX

Uma noite, no seu apartamento de Santa Teresa, a Clara referiu-me que quando pensava sobre todas as coisas que traria de Portugal caso não existissem quaisquer limites para o seu transporte, idealizava aquilo a que chamou de *container*⁸¹ *imaginário*: um contentor onde colocaria tudo o que gostaria de ter perto de si, no Brasil, do qual destacou várias mobílias que herdou do seu pai e algumas peças de enxoval bordadas à mão que estavam então numa casa de família no Alentejo. “*Mas possivelmente esse container nunca vai chegar. Porque ele é maior que uma mala, configura uma casa*”. De seguida, tirou de um armário uma pasta de arquivo de tamanho A4 que a acompanhava sempre que mudava de casa ou de país e abriu-a à minha frente para me mostrar o seu conteúdo: um desenho feito por si enquanto criança, uma fotografia do seu pai, uma aguarela do Ruy Duarte de Carvalho, cartas de um ex-namorado, um postal da piscina municipal da sua cidade, uma coleção de fotos eróticas compradas em Paris, onde tinha vivido, uma série de invólucros de caixas de sardinha de Portugal... (fig. 36). Sobre estas últimas, disse-me que dantes colecionava as caixas inteiras, mas tinha optado por torná-las mais portáteis: “*transformei o pesado em leve, o registo em índice*”.

⁸¹ Contentor, em português do Brasil.

Temos vindo a observar que ao longo da minha pesquisa a maioria dos meus interlocutores desejou estar, ou permaneceu, “constantemente a viajar”, tanto em trabalho, como em estudos ou em lazer; que antes de se estabelecer no Brasil já tinha tido outras experiências migratórias; que ao longo da sua estadia no Rio de Janeiro os seus quotidianos foram marcados por várias circulações entre Portugal, o Brasil e outros destinos; e que, nalguns casos de forma planeada, noutros em resposta a imprevistos, a sua estadia no Rio de Janeiro foi interrompida por reemigrações para outros países, por mudanças de cidade ou por regressos a Portugal. Como a significância dos mundos materiais dos migrantes é moldada pela natureza específica dos seus trajectos (Basu e Coleman 2008), este carácter (planeado ou reactivo) de permanente circulação — que implicou viajar, fazer e desfazer malas e casas múltiplas vezes — teve influências específicas nas relações que os meus informantes mantiveram com as coisas ao longo dos seus percursos e dos seus quotidianos. Já vimos, também, que existem várias materialidades imbricadas nos “mundos migrantes” (*idem*: 313), das quais podemos destacar aquelas que estão afectas à viagem em si, os objectos que circulam através destes trajectos e as próprias bagagens nas quais estes são transportados.

5.1. As viagens

Ao falar, no capítulo 3, sobre os constrangimentos concretos relacionados com o atravessamento de fronteiras entre dois estados, determinados documentos de identificação, em particular o passaporte, foram já nomeados como elementos materiais inerentes aos mundos dos portugueses em análise. Vimos que a estes objectos — e momentos relacionados com a sua produção, transformação, transacção e usos — estão afectas “manias”, “ansiedades” e “paranóias” que penetram os quotidianos destes migrantes enquanto energias *affectivas* da governamentabilidade (Navaro-Yashin 2007). Adiantei também que a grande maioria dos trajectos dos meus interlocutores foram efectuados de avião, de aeroporto em aeroporto, lugares onde a presença das estruturas dos estados na forma de materialidades é particularmente notória (Navaro-Yashin 2007: 94). E vimos ainda que os corpos desses portugueses, a cada partida e a cada chegada, do embarque ao desembarque e durante várias etapas, foram minuciosamente vigiados por todo um aparato humano e tecnológico. Nesse sentido, e com a prática, os meus informantes passaram a prever este tipo de acções de antemão, pla-

neando, por exemplo, o que vestir ou transportar consigo no atravessamento destes espaços: *“a roupa para a viagem são coisas largas e sapatos que dêem para calçar e descalçar”*, disse-me a Andreia. Outros cuidados, tais como não usar cintos ou ornamentos como brincos, colares ou pulseiras que pudessem accionar os detectores de metais nos aeroportos também me foram várias vezes referidos. Quanto às viagens de avião, estas também se fizeram sentir nos corpos destes portugueses em circulação entre Portugal e o Brasil. Lisboa e o Rio de Janeiro distam 7724 Km que demoram 9 horas e 36 minutos a ser percorridos num voo directo entre as duas cidades. No entanto, com o objectivo de minimizar os custos das passagens aéreas, alguns dos meus informantes optaram muitas vezes por voos com escalas (em Madrid, em Londres, em Frankfurt, em Casablanca...) o que chegou a duplicar, ou até a triplicar esta duração, tornando este trajecto ainda mais cansativo. Perante a já referida frequência destas viagens, os portugueses da minha pesquisa desenvolveram técnicas de corpo específicas, às quais estiveram associados objectos, para se adaptarem a constrangimentos que geraram desconforto físico, fadiga, náuseas, enjoos, constipações, ansiedades ou, simplesmente, um grande aborrecimento.

“Viajo com uma almofada de pescoço, porque eu tenho o corpo todo destruído à conta de dormir sentada muitas vezes em barcos, comboios, aviões, etc. Já cheguei a viajar com almofada de cama” (Filipa, Entrevista 2016).

“No avião eu levo sempre uma mala mais pequena com as coisas que vou usar na viagem. Um casaquinho, um cachecol, uma cena para os olhos, comprimidos variados para os intestinos e para a azia, o Ipad e um livro. Dentro desta mochila vou levar essa mala, e isto já está tudo organizadinho. Chego lá ao avião, tiro isto, meto a mochila lá para cima e fico com esta mala ao pé de mim. No ano que viemos para cá eu andei de avião 12 vezes, 4 delas dentro do Brasil. Duas vezes de cá para lá, fui uma vez à Alemanha... então no avião gosto de estar lá e que esteja tudo assim certinho” (Hugo, Entrevista 2015).

Analogamente a estas práticas corpóreas, e em particular devido à circulação permanente entre Portugal e o Brasil, os meus informantes adquiriram também um conhecimento tácito relativo a uma série de limitações ao transporte de objectos entre os dois estados, nomeadamente às restrições aduaneiras específicas à entrada e saída do Brasil ou da União Europeia, e, dado que os seus trânsitos entre os dois países foram realizados sobretudo de avião, relativamente às restrições das companhias aéreas⁸² no que toca aos limites de peso e aos limites do volume do que pode ser transportado em cada viagem por cada passageiro.

“Agora sei sempre quanto é que eu posso levar no avião, da última vez paguei 60 euros de extra bagagem... trago sempre duas malas de 32 quilos para o Rio de Janeiro” (Bárbara, Entrevista 2015).

Em relação às primeiras, por serem aquelas que foram mais vezes conscientemente subvertidas, destaco um conhecimento relativo a restrições sanitárias específicas que impediam o transporte de determinados alimentos:

“Sei que não se pode trazer comida, mas nunca me abriram a mala e eu sempre trouxe broa de milho da minha mãe...” (Bárbara, Entrevista 2015).

“Também já levámos cocos na mala. Quando os meus pais cá vieram, mandámos para a minha irmã e para o meu sobrinho. Comprámos cocos aqui e eles levaram no meio da roupa. Também já levei mangas e papaias, daquelas grandes, muita boas” (Eva, Entrevista 2016).

⁸² Esta regulamentação é definida internacionalmente pela EASA — European Aviation Safety Agency, Agência da União Europeia responsável pelas tarefas reguladoras e executivas da área da segurança da aviação — e, no território Brasileiro pela ANAC — Agência Nacional de Aviação Civil, Agência brasileira responsável pelas tarefas análogas às da EASA.

Para tal, além de estratégias que consistiam em misturar os alimentos proibidos entre as coisas transportadas na mala do porão, outras práticas mais criativas, como por exemplo envolver postas de bacalhau em papel de embrulho para simular o transporte de presentes e não de comida, também foram usadas. É de referir, no entanto, que o único risco que os meus informantes correram ao cometer estas infracções foi a perda destes alimentos que, quando encontrados, foram confiscados pelas autoridades fronteiriças sem qualquer outro tipo de sanção.

Em relação às restrições das companhias aéreas, até Março de 2016⁸³, nos voos entre o Brasil e a Europa cada passageiro da classe económica podia transportar no porão, sob pena de coima, até duas malas com limites de peso e de volume restritos — até 23kg ou 32kg⁸⁴ cada; a soma do comprimento, largura e altura de cada uma não podia exceder 158 cm; e a soma total das dimensões de ambas as malas não podia exceder 273 cm. Cada passageiro podia levar ainda uma mala de mão cujo peso limite variava entre os 5kg e os 12kg e uma mala menor cujo tamanho standard considerado era o de uma bolsa de computador e o critério é que coubesse debaixo do assento do avião. Contrariamente às outras restrições, a quantidade, o limite de peso e o de volume das malas que viajaram dentro do avião com o passageiro foi por vezes subvertido com alguma facilidade:

“Vou com duas malas de máximo 32 quilos. E normalmente eu levo também uma de mão, uma mochila e uma bolsa. Para cá não me queriam deixar levar tanta coisa comigo... mas fiz uma choradinha!” (Bárbara, Entrevista 2015).

Consequência do facto de os meus informantes terem de lidar com estes constrangimentos a cada viagem que empreenderam, ponderações em torno de determi-

⁸³ Depois dessa data as restrições da ANAC seguiram os limites da EASA e estabeleceram com limite de peso os 23kg.

⁸⁴ Este limite variava consoante a companhia aérea — a TAM, TAP, Iberia, Air France, KLM, Condor, Alitalia e Lufthansa estabeleciam o limite de 32kg por peça nos voos partindo de e para o Brasil — e esta diferença de 20kg para transporte coisas foi um dos critérios mais determinantes na escolha dos meus informantes sobre em que companhia viajar.

nadas dimensões da materialidade (peso, volume, mas também fragilidade ou perecibilidade) foram recorrentes e cruciais.

*“Levo muitas vezes equipamento de campismo, porque são sempre **coisas muito pequenas**, conheço esses equipamentos, vou nessas lojas... tectowel que **é leve e não ocupa lugar nenhum**” (Filipa, Entrevista 2015).*

*“Uma coisa tem de se pensar: somos 4, cada um tem duas malas, com a Tap Gold mais uma malinha. Só podemos trazer as **coisas básicas**: roupas, coisas das miúdas, brinquedos” (António, Entrevista 2015).*

Como podemos observar pelo testemunho da Filipa, características iminente-mente materiais das coisas (neste caso peso e volume) foram centrais na selecção do que circulou, ou não, entre Portugal e o Brasil. Como ela, os portugueses da minha pesquisa tiveram de fazer escolhas criteriosas sobre o que transportar dentro de um número limitado de bagagens. Mas, naturalmente, e como podemos observar no discurso do António, outros critérios não materiais, assentes em classificações valorativas (coisas consideradas como “básicas”, “essenciais”, “necessárias” ou “importantes”) também foram mobilizados nestas escolhas. E como pude observar ao longo da pesquisa, nalguns casos, esta atenção a dimensões materiais e não materiais dos objectos não foi instigada apenas no momento de *fazer* as malas. Ela atravessou o dia-a-dia dos meus interlocutores. Isto pode-nos ser exemplificado pela Andreia. Embora, durante o período em que viveu no Brasil, só se tenha deslocado ao seu país natal uma, no máximo duas vezes anualmente, a ideia de visita a Portugal foi permanente durante todos os períodos do ano: a Andreia tinha duas listas de notas editáveis no seu smart phone cujos títulos eram “Levar BR > PT” e “Fazer em/ trazer de PT”.

“Estou sempre a pensar em coisas para trazer. Vou anotando numa lista que tenho. Tenho duas listas, não é? Que é o ir e o

vir. “Brasil, com uma seta, Portugal”, com coisas que eu tenho que levar, e tenho outra que é “coisas para fazer/trazer de Portugal”” (Andreia, Entrevista 2015).

Estas listas foram sendo completadas e alteradas ao longo do seu quotidiano no Brasil, ao mesmo tempo que acumulava, dentro de uma mala de viagem guardada no quarto de empregada do seu apartamento, as coisas que ia planeando levar para Portugal na viagem seguinte. Quando acompanhei a Andreia a fazer as malas para uma das suas visitas a Portugal, esta auxiliou-se destas listas para confirmar que não se esqueceria de nada. O Hugo também fazia as suas malas auxiliado por uma lista, neste caso escrita numa folha de papel com marcas de muito uso, com acrescentos constantes e com o título “VIAGENS” (Fig. 37). Nela tinha indicados todos os itens que considerava imprescindíveis para qualquer viagem que empreendesse. Esta listagem, que começou a elaborar na época em que vivia em Paris, foi sendo afinada ao longo do tempo e através da experiência acumulada pelos seus trajectos.

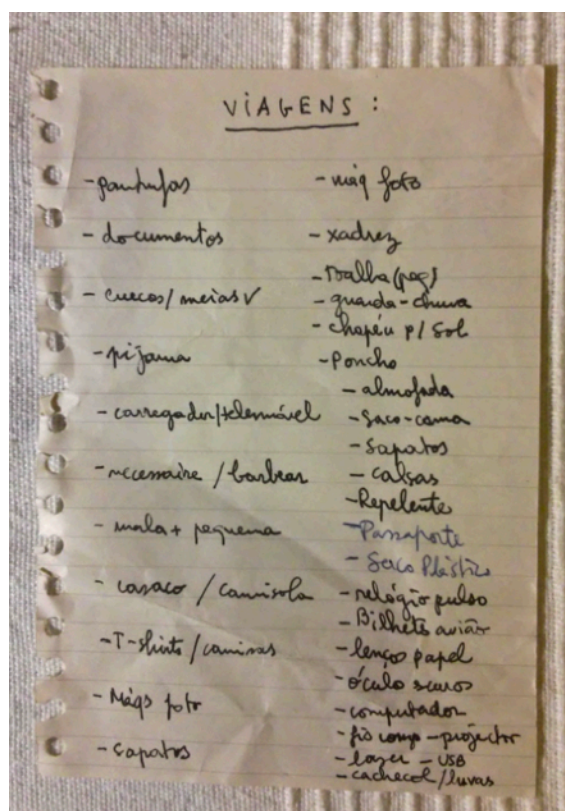


Fig. 37. Lista do Paulo pousada em cima da sua cama enquanto fazia as malas para Portugal. Rio de Janeiro, 2015.

Uma série de práticas como estas de listar coisas a não esquecer de levar ou trazer em cada viagem ou de comprar souvenirs e acumulá-los em armários ou arrecadações até à próxima visita a Portugal dotaram o dia-a-dia dos participantes desta pesquisa de uma ideia permanente de circularidade, mesmo quando não estavam a viajar. E um objecto em particular com o qual conviviam quotidianamente parecia realçar esta relação constante com o movimento: as malas de viagem. Já foi notado anteriormente que a presença de malas de viagem pode evocar um estado de transitoriedade, já que implica os gestos de as encher e esvaziar, de as fazer e desfazer e de as transportar (Poehls 2011: 346-347; Macdonald 2013: 183-184). No caso dos meus interlocutores, as mesmas malas que eram preparadas para levar para Portugal ou que voltavam cheias de *coisas de lá*, quando não estavam em uso ocupavam grandes espaços nos armários, nas caves, ou mesmo no canto de divisões dos vários apartamentos que visitei no Rio de Janeiro. *“E as malas ficam pela casa...”*, suspirou a Verónica em entrevista. A Bárbara guardava-as na cave de sua casa, divisão que reservou exclusivamente para estes volumes; a Andreia, o Hugo, a Sónia, a Maria, a Eva e o Filipe guardavam-nas nos quartos de empregada dos seus apartamentos, reservados para visitas e arrumos; a Matilde tinha-as à vista, em cima do armário do seu quarto na casa compartilhada onde vivia; a Patrícia guardava-as debaixo da cama; e também cheguei a ver malas nos cantos das salas de jantar, atrás das portas de algumas divisões ou mesmo a servirem de armários, quando os quartos, por vezes minúsculos, não tinham espaço para incluir essa peça de mobiliário.

*“Eu tenho recolhido muito papel e livros e coisinhas, tanto que aquela mala que está na sala grande, ela só tem mesmo papeis e livros, não tem mesmo mais nada. Está toda muito mal arrumada, claro. Mas eu **quando cheguei aqui eu vinha com uma mala grande, com uma daquelas pequeninas que cabem no avião e com uma mochila daquelas de acampar grande, eu trazia estas 3 coisas. Agora eu diria que (...) já tenho mais objectos para uma segunda mala grande**”* (Beatriz, Entrevista 2015).

Tanto no excerto desta entrevista com a Beatriz, como no discurso da Clara citado no início deste capítulo sobre o *container* que é “*maior do que uma mala*” e que “*configura uma casa*”, podemos observar que à permanente análise que os portugueses da minha pesquisa exerciam sobre os objectos dos seus quotidianos esteve associada uma unidade de volume: para eles, a *mala de viagem* foi uma *unidade de medida* para falar sobre os seus mundos materiais no Rio de Janeiro. Os limites físicos que ela comporta — tão bem especificados pelas restrições das companhias aéreas referidas acima — foram tidos em conta não só nos actos de decisão sobre o transporte de coisas a cada viagem, mas também para pensar os acúmulos e descartes de objectos ao longo da sua estadia no Brasil. É nesse sentido que, para me falarem sobre a relação com os objectos que mantiveram consigo no Rio de Janeiro, muitos portugueses da minha pesquisa usaram como referencial a quantidade de “malas” que tinham trazido para a cidade no início do seu projecto migratório: ao contar-me sobre a sua mudança para o país, o Sérgio disse-me que, nesse período, “*tudo o que precisava estava dentro de uma mala grande*”; a Bárbara, como a Eva, inicialmente levou para o Brasil duas malas, a Bárbara “*com alguma roupa, alguns livros...*”, a Eva com “*fotografias, roupa, roupa de cama, roupa de casa-de-banho, um enxoval, toalha para a cozinha...*”. Mas, enquanto estes e outros informantes ao longo da sua estadia no Brasil adquiriram objectos que configuraram na altura do seu regresso a Portugal muito mais do que uma ou duas malas de viagem — como pude observar ao acompanhar algumas saídas definitivas do Brasil —, outros informantes, tendo em conta a mesma unidade de medida, geriram os seus pertences de outra forma: a Sónia disse-me que como chegou ao Rio de Janeiro apenas com “*uma mala com roupa para 365 dias*”, enquanto permanecia no país “*desfazia-se*” das coisas “*muito mais cedo*”, nomeadamente da roupa: “*compro roupa, mas não acumulo*”.

“Por exemplo, revistas. Há muita gente que guarda revistas, anos. Eu não. Não. Vai tudo fora. Vai tudo fora. Não somos muito de acumular, não somos muito aquela família de guardar. Coisas que aqui não sirvam, eu dou. Por exemplo, sei lá, toalhas que a gente já não usa, cobertores que podem ser úteis, há sempre pessoas aqui no prédio, porteiros que vivem em comunidades e às vezes há muita gente a pedir, até coisas de crian-

ças, carrinhos e coisas assim. Há coisas que a certa altura junto e dou. Por exemplo, brinquedos e isso são coisas que não tenho necessidade de levar para lá [Portugal]. E dar aqui, dou à empregada, que tem sobrinhos, também há coisas que dou aqui a um porteiro, que já me pediu, para levar para a comunidade. Vou fazendo umas selecções para dar um bocadinho a toda a gente” (Maria, Entrevista 2015).

Podemos regressar à Fig. 9 do capítulo 2 deste trabalho e atentar à legenda da fotografia que a Ágata postou no Facebook no dia 23 de Junho de 2015, ao partir definitivamente do Rio de Janeiro: *“minha existência resumida a duas mochilas”*; e referir que interlocutores como o Bruno e o João me afirmaram mais do que uma vez que tudo o que possuíam (pelo menos perto de si, no Brasil) cabia *“numa mala de viagem”*. Ao imaginar em quantas “malas de viagem” cabiam os objectos que possuíam no Brasil, os meus interlocutores pareciam medir o grau de acúmulo de coisas no país, como vimos acima com o discurso da Beatriz (*“já tenho mais objectos para uma segunda mala grande”*). Mas também, como vimos pelo exemplo da Sónia, por vezes foram exactamente os limites destas malas que impulsionaram o descarte de objectos. Esta relação particular com a materialidade — o descarte ao invés do acúmulo — foi-me muitas vezes justificada por um “pragmatismo” aliado a aprendizagens fruto dos vários trânsitos anteriores e à previsão dos trajectos seguintes. Esta opção por não acumular demasiados objectos esteve também associada a uma noção de “saber viajar”, que muitas vezes significava “viajar leve”.

*“Como já adquiri uma certa experiência em mudanças, todas as roupas que não usei nos últimos meses, doe. Embora goste, o racional impõe a regra ao emocional e doe. **De resto, viajo bem leve.** Alguns diários, com fotos de pessoas e momentos queridos, livros e uns desenhos que foram oferecidos. Tenho também uma flauta de barro que comprei a uma tribo no Sul e uma gaita (harmônica) que comprei com o Ben. Para os meus dias de*

viajante...” (João, email enviado a 22.07.2015, depois de se mudar do Rio de Janeiro para São Paulo).

“Eu já viajei muito e sei o que é que é andar a carregar as coisas. Detesto. Portanto eu mesmo aqui nesta casa vivi durante um ano e tal com um armário minúsculo. Eu não preciso de mais espaço, tenho pouca roupa, e não sou muito de comprar coisas” (Eduardo, Entrevista 2015).

Esta opção pela não acumulação e pelo descarte foi-me sustentada muitas vezes com recurso à noção de *desapego* enunciada no capítulo anterior. Vimos então que as atitudes de desapego relativamente às coisas foram valorizadas com uma conotação positiva que contrastava com atitudes “materialistas” de relação com os objectos, moralmente consideradas por alguns dos meus informantes como nocivas: neste caso, implicariam perda de liberdade de movimento, fixação, ou criação de “raízes”. Para aqueles interlocutores que valorizavam mais uma vida através de *trajectos* ao invés de assente em *lugares* — *routs* ao invés de *roots* — pareceu essencial que os seus universos materiais se mantivessem mobilizáveis, ou seja, que a totalidade do seu volume coubesse nas suas malas de viagem. É nesse sentido que, como adiantei no capítulo anterior, frases como “estou exercitando meu desapego” foram repetidas ao longo do meu trabalho de campo, em particular em momentos de fazer e desfazer malas ou de mudança de apartamento, quando os meus interlocutores se deparavam com a quantidade de coisas que transportavam consigo e procuravam fazer uma gestão dos seus objectos. As malas de viagem serviram enquanto unidades de medida referenciais para essa gestão do mundo material destes portugueses no Rio de Janeiro onde, por vezes, o acúmulo pareceu fundamentar um certo grau de enraizamento no Brasil e o descarte pareceu ser uma forma de objectificar uma atitude mais fluída de relação com a “matéria” e com as viagens.

Esta unidade referencial para o mundo material dos migrantes em análise foi, efectivamente, o lugar onde as suas coisas foram transportadas e, dada a sua importância na regularidade dos trânsitos, é de apontar o grau de investimento que alguns

destes portugueses tiveram nestes objectos. Compraram malas “resistentes”, “leves” e com “muito espaço”:

“E depois é isso, as malas só aguentam uma viagem, porque eles rebentam com as malas todas. Agora comprei duas malas boas, lá. Gastei tipo 200 euros em duas malas mesmo boas. E espero que elas durem mais tempo. Realmente, quando elas vêm de Lisboa, tenho sempre de comprar uma nova. Acabas por comprar as do chinês que duram só mais uma viagem. Como vou com muito peso, não aguentam” (Bárbara, Entrevista 2016).

“Esta mala aumenta... ela assim aberta, nem parece muito grande, mas ela depois aumenta de largura. A marca da mala é Samsonite, a marca é muito boa. E se tu estragas essas malas, elas têm garantia de dois anos ou 3. É cara... é bastante cara, tipo 200 euros ou mais, cada uma. Mas nós foi mesmo, olha, como vamos andar sempre com malas para cá e para lá...” (Andreia, Entrevista 2016).

Além da aquisição de malas de viagem, algumas estratégias foram desenvolvidas e utilizadas para potenciar o espaço limitado disponível para o transporte de coisas no seu interior. Estas competências associadas ao acto de fazer as malas foram também por vezes justificadas pela acumulação de trânsitos e de experiências migratórias anteriores:

“Tem isso, que eu acho que é super importante no meu trajecto de viagens, a minha irmã há 14 anos que viaja pelo mundo. Então esta coisa de fazer malas e viajar, os meus pais sempre acompanharam muito, porque a minha irmã saiu muito cedo, e sempre para viagens internacionais em que ela tinha que levar tudo. Tipo Cuba, Moçambique, Nicarágua. Eles sempre fizeram

esses esquemas com a minha irmã e eu também aprendi a fazer uma mala para longo tempo, o que é que é necessário ou não levar. A minha mãe é uma pró a fazer malas. Ela sabe o que nós precisamos. Imagina, ela sabe que eu vou 15 dias a Lisboa, então ela já comprou os cremes que sabe que eu gosto e que eu uso e quando eu chego lá já estão assim em cima da minha mesa, para trazer para o Rio quando voltar, ela já sabe o que é que eu vou levar, sabe que eu trago sempre azeite, então durante essa semana que eu estou lá, ela já arranja uma garrafa e fecha naqueles sacos herméticos” (Bárbara, Entrevista 2015).

Além das coisas que se prepararam previamente por já se saber que seriam necessárias — por vezes embaladas em recipientes específicos para o trânsito, como os “sacos herméticos” enunciados acima — a forma como estas se acondicionaram nas malas também foi sendo afinada ao longo dos trajectos com uma série de técnicas para o aproveitamento de espaço e para a protecção das coisas mais frágeis. Nesse sentido, a Andreia explicou-me: *“os sapatos vão no fim, cada um dentro de um saco de plástico, para aproveitar os espacinhos entre as coisas mais frágeis”*; e vi-a encaixar as coisas pequenas e os presentes nas brechas, menos alguns dos embrulhos mais sensíveis que não queria que ficassem amarrotados. Teve ainda a preocupação de acondicionar coisas frágeis envolvendo-as em peças de roupa que dessa forma protegiam e amorteciam objectos como garrafas de vinho, de cachaça ou de azeite. E realçou-me ainda que nunca deixou estas coisas mais sensíveis seguirem nas extremidades das malas: *“estes lados são os lados que levam cacetadas... tenho de pôr isto mais a meio... aqui está protegido...”*.

“Tivemos uma vez um azar numa mala, abriu uma garrafa. E é chato, é vinho por todo o lado e o pior é na passadeira, é muito mau. Isso aconteceu uma vez e agora tenho mais cuidado” (Maria, Entrevista 2015).

“Já aconteceu não vir a mala uma vez, foi para outro país e voltou uma semana depois. Fiquei puta, era a mala que tinha muitos presentes e tu tens aquela coisa de chegar e dar os presentes... depois houve uma hora que eu desejei que a mala não viesse, porque tu podes pedir, sabes isso, indemnização. Podes dar o valor das coisas que tens lá dentro. E podes disparar, porque eles não sabem. Mas se tiveres lá assim objectos muito queridos...” (Bárbara, Entrevista 2015).

Experiências prévias com objectos danificados pelo transporte ou de malas extraviadas fizeram também com que à preparação das bagagens fosse inerente um processo de selecção valorativo muito claro: como enunciado pela Filipa no excerto introdutório ao capítulo 3, *“as coisas mais preciosas vão na mala de mão, né?”*. Nesse sentido, na decisão sobre o que seguiu na mala do porão e o que foi transportado na mala de mão — tendo já em conta a legislação das companhias aéreas, que não permite o transporte na segunda de determinadas coisas como líquidos ou objectos cortantes, por exemplo —, conseguimos observar uma hierarquização dos objectos que viajaram com os portugueses da minha pesquisa. Além do passaporte e de outros elementos afectos ao visto para entrar no Brasil referidos atrás pela Filipa, outros objectos “mais queridos”, “mais preciosos” ou “mais importantes” — isto é, menos *alienáveis* (Appadurai 1986), como computadores pessoais, jóias ou certas peças de roupa viajaram mais perto dos meus interlocutores:

“Os objectos muito queridos vão comigo na bagagem de mão. Mas assim muito queridos é tipo o meu computador (risos) pela importância” (Bárbara, Entrevista 2015).

“Pus numa secção à parte, que é o que eu vou levar na mão, que é roupa para o casamento, vai que a mala se extravia. Eu sempre levo comigo as coisas mais importantes. Laptop, documentos, material informático, roupa que eu estimo muito, coi-

sas de prata, que eu tenho muito, e, neste caso, a roupa do casamento vou levar toda comigo” (Sónia, Entrevista 2016).

Mas, não obstante as estratégias adquiridas com a experiência de “estar sempre a viajar” e independentemente do grau de planeamento prévio para preparação das bagagens, que era variado — por exemplo, alguns dos participantes da pesquisa, como o Eduardo, afirmaram-me fazer a mala “*em 15 minutos*”, enquanto, como já vimos, a Andreia e o Hugo se auxiliavam por listas que iam sendo preenchidas muito antes de data da viagem e iam acumulando coisas para levar ao longo do tempo — o momento de fazer as malas não deixou de ser marcado por alguns imprevistos e uma certa tensão. Logo no primeiro mês da minha pesquisa combinei com a Mariana acompanhá-la na preparação das suas malas para uma visita a Portugal com o seu namorado. Para tal, um dia antes da viagem jantei com ambos e com o João num restaurante nordestino em Santa Teresa, já que eles partiriam no dia seguinte e planeavam fazer as malas durante a noite. No entanto, depois do jantar, de *saideira em saideira*, foram adiando a hora de voltar para casa e de organizar as coisas para a viagem. Depois de algumas cervejas, a Mariana decidiu ir andando para casa para adiantar tarefas e convidou-me a acompanhá-la ao seu apartamento, enquanto o seu namorado continuou a beber mais uns copos com o João. Já eram cerca das onze da noite, mas ela garantiu-me que se iria despachar “*num instante*”, dado que tinha “*quase tudo preparado*” para levar. Efectivamente, mostrou-me 3 malas abertas onde já estavam uma série de objectos organizados. Disse-me que faltava apenas acrescentar-lhes a roupa que iriam levar para usar em Portugal, que tinha ainda de escolher com o seu namorado, e algumas coisas para oferecer *lá* que estavam guardadas no frigorífico, como tapioca caseira, carne seca, goiabada, queijo coalho e cervejas artesanais. Este passo iria ser feito apenas na manhã seguinte para que esses alimentos não se estragassem com o calor da noite carioca. Nesse sentido, ao chegar a casa e antes de pôr mãos à obra convidou-me para fumar um cigarro à janela “*para relaxar*”. Fumámos alguns cigarros enquanto esperávamos pelo seu namorado, que chegou algumas cervejas depois. O seu atraso e a não cooperação na finalização do processo de fazer as malas criaram um ambiente de conflito entre o casal e finalmente decidiram terminar de fazê-las na manhã seguinte, mesmo antes de viajar.

Tal como nesta ocasião, em muitas outras situações do meu terreno observei que a cada partida (tanto do Brasil para Portugal, como de Portugal para o Brasil) foram realizados rituais de despedida, na maioria das vezes ligados a comensalidade conjunta e ao consumo de bebidas alcoólicas — e não é de todo um detalhe referir que as ressacas provocadas por estas celebrações aumentaram, muitas vezes, o grau de desconforto da longa viagem transatlântica, tal como tiveram implicações disruptivas nos momentos finais de fazer as malas, mesmo que até então os meus interlocutores tivessem dedicado muito tempo e energia a planeá-los.

“Hoje a Patrícia partiu para Portugal. Combinámos um almoço em minha casa. Ela mandou limpar a dela para receber os hóspedes do Airbnb e por isso trouxe consigo algumas coisas que me pediu que guardasse no meu quarto. Trouxe também cerveja artesanal e cachaça mineira para brindarmos à sua viagem. (...) Ela estava nervosa com a partida. Ainda queria ir “fazer a unha” ali na Lapa antes de partir para o aeroporto internacional. À noite, recebi mensagens aflitas dela, via Whatsapp: *“olha, me troquei e trouxe o passaporte errado!!! Não acho o certo na minha mala de mão. E agora estou à espera da mala que já estava no avião. Para ver se está lá... estou fodida. Sou uma anta. Provavelmente não vou poder embarcar. A net não funciona. Estou esperando. Não percebo como isto aconteceu!!!! Que idiotice”*. 45 minutos depois: *“Achei!!!! Estava na mala do porão. Desculpa o stress. Nossa. Demorou mas foi, estava lá. Que alívio!”* (Diário de campo, 27 Julho 2015).

Quando acompanhei a Bárbara a preparar as coisas que iria levar para uma temporada em Portugal, combinámos também jantar — neste caso no seu apartamento — e fazer as malas de seguida, um processo que ela previa que demorasse cerca de uma hora, hora e meia no máximo. Logo ao entrar em sua casa foi difícil atravessar a sua sala de estar por entre as 3 malas abertas e as coisas que estavam espalhadas pelo chão à sua volta (fig. 38). Enquanto jantámos, justificou tal “caos”: referiu-me que des-

ta vez estava a fazer as malas para 3 meses e que elas tinham de incluir as suas coisas, os presentes para os amigos, os livros que precisava ter perto de si para concluir a sua tese de mestrado e os elementos do cenário da peça de teatro que ia apresentar em Lisboa. Fazer as malas com a Bárbara implicou então abrir e fechá-las muitas vezes enquanto geria um espaço tão limitado para tal quantidade de objectos.

“Eu tenho de dividir o peso entre aquilo que eu quero levar, mais o peso do cenário. É sempre um granda stress o peso das coisas. Tentamos criar cenários que caibam dentro de malas. Trabalhamos muito com insufláveis, balões...” (Bárbara, Entrevista 2015).

Esta negociação demorou, afinal, quase quatro horas, numa operação em que fui convocada a intervir muitas vezes para a auxiliar a fechar malas demasiado cheias ou a transportar outras demasiado pesadas.

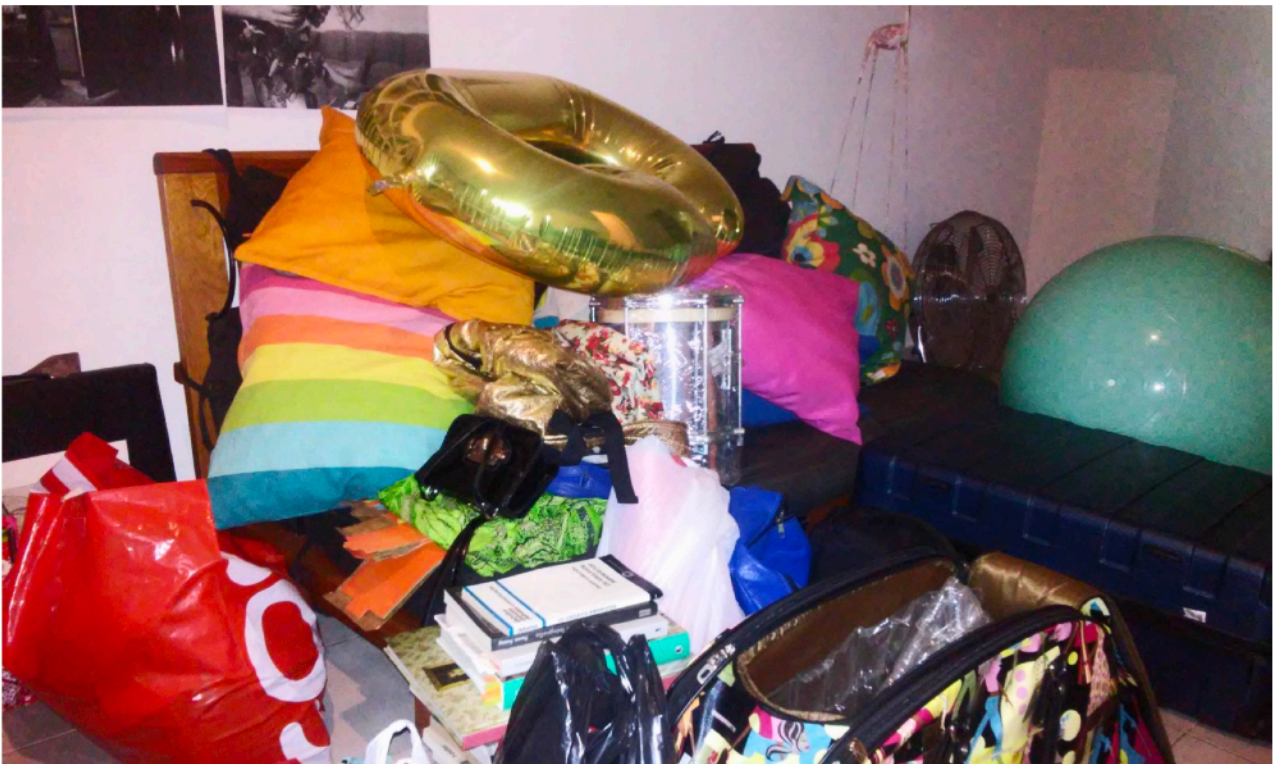


Fig. 38. As coisas e as malas no chão da sala de estar da Bárbara. Rio de Janeiro 2015.

Quando fiz as malas com a Andreia — e apesar da minúcia com que, como vimos, planeia estes momentos — a gestão do espaço também implicou manusear objectos e reajustá-los entre si múltiplas vezes:

*“Acho que isto não vai caber tudo... assim de repente... se bem que veio meio mundo aqui nesta mala... vou arrumando. Eu acho que eu vou tirar e pôr... **quando pensas que já nada cabe, fazes um puzzle e de repente o espaço triplica...** acho que ainda vou conseguir meter aí. Não é que isto se parta, mas... há aqui um espacinho. Mas não estou a conseguir fechar... [eu ajudo-a, conseguimos, passamos para a mala seguinte]. Esta aqui ainda pode levar mais alguma coisa...”* (Andreia, 2015)

Mesmo depois das malas prontas e fechadas, o peso das coisas continua ser motivo de tensão até ao momento do check in no aeroporto, quando cada passageiro é efectivamente confrontado com os constrangimentos definidos pelas limitações das companhias aéreas referidos acima e as bagagens são, de facto, *pesadas*:

“Sempre é meio tenso, os meus pais sempre me acompanham nesse momento, quando vou pôr as malas a pesar. Estamos os três tensos a ver se vai passar, porque vai sempre com mais quilos” (Bárbara, Entrevista 2015).

Ao longo da viagem crescem-se ainda os receios relativos aos danos que podem sofrer os objectos transportados (será que se estragam, que se extraviam ou que se perdem no caminho?) e esta ansiedade só termina depois de a mala reaparecer na passadeira rotatória do aeroporto de destino e quando é aberta, em casa, para se confirmar que as coisas não estão partidas, perdidas ou que não se deixou nada para trás.

Todo este processo de planear, fazer, transportar e desfazer malas e o manuseio permanente de objectos que implica, fez com que os meus informantes tenham tido de lidar com a sua materialidade de uma forma analítica e ponderada, considerando cer-

tas dimensões das suas coisas como o espaço que ocupam, o seu peso e a sua fragilidade. Esta gestão dos seus mundos materiais respondeu a constrangimentos específicos e mobilizou classificações valorativas sobre os objectos: alguns foram considerados como “básicos”, “essenciais”, “necessários”, “importantes” ou “imprescindíveis” para ter perto de si. Outros, por pragmatismo ou por impossibilidade de transporte, foram temporária ou definitivamente abandonados. Retomando o conceito de realismo agencial de Karen Barad (2007) evocado pela noção de patrimónios ontológicos de Harrison (2018), para quem práticas contingentes de colectar e recolectar certas coisas promulgam realidades específicas, e, por conseguinte, não outras; e considerando as indagações de Jennie Morgan e Sharon Macdonald (Morgan *et al* 2020) sobre processos de selecção e gestão de objectos perante a abundância de coisas materiais característica do mundo contemporâneo, observamos como contextos migratórios, e em particular estes assentes numa permanente circularidade, activam processos de escolha e selecção de coisas — que, como veremos, nestes casos, se guardam, se arquivam, se redistribuem ou se descartam. Estes portugueses em trânsito entre Portugal e o Brasil elaboraram continuamente decisões com impactos nos seus mundos materiais, nos quais as malas de viagem pareceram não só impor a sua presença, como foram uma unidade de medida para pensar a sua constituição.

5.2. As mudanças

Ao carácter de permanente circulação inerente ao tipo de projecto migratório dos meus interlocutores, acresce-se mais uma especificidade do meu universo de análise: durante o recorte temporal da minha pesquisa, além destes portugueses terem interrompido os seus projectos migratórios, iniciado outros ou terem estado regularmente a viajar, também tiveram de abandonar e reconstruir casas múltiplas vezes. Como vimos, as transformações urbanas profundas que o Rio de Janeiro sofreu no período entre a *Copa do Mundo* de 2014 e as *Olimpíadas* de 2016 resultaram numa grande especulação imobiliária e no aumento da oferta de habitação temporária em detrimento da de habitação permanente, o que fez com que os contratos de arrendamento na cidade se tenham tornado muito elevados — em particular na Zona Sul carioca ou nos bairros a ela imediatamente adjacentes — e por vezes incompatíveis com os orçamentos dos meus interlocutores. Com este fenómeno, que me foi descrito pela Andreia

e pela Beatriz numa conversa num boteco em Copacabana como uma “*selvajaria dos alugueis*”, além de se tornarem mais caros, os contratos de arrendamento tornaram-se também mais voláteis e foram muitas vezes interrompidos de forma abrupta pela parte dos senhorios, o que também teve um impacto directo nos seus trajectos residenciais. Tanto pelas interrupções abruptas dos senhorios, como por quebras de contrato pela parte dos meus interlocutores de que trato em mais detalhe abaixo, apenas 3 dos 26 portugueses que comecei a seguir neste trabalho permaneceram na mesma morada ao longo dos dois anos da minha pesquisa. Como exemplos extremos temos o caso da Filipa, que no período de um ano e meio viveu em “sete moradas diferentes”; o da Beatriz, que num período de cinco anos viveu em oito; e o da Bárbara, que nos quatro anos que permaneceu na cidade, viveu em onze casas:

“Esta é a 11ª casa. A última [mudança] já foi com um frete [carrinha de mudanças] porque tinha acumulado. Na última casa foi quando eu comprei o colchão. Então as outras ainda consegui mudar de taxi, agora não. Só a mudança do frete são para aí 400 reais. Estes bancos, o móvel que está na sala e o sofá vieram na semana passada” (Bárbara, Entrevista 2015).



Fig. 39. Mudança de casa da Patrícia do Rio de Janeiro para Belo Horizonte, com recurso ao aluguer de um frete.

Estas múltiplas mudanças de casa, planeadas ou não planeadas, contribuíram para que os portugueses desta pesquisa, mais uma vez, tenham tido de lidar com o peso e o volume dos seus mundos materiais, cuja ampliação implicaria uma complexificação (e um encarecimento) do seu deslocamento (fig. 39).

Relativamente às tipologias habitacionais dos espaços onde os meus informantes viveram, enquanto 16 moraram em apartamentos que alugaram sozinhos (4 deles) ou em casal (os restantes), para 12 deles — pelo tal condicionamento das rendas elevadas no Rio de Janeiro, mas por vezes também enquanto estratégia para garantir uma partida rápida caso decidissem interromper a estadia no Brasil ou na cidade — *casa* significou apenas um quarto num apartamento compartilhado, ou mesmo num hostel. Daqueles que optaram pela co-habitação, alguns habitaram quartos por vezes “muito pequenos” — factor também apontado enquanto uma limitação directa ao acúmulo de “muitos objectos” —, de forma a conseguir morar nos bairros que os permitiram viver a cidade de acordo com o estilo de vida que desejavam, isto é, na Zona Sul da cidade ou em bairros a ela adjacentes:

“mudei-me para um quartinho de empregada com cama de solteira no Flamengo onde estava até agora, até ao mês passado. Onde pagava pouco para os padrões. E fiquei lá exactamente um ano. Mas com muita gente, assim um lugar um bocado confuso onde eu não gostava assim tanto” (Beatriz, Entrevista 2015).

Alguns dos portugueses que imaginaram a experiência no Brasil como um período transitório da sua vida, optaram por alugar uma casa ou um quarto já mobilado.

“Eu sinto que nos próximos anos vai ser tudo transitório, então não vale a pena fazer grandes investimentos. Por isso é que também quando procuro um quarto ou uma casa eu procuro um espaço que já esteja mobilado e equipado, porque eu não

tenho a mínima vontade de andar com a trabalhadeira de comprar um fogão, uma máquina de lavar roupa... e ter que vender isso tudo. Eu quero é manter tudo nas duas malinhas que tenho para depois no futuro não ter dificuldades em tirar daqui as coisas” (Beatriz, Entrevista 2015).

Outra estratégia accionada para minimizar os custos que implicava manter um quarto ou um apartamento no Rio de Janeiro foi a de interromper os contratos de arrendamento aquando visitas a Portugal ou durante períodos de permanência noutras cidades ou países.

“Fiquei na Siqueira Campos até Março. Porque depois houve uma pausa no semestre e eu acabei por ficar um mês em Portugal. Como as rendas aqui não são baratas, não é, eu achei que um mês de renda era uma coisa que eu podia poupar, então deixei a casa, fui para Portugal um mês, regressei depois” (Beatriz, a 09.10.2015).

O Sérgio usou a mesma estratégia que a Beatriz e foi assim que quando o visitei após ter passado 3 meses na Europa — entre Inglaterra e Portugal — o encontrei num apartamento no Leme, que tinha alugado temporariamente por Airbnb. Antes de viajar, tinha esvaziado a sua casa do bairro de Fátima. *“Agora é um período de malas provisórias”,* disse-me, denotando uma outra evidência da importância destes objectos enquanto unidade de medida para o seu universo material. Tanto malas com o recheio do apartamento anterior — que tinham ficado guardadas em casa de amigos no Rio de Janeiro durante o período que tinha estado fora — como malas que tinha trazido de Portugal — com algumas coisas para montar uma nova casa com o seu companheiro —, estavam agora a ocupar o hall de entrada deste apartamento temporário: *“como sei que me vou mudar em breve, nem desfiz as malas, estão ali à entrada”* (fig. 40).



Fig. 40. As malas do Sérgio do hall de entrada do seu apartamento provisório, alugado por Airbnb, no Leme. Fotografia tirada por si e enviada por Msn, 2016.

Também para minimizar despesas durante os períodos passados fora do Rio de Janeiro, alguns dos portugueses da minha pesquisa subalugaram os seus espaços domésticos — tanto os quartos em casas compartilhadas, quanto os seus apartamentos ou casas individuais. Estes foram alugados a amigos, amigos de amigos ou a desconhecidos, de forma informal ou via a plataforma Airbnb, muitas vezes publicitando as vagas no Facebook (como vimos no capítulo 3).

*“CLASSIFACE: Alguém precisando de CASA NO RIO DE JANEIRO? A minha casinha triplex em BOTAFOGO vai estar livre A PARTIR DE SETEMBRO, enquanto eu ando pelas Europas (...). Seria uma temporada — datas finais em aberto (...). É uma casa em vila modesta onde os vizinhos são parceiros. O preço é muito bom e não paga a fofura. O terceiro andar é a lage, bela e excêntrica, dá para banhos. **Vou começar a esvaziar aquilo que é pessoal,** mas posso deixar com ou sem móveis/electrodomésticos. (...) Ideal para viver sozinho ou para um casal. Preciso de gente res-*

ponsável e tranquila. Dêem likes, mandem amigos! Detalhes inbox. Obrigada e beijos!” (Filipa, post no Facebook a 25.08.2017, negritos meus).

Nestes casos, como podemos ver pelo post da Filipa (*“vou começar a esvaziar aquilo que é pessoal”*), foi requerido um tipo de gestão das coisas da casa com algumas particularidades. Por um lado, cheguei a acompanhar a Patrícia a adquirir novos objectos para esta finalidade: no mês de Julho de 2015, antes de partir para uma temporada em Portugal, acompanhei-a ao Saara para comprar *“coisas práticas para a casa para receber os airbnbs”*. Comprou toalhas turcas, lençóis e panos de cozinha, pois não queria partilhar os seus com desconhecidos; todos brancos, *“neutros”*, pois não queria impor aos seus hóspedes o seu *“estilo mais pessoal”*. Por outro lado, tendencialmente, estas habitações pareciam ter menos objectos e/ou estavam preparadas para esconder e proteger coisas privadas. Foi assim que, enquanto fazia as malas para essa viagem a Lisboa, a Patrícia reorganizou o seu apartamento, colocando as *“coisas valiosas”* — a sua câmara de filmar, os discos externos, os seus diários, caixas com fotografias e roupa — dentro de três grandes gavetões preparados com cadeado para serem trancados nestas ocasiões. Além disso, antes de partir, deixou em minha casa o tripé da sua câmara (*“muito caro”* e *“demasiado grande”*) e uma mochila com roupa que não cabia nos gavetões com cadeado; analogamente, quando acompanhei a Bárbara a fazer as malas para uma temporada fora, ela contou-me que na viagem anterior tinha tirado do seu quarto e dos espaços comuns da sua casa fotografias de si e de amigos de Portugal, antes expostas, *“porque iam estar outras pessoas a viver aqui em casa enquanto eu estava fora. E aquilo era super pessoal, achei que não fazia sentido”*. É de referir que não as voltou a usar como decoração no seu regresso; e adiantou ainda que, para que pudesse subalugar o seu quarto, o seu processo de *“fazer as malas para lá”* se tornava ainda mais complexo porque incluía *“fazer desaparecer as coisas aqui”*. Perante estas situações em que a relação público / privado se modificou, alguns objectos foram, portanto, transportados, escondidos ou mesmo descartados, tal como as casas em si foram, por vezes, modificadas de forma a permitir ora expor, ora esconder certos objectos considerados mais valiosos ou de cunho mais pessoal. Mais uma vez, cada situação de trânsito entre Portugal e o Brasil parece ter espoletado gestões dos mundos materiais destes portugueses em trânsito. Neste caso, não apenas em relação às coisas que

viajavam consigo nas suas malas de viagem, mas também relativas àquelas que constituíam os espaços que habitavam.

Análogo ao momento de fazer as malas para viajar e de “desfazer” apartamentos para receber hóspedes estranhos, as situações frequentes de mudança de casa referidas acima também potenciaram relações reflexivas perante os objectos do quotidiano que, como diz acima a Bárbara, se “acumulavam” e tinham de, mais uma vez, ser geridos: ou transportados ou descartados. Cada momento de fazer as malas para viajar ou de encaixotar coisas em situações de mudança de casa implicou uma reorganização dos universos materiais de cada um destes portugueses, ao estimular escolhas perante uma abundância de coisas em acúmulo. Com estes gestos pontuais — que, como vimos no subcapítulo anterior, muitas vezes foram também reflectidos em práticas quotidianas — os meus interlocutores elaboraram regularmente uma *curadoria da profusão* (Morgan e Macdonald 2020) análoga a práticas de gestão museológica, frequentemente materializadas através de actos de descarte de alguns objectos. E a cada acção de reorganização de objectos colectados, através do abandono de algumas coisas, correspondeu a escolha diametralmente oposta sobre o que guardar e porquê. Como apontou Rosales, em contextos migratórios em particular, a valorização de cada objecto pode decorrer também da sua capacidade “de sobreviver às tomadas de decisão sobre aquilo que será deixado para trás” (2015: 94). Como já vimos, “a inevitabilidade do abandono de um conjunto significativo de objectos” perante determinadas condicionantes, pode contribuir muito para uma “maior valorização” daquelas coisas que se conseguem reter (*idem*). E, embora seja claro que algumas decisões são feitas com base em critérios muito racionais perante restrições concretas — “o racional impõe regra ao emocional”, disse acima o João —, critérios estes muitas vezes baseados em características materiais como o peso, o volume ou a fragilidade de determinada coisa que poderiam impedir o seu transporte transatlântico, autoras como Macdonald e Morgan desafiavam-nos a mapear também outras formas, eventualmente menos conscientes, de determinadas coisas não serem abandonadas, e serem, por isso, mesmo que acidentalmente, mantidas para os próximos futuros (MacDonald e Morgan 2018: 23). Se, por um lado, pude observar atitudes perante as coisas orientadas por um pragmatismo que, de forma bastante consciente, implicava a opção por não acumular no Rio de Janeiro muito mais objectos além daqueles que caberiam em duas malas de viagem, por outro, um exemplo como o da Matilde pode ilustrar atitudes diferentes, ao mesmo

tempo que aponta para o facto de que, além da circularidade transnacional, o factor de impermanência habitacional no Rio de Janeiro também teve implicações decisivas nos mundos materiais destes portugueses em trânsito. A Matilde vivia no Brasil desde 2010, possuía redes sociais e de afecto que considerava bem sedimentadas na cidade, tal como se considerava bem estabelecida profissionalmente e planeava permanecer no Brasil pelo menos “muito tempo”. Por si só, estes factores poderiam justificar o facto de ter o seu quarto e as áreas comuns da sua casa compartilhada em Botafogo recheados de objectos pessoais que ocupariam muito mais espaço do que o volume das tais duas malas de viagem. No entanto, é de salientar que, embora a Matilde continuasse, como a maioria dos outros informantes, a viajar “muitas vezes” — e por isso a lidar também com o peso de parte do seu mundo material — ao contrário dos outros, ela foi um dos raros casos da minha pesquisa que não esteve afectada a uma impermanência habitacional no Rio de Janeiro; ao contrário dos outros portugueses, a Matilde vivia há cerca de 3 anos no mesmo apartamento, aquele onde a visitei. E se, ao abrir-me os seus armários, me mostrou vestidos e sapatos que já não usava, mas que não queria mandar fora; e ao abrir-me uma gaveta da sua mesa de cabeceira me mostrou uma série de pequenos objectos em desordem que “tinha para aí” e que me afirmou que algum dia ia ter de organizar — como papeis soltos, blocos de notas, agendas, cartões, bilhetes de espectáculos, fotografias, pequenos bibelôs, comprimidos fora das caixas, “talvez fora de prazo”, alguma bijuteria... — ao contrário, não encontrei tanta “*tralha*” semelhante nas casas de outros informantes, mesmo naquelas dos que planeavam ficar no Brasil “*para sempre*”, como a Patrícia ou a Clara, por exemplo. Estes itens acumulados fizeram-me lembrar os “fósseis de duração concretizada por longas permanências”, metáfora para certas coisas que, ao se acumularem, parecem inscrever a passagem do tempo nos espaços domésticos. Segundo Gaston Bachelard, através delas “o inconsciente permanece nos locais” (2008: pág. 29). Pareceu-me, então, que o facto de a Matilde, ao contrário da Patrícia, da Clara e da maioria dos meus informantes, não ter tido de se confrontar tantas vezes com a necessidade de empacotar e desempacotar caixotes com os seus objectos, fez com que não tenha tido a necessidade de gerir os seus pesos e volumes tão frequentemente nem de, consequentemente, efectuar escolhas perante a parafernália de coisas que guardava em sua casa. Ou seja, permitiu-se a guardar perto de si mais passados (ainda que assim, “fossilizados”, engavetados, escondidos, desordenados) do que os outros portugueses da pesquisa. Se, por um

lado, a vontade de estabelecimento no Brasil por um período de tempo longo parecia tender para um maior acúmulo de coisas, as experiências cumulativas de mudança de casa na cidade parecem ter estimulado o descarte progressivo de muitas delas. Ao mesmo tempo, parecem ter racionalizado ainda mais as relações com os objectos e, consequentemente, limitado outras formas mais acidentais ou inconscientes de “preservar futuros”, como as que pareciam ainda acontecer no apartamento da Matilde.

5.3. O *desapego*: uma disposição possível em contextos de mobilidade

“Que vontade de “organizar” uma gigantesca fogueira onde queimar todas as coisas que eu acho que preciso, como estes livros e cadernos e fotos e minidvs... e ficar a vê-las consumirem-se no fogo até à eternidade” (Patrícia, post no Facebook a 20.04.2017).

Ilustrações diametralmente opostas às de atitudes de acúmulo de coisas guardadas no Rio de Janeiro são-nos proporcionadas pelos dois portugueses que mais me enfatizaram o seu estilo de vida nómada — o Bruno, artista de rua, e o João, gestor de uma multinacional. Foram eles que me afirmaram, acima, que tudo o que tinham “cabia numa mala de viagem”. O primeiro vivia num hostel, o segundo, depois de se mudar da casa que partilhávamos em Santa Teresa, optou por viver de Airbnb em Airbnb. Já vimos que, desta forma, pretendiam que os seus vínculos com o lugar, com a casa e com as coisas nunca chegassem a criar muitas “raízes”, sustentando assim as suas identidades nos trajectos e não no enraizamento no lugar. Embora, tanto um, quanto o outro, estivessem no Brasil desde 2013, ao visitar os seus espaços privados pude observar que estes estavam praticamente despidos de elementos pessoais — e os que tinham eram minúsculos e portáteis, como uma caixa de recordações oferecida pelo avô do Bruno com pequenos objectos dentro, que o acompanhava há seis anos, ou um quartzo de Minas Gerais, uma alga do Porto, uma semente paulistana e um postal — os únicos objectos decorativos que o João tinha no seu quarto alugado em São Paulo, dispostos num canto da sua secretária. Estas pequenas coisas podem nos remeter para os elementos quase bidimensionais que a Clara preservava perto de si dentro de uma pasta de arquivo A4 de fácil transporte, referida no início deste capítulo — *“transformei o pesado, em leve, o arquivo em índice”*, disse acima.

Estratégias de gerir os mundos materiais particulares através da não aquisição de mais coisas (evitando o acúmulo); de processos de miniaturização (permitindo o transporte), ou de práticas de descarte sistematizado ecoam alguns debates da museologia contemporânea emergentes nas últimas três décadas e assentes no paradigma do “decrecimento” (Morgan *et al* 2020). Questões relativas à sustentabilidade das colecções — tais como uma limitação de espaços de armazenamento de acervos ou uma escassez de recursos económicos para o seu cuidado e manutenção — e reconsiderações críticas mais amplas sobre as finalidades dos museus, têm problematizado um certo “impulso pela acumulação” que antes caracterizava os actos de colecção em museologia — estes originários de sistemas classificatórios e de produção de conhecimento historicamente impelidos pelo desejo de representar o mundo na sua pretensa totalidade, em lógicas de completude e de abrangência (*idem*). Perante os desafios colocados pela actual abundância de “tralha” material e digital — resultante dos modelos de produção pós-fordista e de padrões de consumo contemporâneos motivados por lógicas sócio-económicas assentes em máximas de “crescimento exponencial” e de “acumulação infinita” (*idem*) — autores têm proposto uma gestão dos museus e dos seus acervos analisando criticamente a profusão dos objectos colectados, que tem implicado uma exponencial “profusão do património” (Macdonald 2013: 137) e sua consequente “crise da acumulação” (Harrison 2013). Com este novo olhar, propostas de “racionalização de colecções”, que podem incluir a remoção planeada de algumas coisas, passaram a ter em conta a limitação do seu acréscimo, considerando privilegiar, por exemplo, a aquisição e manutenção de *informação sobre objectos*, em detrimento do acúmulo ou da preservação dos *objectos em si*, através da criação de registos documentais (Washburn 1984). Além das estratégias de limitação dos seus mundos materiais através de opções de não acúmulo e de abandono já referidas, gestos análogos a estes também foram efectuados por alguns dos meus interlocutores na gestão das suas colecções particulares em trânsito entre Portugal e o Brasil.

“O que guardamos mais, o que temos a tendência de acumular, é fotos que, neste momento, é de formato digital” (Maria, entrevista 2015).

“Mas se eu trouxesse as coisas todas assim que eu gostaria... obviamente nem vou falar dos 500 vinis que eu lá tenho... eu quando estava em Londres gastava 250 libras por mês em vinis, mas isso é totalmente contra aqueles meus 15 minutos para pôr a mala às costas. Vinis é impossível hoje em dia, depois andas carregado, eu já nunca mais comprei vinis... Hoje em dia é tudo digital, nas hard drives. E as hard drives estão sempre comigo. Mas tenho algumas guardadas também [em Portugal, na casa dos pais], porque tenho tantas... só de música tenho para aí cinco teras!” (Eduardo, entrevista 2016).

Mas muitos curadores têm se mostrado relutantes perante essas estratégias ao apontar, por um lado, que as próprias componentes materiais dos dispositivos de arquivo e de leitura de informação podem ser perecíveis ou tornar-se, com o tempo, caducos; e, por outro, que formatos digitais ou outros formatos de registo e reprodução não têm mostrado eficácia na captura e transmissão das características tangíveis e multi-sensoriais das “coisas reais” (Morgan e Macdonald 2018: 8). Já foi notado que, tanto nos espaços domésticos, como nos museus, itens banais da vida quotidiana podem sustentar relações com a memória através das suas dimensões sensitivas (Seremetakis 1994: 3), pois características específicas das coisas, inerentes ao seu carácter material — como cheiros, texturas, cores ou sabores — potenciam maneiras específicas de evocar e presenciar o passado (Macdonald 2013) e, conseqüentemente, formas particulares de modelação de futuros (Barad 2007). Poderíamos questionar: perante uma extrema atenção à, e racionalização na gestão dos mundos materiais destes portugueses em trânsito entre Portugal e o Brasil, onde gestos de abandono foram frequentes, que coisas restam para presenciar os seus passados e co-produzir as suas práticas, identidades e futuros? Será interessante aqui retomar a noção de desapego desenvolvida nos capítulos anteriores e imaginá-la enquanto uma *disposição* (Macdonald 2013: 116-117) adquirida por alguns destes portugueses em circulação entre Portugal e o Brasil para a relação com os seus objectos e com os seus patrimónios individuais. Atentando à distinção de Sharon Macdonald entre *posse* e *disposição* (*possession / disposition*, *idem*) como duas formas possíveis de práticas patrimoniais, podemos observar que em contextos de desapropriação (como os analisados) outras formas de se relacionar com

a identidade (e o património) podem emergir: neste caso, através dos trânsitos e no Brasil, o conceito de desapego parece ter servido como uma disposição possível para os portugueses da minha pesquisa se relacionarem com os seus mundos materiais, onde as suas identidades passaram a poder ser constituídas a partir da ausência de coisas e/ou do seu descarte. Uma série de atitudes de desapego podem, então, ter estimulado a problematização de uma concepção identitária assente numa “individuação possessiva” — característica da formação de identidades nos contextos europeus, onde propriedades e identidades pessoais se encontram emaranhadas (*idem*) — sustentando novas inclinações para lidar com a identidade, com as coisas e com corpos e permitindo uma constituição de si não através de um enraizamento, mas pelo atravessamento de lugares.

6.

COISAS PARA GUARDAR, COISAS PARA USAR E COISAS PARA OFERECER:

ARQUIVOS, REPERTÓRIOS E *SOUVENIRS*

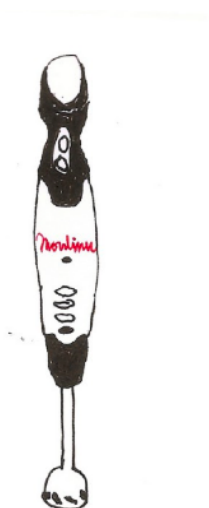


Fig. 41. Varinha Mágica, um dos electrodomésticos que mais viajou com portugueses para o Brasil. Diário de Campo, 2016.

Como pudemos já discernir ao longo dos capítulos anteriores, tanto ao nível da tipologia habitacional onde escolheram viver — numa casa, num apartamento, num quarto, num hostel, num airbnb? — como das coisas com que rechearam os seus lares — mobilaram apartamentos de raiz? Permitiram-se ao acúmulo de objectos? — o investimento económico e simbólico que os meus interlocutores fizeram nos seus espaços domésticos no Brasil teve uma relação directa com o carácter dos seus planos migratórios e com as suas expectativas relativas à duração da sua permanência no Rio de Janeiro. Tal como enfatizado pela Beatriz anteriormente (*“eu quero é manter tudo nas duas malinhas que tenho para depois, no futuro, não ter dificuldades em tirar daqui as coisas”*), possuir menos objectos foi uma estratégia para tornar mais ágil uma eventual mudança de casa, o regresso a Portugal ou uma eventual reemigração. E estratégias de gerir os mundos materiais particulares através da não aquisição de mais coisas, de processos de miniaturização, ou de práticas de descarte sistematizado permitiram que alguns destes portugueses sustentassem, também, as suas identidades nos trajectos e não (apenas) no enraizamento nos lugares, de forma *desapegada*.

6.1. “Coisas espalhadas pelo mundo”

Pese embora uma gestão permanente de objectos que muitas vezes implicou contrariar acúmulos através de alguns abandonos e descartes — que resultaram em que a Clara, o João ou o Bruno, por exemplo, estivessem rodeados de poucas coisas suas nos seus quotidianos cariocas —, é de realçar que estes e a maioria dos meus interlocutores continuavam a possuir mais objectos. Apenas não os tinham guardados perto de si. O João afirmou-me ter coisas *“espalhadas pelo mundo”*, em pontos anteriores dos seus trajectos migratórios: *“tenho malas, caixas de livros, pranchas de surf e snowboard em Hamburgo, Londres, Portugal, Madrid...”*. E no início do capítulo 5 já foi referido que a quantidade de coisas que a Clara tinha guardadas na sua casa de família no Alentejo ocupava muito mais do que o volume de uma mala de viagem, sendo suficiente para montar, com a sua totalidade, *“uma casa”*. A relação com as coisas em casa, a quantidade de objectos a viajar e as direcções dos seus trânsitos entre *cá e lá* também variaram, então, consoante o interesse ou a possibilidade de guardar coisas em Portugal ou em locais de migrações anteriores. Muitos dos meus informantes *“depositaram”, “armazenaram”, “arquivaram”* — estes foram alguns dos termos utilizados por eles — pertences que não quiseram ou não tiveram capacidade de manter perto de si ao longo dos seus trajectos, mas dos quais não se queriam descartar. Estes *depósitos, armazéns, arquivos* foram as próprias casas que se mantiveram em Portugal, outras casas no Brasil, quartos em casa dos pais, ou garagens, sótãos e caves de ex-namorados ou amigos, também noutros lugares do mundo.

Alguns destes portugueses, como a Patrícia, a Lara, a Maria e o António, optaram por manter as suas casas mobiladas em Portugal, mas tinham com elas relações distintas. Estes últimos, por exemplo, deixaram a sua casa em Lisboa com *“pequenos ajustes”*, mas *“sem desligar nada”* e justificaram esta estratégia como uma forma de se precaverem perante a *“instabilidade”* tanto do trabalho do Pedro, como dos contextos onde ele actuava no âmbito da empresa multinacional de telecomunicações com o qual colaborava — o Rio de Janeiro e Luanda:

“Estamos muito colados ao trabalho do Pedro. A gente tem a noção. E hoje em dia os empregos são também muito... o que hoje é uma realidade, amanhã já está tudo alterado. Portanto

temos de viver de uma forma consistente, para não nos desequilibrarmos muito com as alterações. Temos que ser um bocadinho maduros nisso” (Maria, Entrevista 2015).

“Quem viaja tem de ter sempre um plano de fuga. Dinheiro para pagar um voo e regressar à base. A ideia de ter uma base é essencial para a estabilidade. Se precisar volto a Lisboa, tenho a minha casa, o frigorífico ligado, o carro na garagem. Convém nunca perder a noção que vivemos em países instáveis. Em Angola, não é? E aqui” (António, Entrevista 2015).

A Lara que, desde que tinha saído da Madeira para estudar arquitectura, tinha vivido 7 anos num apartamento no centro de Lisboa, também optou por manter a sua casa mobilada já que, por vezes, era utilizada por familiares seus em visita a Portugal continental. Mas, enquanto o António e a Maria consideravam a sua casa em São Domingos de Benfica como uma “base” que lhes transmitia sentimentos de segurança perante uma vida em trânsito que poderia ser “instável”, para a Lara, o seu apartamento lisboeta era sentido à distância não como um elemento estabilizador, mas como um condicionamento. A Lara afirmou-me que o facto ter “uma casa lá” a impedia de se “integrar mais” no Rio de Janeiro e de “criar raízes” nessa cidade, já que lhe retirava o estímulo de investir económica e simbolicamente na sua habitação carioca. Por sua vez, a Patrícia procurou fazer esses investimentos em casas dos dois lados do Atlântico. Em 2015, dado que possuía dois apartamentos em Lisboa, aproveitou o aumento do valor imobiliário de casas nas zonas centrais da cidade para vender o que tinha em Alfama, manter o que tinha no Príncipe Real e comprar dois no Brasil: um no Rio de Janeiro e outro em Belo Horizonte, onde tinha vivido antes de se mudar para o Rio e onde continuava a manter relações sociais e afectivas fortes. Ao contrário da Maria e do António, que, como veremos, consideravam como “casa”, no sentido de “lar”, Lisboa, ou do Hugo e da Andreia, que entendiam estar a enraizar-se (e por isso a “fazer casa”) no Rio de Janeiro, a Patrícia, ao longo do meu trabalho de campo foi definindo a sua vontade de querer viver “na ponte” entre os dois países e efectivou este desejo ao passar o que considerou serem “largas temporadas” (de 3 a 8 meses) ora em Lisboa,

ora no Rio, ora em Belo Horizonte. Mas, ao contrário destes portugueses, a maioria dos meus interlocutores não tinha casa própria em Portugal ou, quando a tinha, teve a necessidade de a alugar durante o período que permaneceu no Brasil. Este foi o caso tanto da Matilde, como da Andreia e do Hugo. *“Em Lisboa tinha um apê⁸⁵ todo montado com as minhas coisas, os meus pratos, os meus copos”*, disse-me a Matilde. Como o alugou a amigos, pôde manter todas as coisas que optou por não levar consigo para o Brasil *“de baixo da cama, em caixas”*. Como a Andreia e o Hugo não tiveram essa possibilidade, mantiveram 10 caixotes de papelão cheios de coisas, além de várias peças de mobiliário, armazenados numa casa semi abandonada no distrito de Torres Vedras. Roupas de inverno e alguns objectos *“mais pessoais”* que ainda usavam estavam guardados no quarto da Andreia em casa dos seus pais, em Lisboa, onde se estabeleciam sempre que visitavam a cidade.

Gilberto: Eu tenho muita coisa lá, que estou-me a desfazer agora, já disse à minha irmã para vender, para dar...

Eu: E onde estão, estão em tua casa?

Gilberto: Estão na garagem de casa dos meus pais, o clássico [risos]. Tenho lá livros, muitos, muitos! Trouxe alguns, estão aqui [aponta para a sua estante] (Gilberto, Entrevista 2015).

A “casa dos pais”, como adianta o Gilberto, foi o lugar “clássico” para guardar as coisas das quais os meus informantes não se quiseram — pelo menos inicialmente — desfazer, mas que também não quiseram, ou não tiveram possibilidade, de levar para o Brasil, independentemente dos seus planos migratórios. A Eva e o Filipe, como outros interlocutores que consideravam a sua estadia no Brasil transitória, também geriram os seus mundos materiais considerando o que iam acumulando, orientados por uma certa disposição de desapego. No entanto, determinadas coisas das quais não se queriam desfazer — embora não fossem essenciais para uso quotidiano na cidade carioca — foram partindo gradualmente para Portugal acompanhando cada visita ao país. Nestes casos, em cada viagem para Portugal, rumaram desde o Brasil malas cheias de objectos — *“para guardar lá”* — que regressaram mais vazias ao Rio de Janeiro: em cada viagem

⁸⁵ Apê: diminutivo de *apartamento*, expressão comum em português do Brasil.

a Portugal levaram consigo *“muitas coisas”*, tal como enviaram muitas outras nas bagagens dos familiares que os visitaram na cidade carioca. *“Lá”*, em Portugal, essas coisas estavam *“organizadinhas em caixinhas”*, ao lado de outras que tinham deixado na partida nas casas dos seus pais, à espera de um futuro regresso. Por sua vez, tal como o Gilberto, quando se mudou para o Brasil, a Sónia *“desmanchou”* a casa que alugava em Lisboa. *“Uma parte das coisas dei aos meus pais, algumas coisas vendi. Mas os meus pais têm ainda algumas coisas que são minhas”*. E, tal como ele, também, depois de estabelecida no Rio de Janeiro, neste caso com *“trabalho para a vida”*, começou a pensar desfazer-se desses objectos.

“Acho que tenho de começar a deixar o meu universo lá. Cara, tem muita coisa que eu tenho lá e que tenho de deixar para lá e vender, e dar, sei lá, fazer qualquer coisa” (Sónia, Entrevista 2016).

Em português do Brasil, *“deixar para lá”* significa *“deixar de dar importância”*, e não *“deixar lá”*, e o sentido ambivalente que esta expressão ganha quando lida em português de Portugal torna-se interessante neste contexto. Decisões entre *“deixar lá”* ou *“deixar para lá”* os objectos que não puderam ser transportados para os quotidianos cariocas foram permanentes e centrais e, muitas vezes, também ambivalentes, ao longo dos trajectos dos meus interlocutores. Tal como a Lara, a Sónia e o Gilberto entendiam que possuir coisas *“lá”* era um factor que condicionava o seu estabelecimento no Rio de Janeiro. A meio do meu terreno, o João também se desfez de algumas das coisas que tinha guardadas à distância, neste caso depois de ser surpreendido por um telefonema de uma antiga namorada com quem tinha co-habitado havia 10 anos, na Alemanha. Ela ia mudar de casa e precisava de saber o que fazer com seis caixas com livros de arte e com uma prancha de surf suas, guardadas no sótão desse apartamento que tinham partilhado. O João optou por se desfazer dessas coisas. Escreveu-me na época por e-mail: *“Doei”; “Não quero manter essas coisas por aí, como gavetas abertas na minha vida”*. Desapegou-se. Mas, ao contrário do João, da Sónia e do Gilberto, outros dos meus interlocutores, mesmo aqueles que, tal como eles, planeavam ficar no Brasil para sempre ou por muito tempo, continuaram a gerir os seus mundos materiais no

Rio de Janeiro optando por manter outros simultaneamente em Portugal ou noutros lugares do mundo. Antes de migrar para o Brasil, a Verónica deixou muitas coisas suas encaixotadas num local de arrumos de um espaço comercial gerido por um amigo no centro de Lisboa. À saída do país, não tinha determinado a duração da sua estadia mas, na época do meu trabalho de campo, já tinha planos de se estabelecer definitivamente no Brasil. Enquanto estava no Rio de Janeiro, foi informada que o lugar onde armazenava as suas coisas iria fechar, pois o prédio onde estava sito tinha sido vendido, consequência das transformações urbanas e da especulação imobiliária que Lisboa também começou a sofrer aquando a sua permanência no Brasil. A gestão do mundo material desta interlocutora foi, à distância, directamente impactada por estes processos. Uma revisita forçada à cidade e às caixas que continham uma série de objectos pessoais obrigou-a a realizar uma nova curadoria da profusão (Morgan *et al* 2020) do seu universo material num curto espaço de tempo, o que compreendeu decisões sobre o que guardar e o que descartar.

*“Da última vez que eu fui lá a Portugal fiz uma mudança, então dei muita coisa a amigos, mandei muita coisa para o lixo... ó pá, foi tenso, o pré processo foi tenso, porque não eu sabia se ia dar certo, se não ia, tem a ver com a coisa dos transportes, se cabia... (...) Então foi tensa essa parte, eu tive que chegar, nem dei “oi” para os amigos, tive que me enfiar num lugar para **separar as coisas que eu ia guardar...** (...) estava tudo encaixotado, tive que abrir tudo, para ver o que é que eu ia guardar... milhões de livros, coisas que tu guardas, cadernos, coisas assim... então foi assim meio... difícil, porque eu tenho uma tendência a... tinha essa tendência. Quer dizer, eu tenho essa tendência, mas agora começo a lidar com isso com mais facilidade, que é acumular as coisas, **tenho uma certa dificuldade em desapegar das coisas, e agora tenho aprendido mais, desde que vim para cá.** Então fui lá, e tive de mudar tudo de cidade, de Lisboa para o Porto, e agora está na garagem do meu pai” (Verónica, Entrevista 2015).*

Esta curadoria forçada por factores externos à sua vontade, implicou a reorganização e o abandono de uma série de objectos pessoais. Como realçou a Verónica, e no seguimento da conceptualização do desapego *enquanto disposição* desenvolvida no capítulo anterior, antes de ir para o Brasil, ela tinha uma “tendência para acumular as coisas” mas, desde que lá vivia, estava a aprender a desapegar-se delas. Não obstante, mesmo com esta nova disposição, este processo não deixou de se revelar bastante “tenso” para esta interlocutora que, efectivamente, continuou a guardar, à distância, alguns objectos.

Quando se mudou para o Brasil, o Sérgio também empacotou todas as suas coisas, incluindo peças de mobiliário. Deixou-as no sótão da casa que partilhava com o companheiro de quem se estava então a separar, em Lisboa (rever Fig. 5, capítulo 2). Desde então, e consoante os condicionamentos de peso e volume, de cada visita a Portugal levou para o Brasil “*caixas de livros e de louça, pratos, talheres, copos, livros. Metade estão cá, metade estão lá. Ainda falta trazer a última caixa de livros*”. E o Eduardo enfatizou-me: “*eu tenho coisas na Índia, tenho coisas na Austrália, tenho coisas em Londres, tenho coisas em todo o lado. Eu faço a mala em 15 minutos e vou-me embora*”. Mas referiu ainda que:

“Alguém está a guardar, obviamente, e são amigos do coração. Mas eu também sei como aqui é longe, e o espaço e depois mudanças... mas principalmente as de Londres estão com um amigo, são coisas que eu gosto mais. Coisas assim de roupa mas que eu gosto. Tenho um monte de botas Timberland que eu usava para fazer trackings e isso tudo, alguns casacos, aquelas coisas. Mas estou completamente preparado para perder”
(Eduardo, entrevista a 2016).

Ao contrário, as coisas que não estava preparado para “*para perder*” estavam “*todas muita bem guardadas*” em casa dos seus pais, em Portugal.

“Os meus pais têm uma casa em Lisboa mas vão pouco, que hoje em dia eles moram lá na quinta. A casa é em Belém, ao lado da embaixada do Perú. A casa tem dois andares, tem o meu quarto, o quarto do meu irmão, depois tem mais um quarto, tem espaço. Está vazia, os meus pais usam a parte de baixo quando vão a Lisboa, e depois a casa do meu pai, onde ele está, que é a da Serra da Gardunha, tem, sei lá, 11 quartos. Cave, só-tão... espaço não falta” (Eduardo, Entrevista 2016).

Como vimos, para falar sobre estes seus objectos, o Eduardo manteve como referência a sua maneira de viajar até então, considerando a sua mala como uma unidade de medida (*“eu faço a mala em 15 minutos e vou-me embora”*), o que o estimulava a não acumular muitas coisas perto de si (ou a não ter dificuldade em abandonar algumas delas). No entanto, ao longo da minha pesquisa, que se iniciou pouco depois de se casar com a mulher com quem morava em Santa Teresa, foi-se começando a sentir *“mais estabilizado”*, o que teve implicações na forma como começava a encarar os seus mundos materiais e na relação que mantinha com as coisas que estavam guardadas em Portugal:

“Eu não sou muito de objectos, também como eu nunca sei bem o que é que vai ser... agora é que eu estou mais estabilizado. Tenho umas coisas que eu gostaria de trazer. Tipo alguns quadros, alguns objetos que eu comprei a viajar... porque acho que aqui encaixavam perfeitamente e que me dizem muito. E algumas coisas que me foram deixadas, de família. Lembro-me, por exemplo, de uma caixa que é assim um escritóriozinho que eu acho que o meu avô tinha em África... que me deixou directo... e tem assim também prata...; (...) um faqueiro que também me deixou a minha avó... tenho pratos da companhia das índias... mas isso assim também não sei se hei de trazer já, mas, por exemplo, os pratos e os copos que eu tenho são muito melhores que estes... são coisas que me foram deixando e que eu guardei

lá... e agora, com uma casa e mais estável, aqui usaria muito mais, não é? Já me tinha dado um pensamento muito leve, no outro dia, quando fiz um jantar com os meus amigos e pus a mesa, tipo, é pá!, agora é que poderia usá-los. Está tudo guardado lá para mim. (...) Obviamente, porque que é que eu agora pensei que se calhar os pratos trago? Porque, de alguma maneira, aqueles pratos foram deixados pela minha avó, são da Vista Alegre, são bonitos e assim, de alguma maneira, quando servires os teus amigos ou usares aqueles pratos bons, tens um sentimento de família, sabes? Carinho. Lembras-te de pessoas que foram muito importantes para ti. Eu sinto saudades, a minha avó já morreu, mas tenho umas saudades enormes e acho que isso aí traria” (Eduardo, Entrevista 2016).

Ao contrário do Gilberto, da Sónia ou do João, a Verónica, o Sérgio e o Eduardo não se quiseram desfazer à distância de determinadas coisas que permaneciam guardadas noutros lugares dos seus trânsitos, embora estivessem cientes de que parte delas, como aquelas que compunham o *container imaginário* da Clara, referido no início do capítulo anterior, dificilmente iriam atravessar fronteiras. Mas, mesmo à distância, alguns elementos, como o enxoval na casa do Alentejo da família da Clara, o “escritóriozinho” do avô do Eduardo, o faqueiro da sua avó e os pratos da Vista Alegre continuavam a *constituir* estes interlocutores e, mesmo através de uma evocação ao longe, atravessando corredores patrimoniais (Byrne 2016), sustentavam memórias e permitiam tornar presentes elementos dos seus passados, pessoas e patrimónios familiares, tal como imaginar um eventual futuro em que estes objectos estariam perto de si. Tal como foi brevemente notado no capítulo 1, a subjectividade do nómada cosmopolita não se desenvolve, necessariamente, de forma contrária à vida numa sociedade sedentária normativa. Tal como os exemplos elencados acima idiciam, embora parte significativa dos meus interlocutores tenha sustentado a sua identidade em trânsito através de acções de desapego de objectos, muitos deles mantiveram alguns guardados, recorrendo a determinados pontos de estabilidade. Estes exemplos corroboram a ideia de que o lifestyle do nómada cosmopolita não deixa de ser dependente das fundações

institucionais e organizacionais da sociedade sedentária (D’Andrea 2007; Fechter 2008; Applegreen 2014).

6.2. Oscilações entre os arquivos e os repertórios

“— Então, aqui é a tua casa?

— Ai... [risos] oh pá, sim, só que lá [em Portugal] tenho muitas coisas minhas... não sei...” (Bárbara, Entrevista 2015).

“Há sempre um sentimento que é quase como se eu tivesse duas casas... Lá é que realmente é a minha casa, aqui é alugada, e uma pessoa chega lá e tem a noção que lá é o sítio onde eu mando, onde eu disponho, ponho... (...) É o lar, eu acho que ainda consideramos o nosso lar, porque nós temos muito a ideia que a gente vem, mas é uma passagem. Não sabemos quando regressamos. Pode ser, sei lá, daqui a um ano, pode ser daqui a cinco. Mas certamente não é daqui a vinte” (Maria, Entrevista 2015).

Como pudemos observar, ao longo dos seus percursos migratórios, as casas e as coisas dos meus interlocutores nem sempre estiveram congregadas num só lugar, embora pudessem ser simultaneamente evocadas para a sua constituição. A pertinência do conceito de *casa* — no sentido de *home* — já foi sublinhada enquanto categoria analítica para abarcar processos de migração (Dawson e Rapport 1998). É de realçar que esta categoria, que na língua inglesa se distingue da de *“house”*, embora muitas vezes coincida espacialmente com a segunda, se refere a um significado distinto: a última refere-se a uma estrutura física ou a um abrigo, a um *“espaço”*; e a primeira a um lugar de origem, de recolhimento ou a um contexto de pertença, a um *“lugar”*⁸⁶ (Birdwell-Phesant e Lawrence-Zuniga 1999). Assim, enquanto determinada estrutura física ou

⁸⁶ Tendo em mente estas distinções conceptuais, é necessário adiantar que a noção émica de *“casa”* convocada pelos meus interlocutores oscilou entre o duplo significado que a palavra pode acarretar em português, ou seja, entre o que seria equivalente às noções de *house* e de *home*, sendo que esta também pôde ser traduzida pelo termo *“lar”*.

abrigo (*house*) é necessariamente localizada — e anteriormente já referi uma série de apartamentos, quartos ou Airbnbs de facto habitados por estes portugueses no Rio de Janeiro —, a categoria analítica da ideia de *home* pode ser plurilocal (Dawson e Rapport 1998; Morley 2000). Esta, ao invés de compor um edifício material e estático, pode também ser portátil (Dawson e Rapport 1998: 7), ao estar contida num conjunto de práticas, narrativas, memórias (Morley 2000) ou objectos. Como podemos observar pelo testemunho da Maria, para ela “lar” significa o lugar onde pode exercer determinadas práticas: “mandar, dispor, pôr” — o seu apartamento em Lisboa; enquanto, por exemplo, para a Bárbara, ele pode estar associado a determinados objectos que lhe *pertencem*. Por ter coisas espalhadas entre Portugal e o Brasil, a sua “casa”, no sentido de “home”, parece poder estar localizada em vários lugares em simultâneo. Pensando nesta ideia de pertença, será pertinente referir que Sharon Macdonald considerou a “casa”, no sentido de lar, como uma das manifestações da “individuação possessiva” europeia e o conceito de *home* (como contido, por exemplo, no conceito de *homeland* — terra natal) como um elemento importante e integrante do “complexo de memória europeu”. Este complexo, considera a autora, é composto por um “entrelaçamento entre memória, património e identidade” (idem: 5) e constituído por uma “assemblagem” de objectos, práticas e afectações (*affects*) materiais e imateriais — como coisas, lugares ou rituais — que permitem convocar o passado no presente, para que este seja, também, presenciado (“*past presencing*”, idem: i). A casa (ou as múltiplas casas), tal como os museus, podem assim ser pensadas como unidades patrimoniais e os seus componentes como peças de um “museu privado” (Hecht 2021); este contexto, como já foi notado, pode ser considerado como “um testemunho material que alberga simultaneamente memórias de tempos passados e expectativas em relação ao presente e ao futuro” (Rosales 2015: 92), análogo, portanto, a algumas funções museológicas. Efectivamente, tanto ao me falarem sobre os seus trajectos migratórios — os anteriores e os projectados — como ao me abrirem as suas casas para mas mostrarem e às suas coisas, os portugueses da minha pesquisa sustentaram-se muitas vezes noutras casas (e noutras coisas) do passado — que, continuando, ou não, a existir à distância, permaneceram como referenciais para os sentimentos de pertença aos novos espaços (Morley 2000; Silvano 2002; Rosales 2015, por exemplo). Mas também, como veremos, evocaram outras casas, estas inexistentes e pertencentes a um futuro imaginado. Todas elas

eram compostas por coisas que estavam armazenadas ao longe, que estavam guardadas por perto e/ou que se planeavam ainda adquirir.



Fig. 42. “Princess by the archives”, selfie da Filipa em frente aos seus livros “arquivados” na casa dos seus pais, em Portugal. Fotografia postada no seu Facebook em Abril de 2018, captura de ecrã realizada a 18.09.2018

“Os livros que já li, levo. Quer dizer, não vale a pena estar aqui a montar uma colecção de livros, porque eu vou-me embora, eu não vou ficar aqui. Vais lendo, acabas, porque é que há de ficar ali na

estante, não é? Para encher uma estante, encho a minha estante de casa, mas eu vejo sempre esta casa como uma casa transitória, então... eu vou ter que os levar em algum momento. Quando leio, levo. Assim, coisas que eu já sei que não preciso aqui mais... por exemplo, quando terminei o mestrado levei algumas coisas. Aparentamentos, cópias que tinha... os livros... que estão no meu quarto em casa dos meus pais, também lá empilhados, mal arrumados e acondicionados. É um depósito. Por isso é que aquilo é um bocado desagradável, não é? E desconfortável” (Beatriz, Entrevista 2015).

Para a totalidade dos participantes desta pesquisa, de nível de escolaridade elevado, hábitos de leitura, com fins profissionais ou de lazer, eram comuns e a posse de uma biblioteca robusta era valorizada entre pares. A circulação de livros foi, por isso, ubíqua no meu trabalho de campo (muitas vezes com o intuito de complementar títulos entre os mercados editoriais português e brasileiro) e estes objectos foram referenciados como dos mais complicados para transportar, pelo seu volume e peso físico, e para descartar, pela sua carga afectiva. Nesse sentido, a gestão que a maioria dos portugueses da minha pesquisa fez destas coisas em particular exemplifica uma possibilidade para analisar os seus patrimónios pessoais transnacionais recorrendo às noções de arquivo e de repertório, tais como desenvolvidas por Diana Taylor (2003), tendo em atenção as escolhas não só sobre o que se escolhe guardar mas, também, *onde* se escolhe guardar *o quê* — guarda-se perto, actuando assim sobre práticas do dia-a-dia no Rio de Janeiro? Ou guarda-se longe, permanecendo como eventual recurso identitário ou de memória, e/ou permitindo um eventual resgate de volta ao repertório de acção quotidiana?

“De Portugal meio que troco livros. Às vezes olho aqui e “ah, já li esses”. Vão para o arquivo, né? Esse arquivo é um quarto, que era o meu quarto em casa dos meus pais mas que eu deixei quando tinha 15 ou 16 anos. E o quarto ficou lá, para as minhas visitas e afins. (...) Quando eu saí da Finlândia em direcção ao Rio, eu não podia trazer tudo o que eu tinha acumulado durante

anos e que era sobretudo papel. Porque muita roupa e mobília eu vendi, tinha oferecido (...), mas do papel eu não conseguia desfazer-me. Porque era muito trabalho. O que tinha sido lido já, em termos de livros, era muito trabalho feito, anotações e tal. O que ainda não tinha sido lido era uma quantidade imensa de livros. (...) Fui enviando aos poucos, pelo correio, para Portugal e foram muitas caixas. Cada caixa com 30 quilos. E foram muitas caixas! Eu percebi a quantidade... e estão em estantes, eu arrumei tudo. Precisei de mais estantes, para organizar. (...) Há uns tempos eu queria mostrar a alguém e enviei uma mensagem com umas fotos das estantes e a mensagem era “os arquivos da princesa” [ver fig. 42], que eu tenho essa brincadeira da princesa nómade (...) É um arquivo, mas eu percebi que tinha papel demasiado. Parei de escrever à mão... não parei, mas escrevo muito menos. (...) e compro muito poucos livros, mas ainda acontece comprar alguns e por exemplo ir a Portugal e perceber “já li, já foi”, então levo para lá e de repente trago o equivalente em peso e volume de alguma coisa que eu tenha em casa e que não li” (Filipa, Entrevista 2016).

Como vimos pelo testemunho da Filipa, alguns dos meus interlocutores mantiveram “bibliotecas” transnacionais (fig. 42), geridas a cada visita a Portugal e regressos ao Brasil. “*Eu adoro livros, tenho uma biblioteca gigante em Lisboa, adoro!*”, disse-me a Bárbara. Mas os tipos de relações que a maioria deles teve com os livros guardados à distância foram muito diferentes entre si: enquanto o Gilberto e o João, que planeavam ficar estabelecidos no Brasil e orientados por uma disposição de desapego se queriam, na época da minha pesquisa, “desfazer” dos seus (embora, ao sair de Portugal, o primeiro, ou ao sair da Alemanha, o segundo, os tenham mantido), os restantes optaram por guardá-los. Mas, mesmo quem os guardou, teve atitudes distintas com esses itens dos seus mundos materiais: a Beatriz, que considerava a sua estadia no Brasil como temporária, tinha os seus livros em Portugal “*empilhados, mal arrumados*” num “*depósito*” enquanto habitava uma casa que considerava “*transitória*” no Rio de Janeiro. E continuava a remeter do Brasil para esse depósito mais livros, onde os acumulava até

que os pudesse resgatar num eventual regresso e com eles “encher a sua estante” numa “*casa*” que ainda não existia; o Sérgio, que tinha os seus livros “armazenados” em caixas, e pretendia trazê-los para a casa (que também ainda não existia) que estava então a planear montar com o seu companheiro no Rio de Janeiro, enquanto, gradualmente, esvaziava o sótão da casa do seu ex-companheiro para o qual não voltou a re-meter objectos desde que de lá saiu; e o Hugo e a Andreia traziam de cada visita de Portugal livros para a biblioteca que aumentava na casa onde se estavam a estabelecer na Rua Paissandú. Ao contrário da Beatriz, a direcção dos trânsitos das coisas destes interlocutores foi de Portugal para o Brasil. Por outro lado, a Filipa e a Bárbara, demonstravam manter uma relação activa com o seu “*arquivo*”, que foi sendo actualizado a cada ida e volta a Portugal — ora completando-o com mais coisas, ora requisitando outras de volta aos seus quotidianos no Brasil — sugerindo uma forma de habitar a transitoriedade onde os seus universos materiais poderiam compreender mais do que uma localidade e oscilavam entre cada uma delas.

Estes exemplos diversos de relacionamento com as coisas ilustram formas particulares de *fazer casa* em movimento (Dawson e Rapport 1998), onde determinadas “casas” foram consideradas “lares” (“home”), outras simplesmente alojamentos temporários (“house”) e outras, de forma simultânea ou complementar às anteriores, tiveram a função de “depósitos”, de “armazéns” ou de “arquivos”. É de realçar que, embora distintos e temporal e espacialmente distantes, estes espaços mantiveram-se conectados ao longo do dia-a-dia destes portugueses. Para pensar esta conexão, a concepção de “corredor migratório patrimonial” (Byrne 2016: 276), avançada no capítulo 1, revela-se extremamente elucidativa: nos quotidianos dos participantes desta pesquisa “coisas transnacionalmente dispersas” com as quais estes se relacionavam intimamente atravessaram permanentemente estes corredores tanto física, através do transporte, como emocionalmente, em forma de *affect*, através das evocações referidas.

Se o significado de “depósito” ou “armazém” é algo como “lugar, geralmente espaçoso, destinado a arrecadações e onde se guardam coisas em grandes quantidades”⁸⁷, o de arquivo engloba ainda os gestos de “coleccionar, guardar; conservar na memória”⁸⁸, acções análogas a algumas práticas museológicas. E se, numa primeira

⁸⁷ <https://dicionario.priberam.org/Dep%C3%B3sitos>

⁸⁸ <https://dicionario.priberam.org/arquivo>

análise — com base numa aparente estabilidade das coisas arquivadas, em detrimento da efemeridade característica das performances que reiteram práticas através dos corpos — a categoria de arquivo, tal como elaborada por Diana Taylor (2003), pode ser considerada aparentemente oposta àquilo a que a mesma autora chamou de *repertório*, Taylor propõe esbater uma dicotomia que considera, afinal, como não tão estrita assim. Como vimos, as coisas contidas nos arquivos podem ser instáveis. No meu universo de estudo, em particular, pudemos observar que o valor, a relevância e os sentidos das coisas arquivadas foram por vezes alterados ao longo do tempo (Taylor 2003: 19), sendo os arquivos remexidos e reorganizados. E, ainda, que as coisas que os compõem se podem estragar, perder ou ser intencionalmente abandonadas, tal como outras podem ser adquiridas. Diana Taylor acrescenta que, tal como os arquivos não são essencialmente estáveis, os repertórios também não são necessariamente efémeros. As performances que os reiteram são, elas sim, efémeras, no entanto têm a capacidade de transmitir conhecimento social, memória e um sentido de identidade através de comportamentos repetidos baseados em “coreografias de significado”. Orientadas por estas “coreografias” — que seriam, na sua aceção, o *repertório* — a cada acção repetida, certas práticas ou gestos podem mudar, sem que, no entanto, o seu sentido seja adulterado (*idem*: 20). Pois, segundo a autora, o *repertório* está preservado nos corpos e é transmitido por performances quotidianas que podem ser dissemelhantes entre si. Mas, muitas vezes, para que determinadas práticas aconteçam, precisam de ter como recurso elementos materiais concretos. Como referido no capítulo 4, certas tarefas quotidianas da esfera dos cuidados que estes portugueses tinham consigo, com as suas casas e com as suas coisas, que poderiam ser consideradas práticas prosaicas, foram relevantes para o seu dia-a-dia no Rio de Janeiro. E, como veremos, foi exactamente para manter essas práticas que algumas coisas viajaram de Portugal para o Brasil para incorporar o quotidiano de alguns dos meus interlocutores. Ao gerir os seus mundos materiais, e ao escolher *onde* manter o que se escolheu acumular, os portugueses da minha pesquisa parecem ter elaborado escolhas activas sobre o que guardar como *arquivo* e o que usar como *repertório*. E, dado ao carácter de permanente gestão dos mundos materiais proporcionado pela circularidade constante e pela impermanência habitacional destes portugueses, estas escolhas foram efectuadas muitas vezes: coisas arquivadas longe foram muitas vezes resgatadas através da circulação transnacional para participarem nos quotidianos cariocas; e coisas mantidas perto foram muitas ve-

zes remetidas para esses arquivos à distância, mantendo-se enquanto reserva para um eventual futuro resgate. Tanto os arquivos, como os repertórios de acção destes portugueses, foram revistos múltiplas vezes e reajustados ao longo de cada deslocação migratória, mudança de casa e visitas a Portugal. Tal como cada uma das fotografias nas figuras 43 e 44 testemunham — a primeira foi tirada em 2016 e a segunda em 2017, ambas em Portugal — a cada visita ao país, a Patrícia abria caixas lá guardadas *“depois destes anos todos fora”* que continham *“recados do passado”*, despontando novas presenças deste, novas imaginações e novos significados.

É de realçar que cada deslocamento do arquivo para o repertório ou do repertório para o arquivo muitas vezes não foi definitivo. Tal como os livros da Filipa — vimos acima que aqueles que ainda não tinha lido viajavam consigo para o Brasil, sendo repostos na sua biblioteca lisboeta após a leitura — outras coisas também fizeram viagens de ida e de volta entre os dois países muitas vezes.

“E às vezes o que também acontece é que isto aqui é verão basicamente o ano inteiro, mas às vezes vêm assim uns período de frio, então eu às vezes tenho assim umas roupas que há um inverno em que não uso, então às vezes levo, trago, há assim umas coisas de roupa que vão e vêm. Há umas camisolas que já vieram, foram... casacos que vieram da primeira vez e depois achei que não tinham utilidade e levei. Agora pus-me a pensar que devia ter ficado com eles, porque se for viajar por outros países se calhar faz frio e devia os ter aqui... às vezes há coisas que vou levando, que me arrependo de ter trazido e levo” (Beatriz, entrevista a 09.10.2015).



Fig. 43. “De volta a Lisboa, (...), começo a abrir o espólio do meu pai”. Fotografia da Patrícia, publicada no seu Facebook a 19.09.2016.

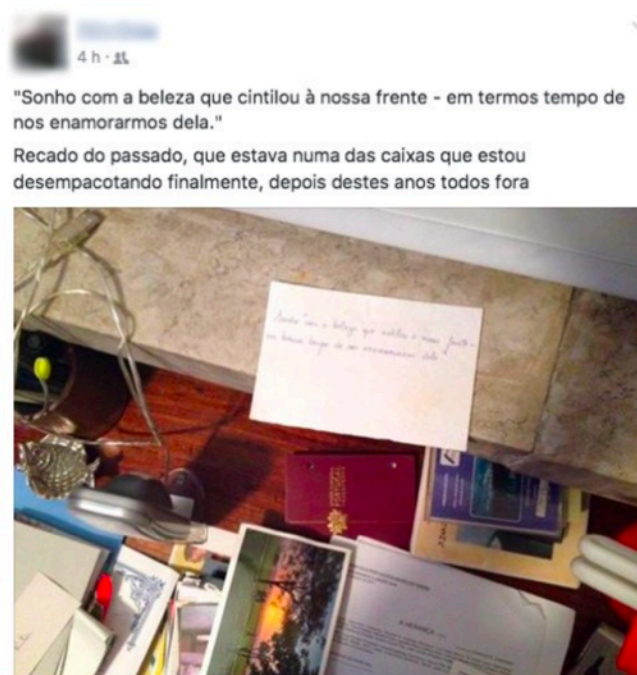


Fig. 44. “Recados do passado” ao desempacotar caixas há muitos anos armazenadas na sua casa em Portugal. Fotografia da Patrícia, publicada no seu Facebook a 27.08.2017.

Fazendo uma breve ponte com o capítulo 4, gostaria de apontar que se, nesse capítulo, ao falar sobre a cultura material do campo do vestir, a lente de análise foi essencialmente semiótica (Barthes 1967), atenta às políticas dos signos e do gosto (Bourdieu 1979), a estratégias de distinção e de pertença (Miller 2010, Bourdieu 1979), ao seu papel activo na co-produção dos sujeitos (Miller 2010) e à sua capacidade como actuante na vida social (Gell 1997, Latour 2005), nestes casos são realçadas as dimensões iminentemente materiais da roupa (*quente / fria*). Elas implicaram o abandono e aquisição de determinadas peças e tiveram implicações concretas nas coisas que circularam entre Portugal e o Brasil, em particular no que se guardava em Portugal e no que se adquiria no Rio de Janeiro. Roupa “demasiado quente”, como “*calças de ganga, casaco de couro, sapato, essas coisas que a gente nunca mais usa cá* (Sónia)” ficavam armazenadas em casa dos pais ou dos amigos, para serem reutilizadas somente durante as visitas a Portugal, por exemplo. Este exemplo bastante prosaico sugere, aliás, que os repertórios de acção dos meus interlocutores foram performatizados com recurso a materiais distintos em cada lugar dos seus trajectos migratórios.

“Dou um alô e troco de roupa. Vou a casa dos meus pais, troca a mala, pego algumas roupas de inverno e depois no regresso faço o mesmo” (Filipa, Entrevista 2016).

Como estes exemplos demonstram, as direcções dos trânsitos de objectos entre os dois países não foram estanques e, muitas vezes, foram afectadas por súbitas mudanças nos projectos de vida dos meus interlocutores: mudanças planeadas, mas também imprevistas, alteraram por vezes as relações com os objectos e inverteram as direcções dos fluxos de coisas entre Portugal e o Brasil, tal como nos pode ilustrar o exemplo do Hugo e da Andreia. O Hugo, professor universitário com “*trabalho para a vida*” numa conceituada faculdade carioca, não acreditava algum dia conseguir a mesma estabilidade profissional em Portugal. Quando ele e a sua companheira se mudaram para o Rio de Janeiro, em 2013, partiram com o intuito de lá permanecer pelo menos “*muitos anos*”, se não mesmo “*toda a vida*”. Na altura em que comecei a acompanhar os seus quotidianos, tinham-se acabado de mudar para aquela que a Andreia me descreveu como a sua “*casa de sonho*”: “*sempre sonhei viver na Rua Paissandú, adoro*

as palmeiras imperiais!”: um T1 amplo e soalheiro num piso térreo, com pátio e quarto de empregada, sito numa rua nobre do bairro do Flamengo. Assim, cada vez que viajaram para Lisboa, o Hugo e a Andreia partiram do Brasil com malas vazias umas dentro das outras para voltarem recheadas ao Rio de Janeiro. Ao regressar de uma visita a Portugal, a Andreia chegou ao Brasil com duas malas e uma grande caixa de papelão de onde retirou objectos pessoais e peças de mobiliário e decorativas do Ikea: tapetes, almofadas, cortinados, esteiras e até cadeiras (rever figs. 14a, b e c, no cap. 2). Como nos ilustra abaixo o testemunho da Beatriz, muitas vezes, a regularidade do trânsito deste tipo de objectos — em particular da marca Ikea — prendia-se com o facto de coisas com certo “*design*” e “*qualidade*” serem mais baratas em Portugal do que no Brasil; com a facilidade de transporte que os produtos dessa marca têm quando desmontados; ou com o facto dessas coisas já terem sido adquiridas para outras casas anteriores, evitando assim um duplo investimento.

“o que comprei aqui a qualidade era tão má que eu ainda continuo a trazer coisas de Portugal para a casa, cada vez que vou. Ainda agora para esta casa nova trouxe um conjunto novo de lençóis, (...) uma colcha, um cesto daqueles de verga que tenho lá vários em casa, do Ikea, que é uma coisa que se desmonta e cabe muito facilmente na mala... depois já trouxe um candeeiro de mesa de cabeceira, uns tupperwares, toalhas... eram coisas da minha antiga casa. Já tinha e essas coisas aqui são sempre tão caras e às vezes até de pior qualidade, que eu prefiro trazer. Sei lá, o Ikea é tão... ó pá, são coisas giras bastante acessíveis e aqui não há nada semelhante. Coisas que tenham um design semelhante são muito mais caras. Aquelas lojas, o Tok&Stok, ou o que quer que seja, é pá, é tudo caríssimo” (Beatriz, Entrevista 2015).

A direcção dos trânsitos das coisas da Andreia e do Hugo acontecia, então, essencialmente de Portugal para o Brasil, para recheiar a casa onde se estavam a estabelecer. No entanto, a meio do meu terreno, o Hugo e a Andreia separaram-se e tiveram

por isso de desfazer a casa de sonho que tinham construído com tantas *coisas de lá*, o que teve consequências nas suas relações com a quantidade de objectos que os acompanhavam e com as direcções dos trânsitos das suas coisas. A Andreia teve apenas recursos para alugar um pequeno quarto de empregada na casa da Beatriz e da Catarina. Este era do tamanho do quarto de empregada da casa anterior, e nele cabia apenas uma cama de solteira e um pequeno aparador. Consequência desta nova limitação, a sua relação com as coisas que acumulava na casa da Paissandú (muitas delas armazenadas no quarto de empregada do tamanho daquele que passou a habitar) alterou-se totalmente. Esta mudança fê-la doar roupa e desfazer-se de parte do mobiliário que gradualmente tinha trazido embalado de Portugal. A partir desse momento, as suas malas começaram a partir cheias em direcção a Lisboa, para guardar alguns dos seus objectos em casa dos seus pais, embora não tenha decidido imediatamente regressar em definitivo ao país.

As direcções dos fluxos transatlânticos de cultura material não foram, então, lineares e sofreram de muitas idas e voltas. Inversões nos planos migratórios ou rupturas mudaram por vezes os trajectos das coisas, tal como cada ida e volta a Portugal estimulou novas reorganizações ou descartes daquelas que se mantinham perto e das que se guardavam à distância. Nestas alturas, estas foram muitas vezes revistas: muitas coisas foram levadas para guardar, outras foram, por fim, abandonadas, enquanto outras ainda foram resgatadas de caixas e gavetas para uso, actualizando os repertórios de acção nos lugares de habitação mais quotidiana.

6.3. As coisas nas casas do Rio de Janeiro

Como tem vindo a ficar claro, parte significativa dos meus informantes, por limitações económicas ou por razões meramente pragmáticas, não fez grandes investimentos económicos ou simbólicos nas casas do Rio de Janeiro. Não obstante, muitos accionaram estratégias para se “sentirem em casa” em contextos muitas vezes caracterizados pela ausência de alguns objectos — abandonados provisoriamente ou definitivamente descartados —, ou pela presença de outros. Como adiantei antes, alguns dos portugueses que viveram no Rio de Janeiro ao longo da minha pesquisa, optaram por habitar casas mobiladas e/ou casas compartilhadas com outros moradores. Nestes casos, não puderam escolher a decoração dos seus espaços domésticos. Por exemplo, a

Beatriz confessou-me que “não se identificava” com a decoração com motivos do folclore nordestino e peças de artesanato da Bahia que compunham a sala de estar da casa onde viveu por um breve período no Bairro do Peixoto, em Copacabana. Habitar uma casa mobilada por outros implicou processos de domesticação e de apropriação (Miller 2010) de espaços e de objectos alheios que nem sempre foram inócuos. O António e a Maria descreveram-me os seus primeiros seis meses no Brasil como uma *“chegada conturbada”*, já que inicialmente só conseguiram alugar uma casa à temporada onde tiveram de permanecer seis meses *“com móveis que não tinham nada a ver connosco”*. Em contrapartida, a casa no Leblon onde estavam estabelecidos quando comecei a acompanhá-los em trabalho de campo e onde viveram até ao final da sua estadia no Brasil estava *“mobilada, mas desta vez com uma decoração leve. E a casa é grande, o que nos permitiu dar uma volta com as coisas que lá estavam”*. Por sua vez, a Eva e o Filipe optaram por manter alguns dos objectos da sua senhoria na decoração do seu apartamento de Copacabana, mas esconderam outros com as quais não queriam conviver, como *“uns quadros com a cara de Jesus e não sei o quê”*. A Eva, aliás, realçou-me: *“Eu tenho sempre isso de ter de me sentir bem onde eu estou, estás a perceber? Tenho sempre necessidade de ter fotografias, é um bocado aquela coisa para te sentires em casa”*. E, ao descrever-me, em comparação, uma casa de um português seu vizinho, revelou-me que a ausência de determinados objectos lhe fazia *“muita confusão”*:

“Para mim, nesta noção de “viver”, quando tu te mudas para um sítio tão longe tens que pelo menos no teu espaço físico, nos objectos, sentires-te em casa. (...) E na casa deles fiquei a pensar, pá, não sei como é que eles vivem aqui há dois anos. Lembro-me que quando ele fez anos lhes oferecemos umas fotografias num quadro com eles e com as miúdas. Porque a mim fazia-me confusão, eles tinham uma casa enorme, uma sala duas vezes esta e não tinham tipo um quadro... um tapete... uma jarra, umas plantas... tipo, aquilo fazia-me impressão. Parecia uma casa que tu podias ter-te mudado para lá no dia anterior. Não tinha nada de pessoal!” (Eva, Entrevista a 2016).

Acima, a Eva realça a centralidade do objecto fotográfico como constituinte de uma ideia de casa e, de facto, ele foi muitas vezes apontado pelos portugueses da minha pesquisa como um elemento adjuvante para a manutenção de memórias e catalisador para a evocação de pessoas e de lugares distantes. Como adiantado no capítulo metodológico, e em relação directa com o trabalho de Ana Gandum (2019) sobre a circulação de imagens entre Portugal e o Brasil até aos anos de 1970, o objecto fotográfico continuou, no presente etnográfico deste trabalho, a viajar entre Portugal e o Brasil e, nalguns casos, apareceu como elemento decorativo nas casas dos meus interlocutores, ou guardado em caixas, arquivos e gavetas revisitados nos vários espaços dos seus percursos migratórios (tal como na fig. 43). Contrastando com o exemplo do seu vizinho, as paredes do apartamento carioca da Eva e do Filipe estavam cheias de composições com fotografias dos seus familiares; a Lara tinha fotografias dos seus pais e da sua irmã dispostas numa prateleira do seu quarto; o Sérgio tinha, guardadas num envelope, um conjunto de polaroids tiradas aos seus amigos entre Portugal e o Brasil; a Patrícia deslocou para o seu então recentemente adquirido apartamento em Belo Horizonte três molduras com fotografias do seu pai, da sua mãe e do seu irmão, que estavam antes no seu apartamento na Rua da Alegria, em Lisboa, e pendurou-as sobre a sua mesa de cabeceira no novo quarto; e a Mariana tinha uma fotografia dos seus pais enquanto jovens reproduzida em tamanho A5 num lugar central do aparador da sala de estar na sua casa no Leme, ao mesmo tempo que tinha outras mantidas num saco de plástico dentro do armário do seu quarto. *“De vez em quando vou lá”, disse-me. “Para matar saudades”.*

A casa que a Eva descreve acima, sem objectos e sem *“nada de pessoal”*, ecoa os apartamentos do João e do Bruno. Vimos que estes, como alguns outros interlocutores, optaram por manter as suas casas mais vazias de objectos, devido a uma reflexividade perante o seu mundo material provocada por múltiplas viagens e mudanças anteriores. Com esta estratégia, estes portugueses procuraram evitar o transporte de muitos objectos num futuro deslocamento enquanto, simultaneamente, evitavam criar *“raízes”* nas suas casas cariocas de forma a poderem continuar a transitar facilmente entre lugares. Mas, como já vimos, o Bruno, o João e a Clara tinham perto de si objectos que os faziam sentir em casa — os tais objectos minúsculos ou quase bidimensionais (incluindo fotografias) referidos no capítulo anterior, que serviam como *mementos*

(móveis) seleccionados para lembrar passados, projectar futuros e para se constituírem no presente (Parkin 1999: 304).



Fig. 45. A Torre de Pisa da Beatriz. Fotografia tirada pela própria, enviada por Whatsapp.

Como me disse a Clara, tentavam, assim, “*ensaiar a permanência na transitoriedade*”. O mesmo aconteceu com a Beatriz. Embora me tenha afirmado que não considerava o quarto onde vivia em Copacabana como a “sua casa” — vimos acima que “a sua casa” será outra, ainda inexistente, onde colocará numa grande estante todos os seus livros dispersos, tanto os que estão encaixotados em casa dos seus pais, em Almada, como os que mantém na sua mesa de cabeceira no Brasil —, ela não deixou de exercer estratégias para se “*sentir em casa*” no Rio de Janeiro. Cada vez que mudou de apartamento na cidade carioca, levou consigo um pequeno bibelô e colocou-o na sua mesa de cabeceira (fig. 45). Este bibelô, com menos de um palmo de altura, representava uma Torre de Pisa e acompanhava-a desde a sua primeira morada no estrangeiro,

quando viveu em Itália enquanto estudante Erasmus. *“Está partida e é pindérica, mas não faz mal”*. A Beatriz tinha assente e planeado que não projectaria o seu futuro no Brasil e assim recriou uma sensação de lar com uma coisa que objectificava o carácter transitório da sua estadia, tal como evocava os seus trajectos passados.

Se interlocutores como o Bruno, a Clara, o João ou a Beatriz pareciam estar confortáveis com uma identidade assente nessa potência de movimento, ao contrário, a forma como a Sónia geriu determinados objectos parecia revelar uma tensão ambivalente entre “mobilidade e ancoragem” que por vezes os percursos migratórios também podem provocar (Remy 1996). Na primeira casa em que a visitei, apontou-me os objectos que considerava para si mais importantes e valiosos: uma série de reproduções de cartazes políticos de movimentos revolucionários portugueses e cubanos, incluindo alguns originais. O valor de um dos cartazes em particular — um editado pelo *MFA - Dinamização Cultural - Acção Cívica* entre 1974 e 1975 — foi especialmente realçado quando realizei o deslocamento de objectos para a exposição *coisas de lá / aqui já está sumindo eu*. Esta interlocutora fazia muita questão que este cartaz estivesse incluído na instalação proposta, mas não queria arriscar que essa impressão fosse danificada ou furtada ao transitar pela insegura cidade do Rio de Janeiro. Nesse sentido, disponibilizou-me para a exposição uma reprodução do mesmo cartaz (não original e não tão valiosa, mas idêntica) que tinha pendurada no seu gabinete na faculdade onde trabalhava. Mas havia uma particularidade em relação aos cartazes que tinha expostos na sala de estar do seu apartamento na região do Catete: embora também emoldurados, ao contrário do que tinha no seu gabinete, estavam encostados às paredes da sua casa, ou colocados em cima de aparadores:

“Eu não tenho os quadros pendurados na parede e os que eu tinha, eu tirei. Quadros na parede significa para mim garantia que vou ficar no lugar. Tinha aqui vários quadros de Lisboa. Mas tirei. Isso queria dizer que vou ficar no Brasil. Mas eu não sei, estou muito confusa, cara! Não sei!” (Sónia, Entrevista 2015).

A ambiguidade com que a Sónia domesticava estas coisas no seu apartamento reflectia a mesma ambiguidade com que encarava os seus planos migratórios. Por um

lado, ela sentia-se plenamente realizada, económica e intelectualmente, com o seu percurso profissional enquanto professora contratada num departamento de uma conceituada faculdade de ciências sociais e humanas brasileira. Por outro, foi a informante que mais evocou sentimentos de “saúde” e “nostalgia” em relação a Portugal, tendo-me afirmado inúmeras vezes que, se tivesse a oportunidade de ter uma carreira com os mesmos estímulos científicos e condições remuneratórias no seu país, não hesitaria em regressar de imediato para lá. Mas, enquanto no início da minha pesquisa duvidava relativamente à escolha entre o lugar onde se sentia em casa e o lugar onde se sentia realizada profissionalmente, na fase final da mesma já tinha decidido que permaneceria no Brasil por muito tempo. Nesta altura, quando a visitei num novo apartamento que passou a habitar na Glória, reparei que os mesmos quadros já estavam pendurados nas paredes da sua sala de estar. Para esta interlocutora, pregar um prego foi um gesto de objectificar o início de uma fixação a um lugar — e convém lembrar que, no seu local de trabalho, um dos seus quadros já estava pendurado desde que se tinha estabelecido no Rio de Janeiro. Como partilhou comigo, embora continuasse a desejar regressar a Portugal, tinha-se resignado em permanecer no Brasil, perante as condições de trabalho e de oportunidades que uma carreira científica nesse país poderia proporcionar, em relação com aquelas oferecidas em Portugal que considerava “extremamente precárias” e “cientificamente menos estimulantes”.

A estratégia que o Sérgio usou para “*ter um lugar*” na casa que compartilhava com o seu companheiro no Rio de Janeiro, foi a de trazer de Portugal “*coisas mais domésticas*”, tais como:

“pratos e talheres que a minha mãe me ofereceu. Nós construímos uma casa e eu não tinha muito dinheiro, mas tinha lá essas coisas de que gosto. E eu queria ter esse lugar em casa, com coisas minhas. Não é que seja louça portuguesa. Mas é louça que veio de Portugal. É algo meu de lá, aqui” (Sérgio, Entrevista 2015).

E a Verónica, casada, também, com um brasileiro, e que se imaginava a viver no Brasil para sempre — embora não no Rio de Janeiro, mas em Belo Horizonte, para onde

se mudou a meio do meu terreno — a cada viagem levou para o Brasil “*pequenas coisas*”, como “*pequenas jóias*” e outras coisas da sua avó:

“Vivi com ela muitos anos. Trouxe uma toalha de mesa da minha avó. São coisas bordadas à mão. Essas pequenas coisas, também, esses objectos, trouxe agora, esses sininhos, esse espanta espíritos que já está comigo há... são dois, está aqui um e está ali outro, geralmente eu tinha na porta da minha casa, durante anos. São coisas que me acompanham já há muitos anos”
(Verónica, Entrevista 2015).

Sensações da ideia de casa ou a evocação de familiares ao longe e de lugares do passado foram também convocadas com recurso a outras componentes sensitivas das coisas, nomeadamente ao som, ao cheiro e aos sabores. A Matilde, por exemplo, levou consigo para o Brasil, enquanto “*uma amostra do que é casa*”, “*um sistema de som e colunas*” e uma colecção de CDs que a acompanhavam desde o final da sua adolescência e início da idade adulta. A relevância da música para a evocação de lugares e de sentimentos de casa também me foi apontada pela Patrícia e pela Clara. A primeira, tinha o hábito esporádico de tocar e cantar canções do Zeca Afonso na guitarra, muitas vezes sozinha, no seu apartamento da Lapa, no Rio de Janeiro. E um dia em que visitei a Clara no seu apartamento de Belo Horizonte, dei com ela a ouvir António Zambujo e a navegar por vídeos do youtube com registos de performances de Cante Alentejo que remetiam ao lugar da sua infância. Por vezes, estas evocações foram também provocadas de forma não planeada, como nos pode mostrar um exemplo da Beatriz. Como adiantado no capítulo 4, alguns dos meus interlocutores abandonaram, no Rio de Janeiro, hábitos que tinham ao transitar noutras cidades portuguesas ou europeias, como andar com máquinas fotográficas ou ouvir música na rua com recurso a aparelhos electrónicos portáteis. Como vimos, este descarte aconteceu devido ao facto de, nesta cidade, alguns objectos ostentados poderem ter implicações na segurança de quem os transporta, nomeadamente por indiciarem a posse de coisas valiosas a serem furtadas. Nesse sentido, à chegada, a Beatriz colocou o Ipod que tinha trazido de Portugal numa gaveta, abandonando-o de forma provisória. Quando voltou a pegar nele,

um par de anos depois, foi remetida para paisagens portuguesas e acometida de sentimentos nostálgicos que, por momentos, a fizeram pôr em questão os seus planos migratórios e a sua estadia no Brasil.

“É engraçado que nestes dias, quando fui para Paraty, peguei no meu Ipod, que hoje me pareceu uma coisa super analógica, porque é antigo, já não era touch screen, o que é isto? Mas, então, tinha músicas super antigas, sei lá, de 2012, que já não ouves agora. Pus-me a ouvir aquilo, comecei a ficar melancólica, há músicas que eu adoro, nada de brasileirices, e eu só pensava, meu deus, mas realmente eu nunca me dediquei à música brasileira, eu nunca me dediquei a saber quem era Jorge Ben Jor, a sacar sambas ou bossa nova, eu nunca me dediquei a isso. Então, enquanto ouvia aquilo, o meu imaginário ia de repente para Sines, eu ia a caminho de Paraty mas já estava a ir para a Europa outra vez. Comecei a pensar: é pá, eu tenho de me ir embora daqui. Realmente não tem nada a ver comigo. Eu sei mesmo a curva em que pensei “eu tenho é de me ir embora daqui para fora!” (Beatriz, Entrevista 2015).

Fazendo uma ponte com um dos tópicos tratados no sub-capítulo anterior ao falar dos “fósseis” que permaneciam em casa da Matilde e não nas dos outros interlocutores, consequência de uma tremenda reflexividade quanto ao acúmulo de coisas perante mudanças e viagens, vale a pena apontar que este objecto da Beatriz, embora estivesse semi-esquecido numa gaveta — mas, ainda assim, não abandonado — teve uma força evocatória muito poderosa, talvez ainda mais poderosa por ter acontecido de forma não planeada. E talvez esta seja uma pista para realçar o poder que formas mais inconscientes, acidentais e menos organizadas de guardar patrimónios também podem possuir; consequentemente, este Ipod esquecido numa gaveta pode também indiciar que uma gestão de mundos materiais extremamente reflexiva, como aquela realizada pela maioria dos meus interlocutores, oblitera formas mais espontâneas, e

eventualmente mais possantes, de presenciar o passado e, conseqüentemente, de construir futuros.

Outras sensações, como o recurso a odores específicos, também foram convocadas enquanto estratégia para a presentificação de lugares e de pessoas do passado ou à distância. Esta foi exercida especialmente pela Matilde: a presença do Sândalo, disse-me, convocava-a a sua mãe moçambicana; e o cheiro que determinada marca portuguesa de produtos de limpeza de madeiras emanava fazia-lhe sentir um conforto análogo àquele que sentia em casa da sua avó, em Portugal, para a qual era remetida através dessa sensação olfactiva. É *“algo que me aproxima à casa de Lisboa”*. Nesse sentido, estes foram alguns dos produtos que sempre viajaram nas suas malas a cada regresso ao Brasil, depois de cada visita a Portugal.

Os sabores também foram muitas vezes evocados, perto ou à distância, pelos meus interlocutores. Já foi realçado em estudos anteriores que a comida das regiões natais ou de contextos familiares, tanto comida local artesanal, como a industrializada, é de especial importância para os migrantes como forma de conexão entre lugares distantes (Lomsky-Feder e Rapoport 2000; Petridou 2001; Rosales 2009; Machado 2015; Rosales e Machado 2020). Análogo a outras investigações com migrantes transnacionais (Frykman e Humbracht 2017: 64), todos os participantes desta pesquisa se envolveram na recepção, envio e/ou transporte de itens alimentares através de fronteiras, em ambas as direcções, legal e ilegalmente.

Prevendo visitas a Portugal, a Clara enunciou uma série de paladares familiares ausentes no seu quotidiano brasileiro ao publicar no seu Facebook listas exaustivas de *coisas de lá* inexistentes no Rio:

“Amêijoas, imperial, bica da delta, caracóis com pão com manteiga, sardinhas, palmiers” (Clara, Publicação no seu Facebook no dia 19.04.2016).

“Pinhoda, rabanada, azevias, baba de camelo, suspiros, queque, pastel de nata, encharcada, barriga de freira, nógado, bolo de mel, areias, pão de ló, bolachas da Guarda, bolo de arroz,

cavaca, bola de Berlim, croissant, bolo rei, bolo rainha, entremada, queijo Nisa, polvo à lagareiro, batatas a murro, arroz de tomate, arroz de marisco, secretos de porco preto, requeijão, quietinho de cabra, azeitonas, pão alentejano, pupias, castanhas assadas, sandes de fiambre, requeijão de Seia, pastel de bacalhau, bacalhau com todos” (idem, no dia 08.12.2016).

Referências a “*um bom vinho*”, “*enchidos da terra*”, “*pão a sério*”, “*queijo de verdade*” ou “*azeite caseiro*”, foram frequentes e a circulação e preparação destes alimentos também foi comum na casa de alguns dos meus interlocutores, sobretudo em situações de regresso de Portugal e muitas vezes partilhados com amigos portugueses e brasileiros no país.

Tal como foi adiantado através da experiência de elicitación gustativa realizada por Alyssa Grossman em Bucareste, referida no capítulo 2 deste trabalho, a comida, com o seu carácter sinestésico, numa composição que pode compreender sabores, cheiros, cores, texturas e sons (Sutton 2001), tem uma capacidade evocativa e mnemética que pode ser muito poderosa (*idem*; Macdonald 2013). Algumas refeições “portuguesas” no Brasil foram realizadas de forma mais celebratória ou ritualística — como jantares de Natal, almoços de Páscoa ou eventos de reencontro de amigos ou familiares. Mas é relevante assinalar que parte do trânsito de coisas para comer realizado entre os dois países se fez no sentido de tentar manter certas práticas quotidianas de alimentação, compensando a ausência de alguns produtos no Brasil ou contornando preços, que por demasiado elevados nesse país, poderiam tornar proibitivo o consumo tão regular dos mesmos produtos nesse contexto migratório.

“Trago comida, também. Azeite dos meus pais, trago muitas garrafas de Favaio. Ginjinha dos meus pais. Azeites e vinhos orgânicos, assim, feito em casa, da aldeia. (...) Sou vegetariana e tenho uma marca... é um tipo de proteína de alga que é muito difícil de arranjar aqui. Trago assim vários pacotes disso. Até há cá. Mas é muito caro. E Cànhamo. Óleo ou sementes. Essas coisas assim trago uma dose considerável quando venho, porque

lá é mais barato. O azeite também deu para os três meses. E broa de milho da minha mãe, que congelei” (Bárbara, Entrevista 2015).

De uma visita a Portugal, por exemplo, a Clara transportou para o Brasil pão alentejano, que congelou por muito tempo e, tal como a Maria e o António, a Beatriz, a Sónia, a Mariana ou a Bárbara, garrafas de vinho e de azeite: *“vinho, azeite... aliás, é o que nós trazemos de lá, basicamente, é o vinho e o azeite, assim em mais quantidade. E a gente acaba por gastar”*, disse-me a Maria em entrevista. Outros produtos, como latas de atum ou determinadas marcas de café também foram recorrentes nestes trajectos. A Mariana, por exemplo, enunciou-me trazer:

“Flor de sal de Rio Maior, Risoto do Pingo Doce, tenho saudades do Pingo Doce, é pequenino, não é exagerado como o Continente... há produtos da marca deles que são óptimos!... Não trago queijo porque estraga no porão, fica alterado. Trouxe 7 garrafas de vinho, paté de sardinha, vinagre balsâmico galo, presunto, 5 litros de azeite, sementes de girassol, amêndoas da páscoa de vários tipos, das tradicionais e das de chocolate, doce de tomate, atum, que cá não é tão bom, e chouriças típicas de Portugal feitas pelas meus pais” (Mariana, Entrevista 2016).

A irmã da Eva transportou consigo para o Rio de Janeiro marmelada feita pela sua mãe, a mãe da Clara, ao visitá-la em Belo Horizonte, levou consigo chouriças do “Alentejo profundo” (fig. 46) e a mãe da Rafaela chegou a enviar-lhe por outros portugueses migrados no Brasil pacotes de Bongo, sumo de frutas que ela tomava enquanto criança.

“De Portugal, trouxe chás, que eu adoro, ou umas infusões, essas caixas com os biscoitinhos trouxe de lá também, são essas coisas que só tem lá... este chá Gorreana dos Açores, por exem-

plo, e uma coisa que eu não encontro cá é o chá tipicamente inglês, o Earl Grey, e às vezes eu peço para os amigos trazerem. Que tem um sabor muito específico, esse chá, que eu adoro” (Verónica, Entrevista 2015).

Como nos realça o testemunho da Verónica, alguns dos sabores evocados por estes portugueses não estavam relacionados apenas com os de produtos produzidos no país, mas também com outros que com eles coexistiam em Portugal, na Europa, ou noutros contextos das suas migrações anteriores, nas paisagens culinárias que lhes eram disponibilizadas. Nesse sentido, por exemplo, a Matilde não dispensava uma ida ao Martim Moniz a cada visita a Portugal, para comprar especiarias asiáticas e africanas que utilizava na confecção de refeições no seu dia-a-dia carioca; e a Andreia, a cada viagem ao país, ou à Europa, trazia barras XXL de chocolates da marca Ritter Sports que, embora disponíveis em muitos países, tinha muita dificuldade em encontrar no Rio de Janeiro. Nesse sentido, o consumo no Rio de Janeiro de determinados cheiros e sabores trazidos “de lá” (muitas vezes não “portugueses” ou “regionais”, mas itens do mercado global acessíveis em Portugal ou noutros países europeus) efectivou-se para recriar um sentido de familiaridade e de “casa”, não necessariamente relacionado com políticas identitárias mais amplas, embora alguns destes elementos possam aparecer como “típicos” do país ou de regiões de origem dos meus interlocutores. Aqui um sentido de “hominess”, embora por vezes coincidente, não se relaciona com uma “*home-land*” e o “sentir-se em casa” não se relaciona necessariamente com um território nacional ou com uma pátria (cf. Frykman and Humbracht 2017: 65).

As propriedades materiais da comida fazem com que ela possa ser associada a um lugar, já que é muitas vezes produzida em condições (culturais, geográficas) particulares, tal como a sua circulação no mercado global pode ser impedida pelas suas condições de perecibilidade ou por determinadas legislações e restrições de aviação e aduaneiras (como as referidas no capítulo 3, onde vimos também que podem ser subvertidas). Nesse sentido, alguns sabores são mais móveis do que outros, tal como alguns são mais reproduzíveis do que outros. Aqueles alimentos que podem ser mais facilmente reproduzidos à distância — aqueles que efectivamente viajaram com os portugueses da minha pesquisa — estiveram então mais disponíveis para a criação de elos

de ligação que atravessam fronteiras (Macdonald 2013: 90). Assim, alguns itens na forma de património potencialmente móvel (e mercantilizável) chegaram ao Brasil com os meus interlocutores ou com as suas visitas de amigos e familiares.



Fig. 46. Chouriço do “Alentejo profundo” que viajou até Belo Horizonte nas malas da mãe da Clara. Fotografia publicada no seu Facebook a XX, captura de ecrã realizada

E é ainda de realçar que, embora o transporte destas coisas tivesse de ter em conta (como o resto dos elementos dos universos materiais que temos vindo a analisar) o seu peso, o seu volume, a sua fragilidade e a legalidade para atravessar fronteiras dentro de avião, à chegada ao Brasil estas coisas deixavam, mais tarde ou mais cedo, de ocupar espaço, pois estavam destinadas a ser consumidas — em eventos mais quotidianos ou mais privados, em eventos de comensalidade conjunta, ou quando utilizados enquanto presente — e a desaparecer. Desta forma, não iriam ser acumuladas nem consistir um peso para mobilidades futuras. Trazer ou receber comida de Portugal, permitiu exercer performances quotidianas de casa — evocando memórias e manten-

do práticas — sem que isto tivesse uma implicação de aumentar o peso e o volume dos universos materiais dos meus interlocutores, de construir raízes no Brasil, ou de potenciar a fixação ao lugar. Veremos mais abaixo, no entanto, que muitas vezes, para reproduzir sabores “de Portugal” no Brasil, além de ingredientes específicos, foi também necessário transportar para o Rio de Janeiro determinados utensílios de cozinha para os confeccionar. Ao contrário da comida, que seria consumida e por isso não acumulável, estas coisas, sim, ocuparam espaço nas malas e nas casas dos meus interlocutores.

Vale ainda a pena vincar, com os exemplos enunciados, a densidade sensorial e afectiva que é tendencialmente característica dos espaços domésticos, onde determinadas coisas e determinadas práticas podem despontar ressonâncias simbólicas e emotivas. Como realça Hecht (2001), muitas vezes, coisas omnipresentes e mundanas podem garantir sentimentos de casa, sendo a casa entendida por esta autora como um “museu privado da memória” (*idem*: 141), porque recheada de itens acumulados ao longo do tempo que podem tornar presente, também, algumas casas, coisas e pessoas do passado. Como o grau de mobilidade dos meus interlocutores foi muito grande, muitas vezes os seus museus privados não permitiram o acúmulo de muitas coisas nos mesmos espaços durante muito tempo. Assim, para muitos destes portugueses, se por vezes a ideia de “casa” (*home*) esteve contida metonimicamente em determinados objectos que estavam próximos (Marcoux 2001) e/ou foi indexada por sons, cheiros, sabores (e, como veremos, abaixo, também por certas práticas) (Macdonald 2013: 95-96); por outras, esta concretizou-se sobretudo no plano da imaginação, onde casas e trajectórias passadas e futuras pareceram ser negociadas recorrendo à fantasia, à projecção e à interiorização (Rosales 2015: 91), tendo como recurso coisas próximas, com impactos nas performances quotidianas, e coisas guardadas ao longe, acedidas para presenciar o passado e/ou reservadas para futuros potenciais. Estas coisas participaram no dia-a-dia dos portugueses desta pesquisa fisicamente, através da sua deslocação física transnacional, ou através da sua evocação, sendo tangíveis e actuates também à distância, na forma de ressonâncias afectivas, através do atravessamento permanente de corredores patrimoniais (Byrne 2016).

É de realçar, no entanto, como apontado acima, que, nestes exemplos, a comida não emerge necessariamente como marcador de pertença étnica, mas, antes, como um elemento catalisador ou facilitador de sensações e práticas familiares (Frykman and

Humbracht 2017: 64); Análogamente, embora muitas das coisas evocadas ou que co-habitavam com os meus interlocutores no Brasil convocassem lugares e pessoas de Portugal, poucas delas estavam directamente relacionadas com uma ideia de *“portugalidade”*, tal como nos enfatiza acima o Sérgio: *“Não é que seja louça portuguesa. Mas é louça que veio de Portugal.”*

Ao estudar relações sociais e práticas quotidianas de migrantes a habitar espaços sociais transnacionais, Peggy Levitt e Nina Glick Schiller distinguiram entre *modos de estar* e *modos de pertencer*, identificando as segundas como aquelas acções que assinalam conscientemente identidade e pertença a um determinado grupo (2004). Seguindo a concepção destas autoras, podemos discernir que migrantes podem viver uma vida transnacional quotidiana reproduzindo sentimentos de “casa” sem necessariamente assinalarem ou performarem a sua “identidade étnica” (Frykman 2012). Como exposto no capítulo 3, o agenciamento étnico dos participantes da minha pesquisa, tal como a sua ideia de pertença a um grupo, foi fluída e a este factor não foi alheia uma certa posição de privilégio, já que estes portugueses detinham capitais que os permitiam integrar outros grupos de pertença no Rio de Janeiro (o das classes médias brasileiras, ou o de Europeus, por exemplo). E no mesmo capítulo vimos também que através dos seus percursos migratórios e, em particular, com as suas experiências no Brasil, os portugueses da minha pesquisa efectuaram elaborações auto-conscientes da sua identidade cultural (Handler 1988) que os fizeram evitar recorrer a determinados elementos da cultura material e imaterial portuguesa. Para se distinguirem de algumas representações de “portugueses no Brasil”, por exemplo, não se investiram, no espaço público, de elementos com referentes de matriz popular, por um lado, e, por outro, evitaram o uso de coisas que poderiam emblematizar uma narrativa evocativa do período colonial português. Como elaborado nesse capítulo, parte destas estratégias de pertença resultaram, também, do facto de muitos dos meus interlocutores não se afirmarem como *“portugueses”*, mas, antes, de sustentarem as suas identidades nos percursos migratórios anteriores à sua mudança para o Brasil e nas viagens que continuavam a fazer. A acumulação destas experiências internacionais, incluindo a da sua estadia no Rio de Janeiro, bem como a ênfase nos trânsitos regulares entre Portugal e o Brasil era, então, valorizada enquanto capital cultural e simbólico e fundamentava a sua apresentação de si. Esta apresentação de si foi reiterada tanto nas redes sociais (fig. 48), como

através das coisas com que decoraram os seus apartamentos no Rio de Janeiro (fig. 47) e noutros contextos migratórios (fig. 48).

“Mas eu acho que eu tenho uma personalidade também que não sei se é boa para estudo, porque eu não sou muito de... talvez por feitio, de me querer colar, de querer vincar aqui a minha raiz portuguesa... tanto que eu, por exemplo, eu tenho aqui... [levanta-se e aponta-me objectos dispostos na sala]... nós fomos ao Chile, e trago assim... instrumentos musicais... isto aqui, está aqui, mas isto é da Madeira. É só para dar aqui um arzinho... este aqui foi de Barcelona e veio parar aqui. Foi minha mãe que me deu” (Maria, Entrevista 2015).

Demonstrando semelhanças com a disposição de objectos que encontrei em casa da Maria e do António, ao descrever-me os elementos que compunham a decoração do seu apartamento em Copacabana, a Eva disse-me, ao apontar para uma parede com uma composição de imagens:

“Olha, ali também é engraçado, porque é a mistura, é Brasil, o quarto de Lisboa, ali... a segunda foto era a vista da minha janela do quarto de Lisboa, a outra é na Holanda (...) e ali foi uma viagem que nós fomos fazer juntos pela Serra da Estrela. E esse mapa, foi assim, quando eu estava em Bruxelas e o Filipe já tinha decidido vir para o Brasil, eu lá numa livraria encontrei um mapa grande do mundo, então comprei o mapa e escrevi umas coisinhas no mapa e mandei-o por correio. E quando viemos para o Brasil ele trouxe o mapa, e estava em cima da nossa cama colado com fita-cola, na outra casa, na primeira. Depois quando viemos para esta também colámos, vê ali fita-cola? Era um mapa mundo enorme. Era muito giro, mas depois era papel, caía, e aquilo começou-me a fazer confusão. O que é que eu

pensei: guardei o resto do mapa, mas cortei a América do Sul e Portugal e então pensei, ah, vou fazer dois quadros com cada um” [fig. 47] (Eva, Entrevista 2015).

Tal como a Eva e o Filipe, a Filipa também tinha as paredes da sua casa decoradas com uma composição de imagens e objectos, que me descreveu em entrevista:

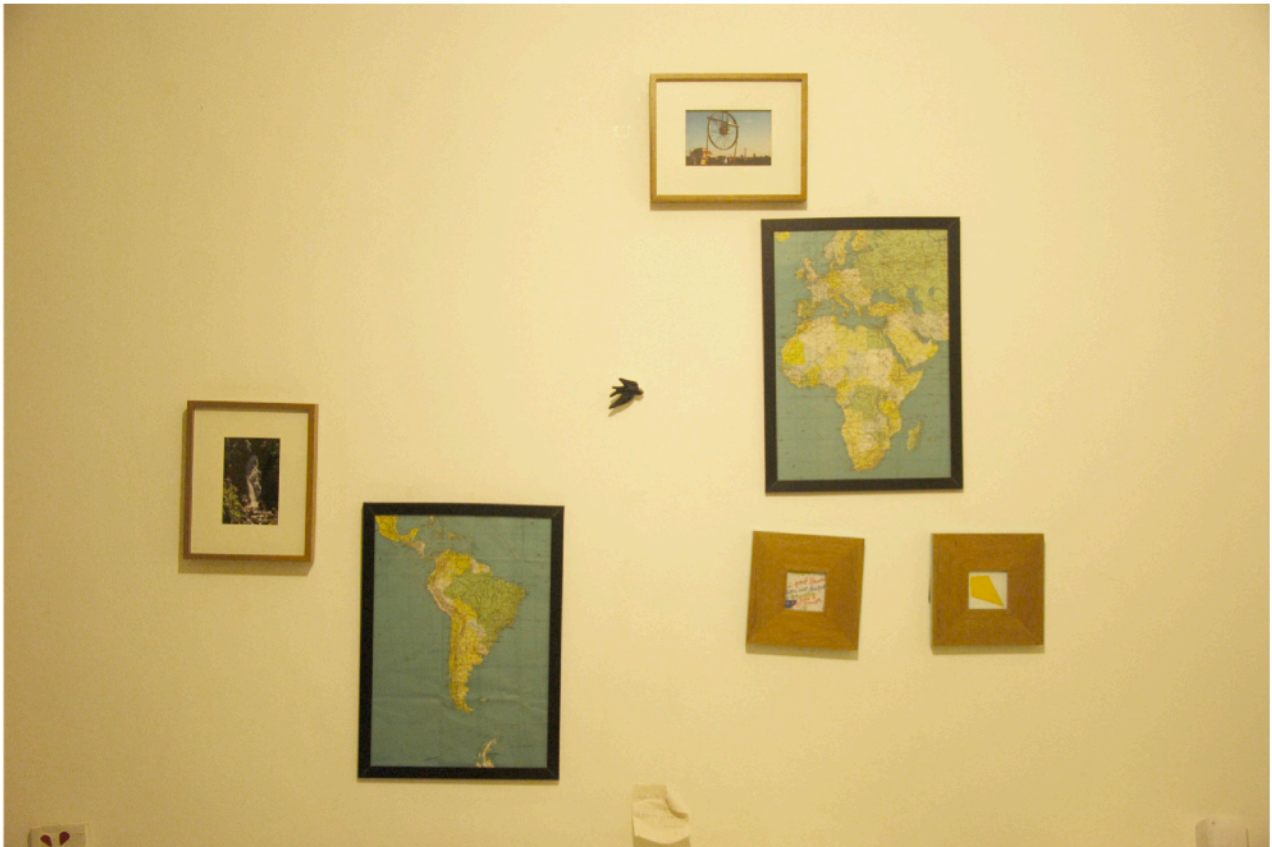


Fig. 47. Os dois mapas da Eva e do Filipe numa composição com outras imagens e com uma andorinha do Bordalo Pinheiro trazida de Portugal. Fotografia tirada pelo Filipe, Rio de Janeiro, 2016.

“Então, eu não tenho tanta coisa de Portugal, eu arrastei mais a minha vivência mais recente que era a finlandesa, que era a minha vida adulta. Até tenho um símbolo finlandês nacionalista em casa, porque, durante a Copa, as pessoas que alugaram a casa em frente à minha eram finlandesas. E um dia ofereceram-me duas bandeirinhas finlandesas, daquelas de pôr nos cocktails. E estão na parede, coladas com fita-cola. (...) E tenho um

mapa, que é uma fotocópia de um desenho, das correntes marítimas atlânticas, colado na parede. Foi feito durante esse projecto com o qual eu vim a primeira vez ao Rio, um projecto de barco. Houve uma menina que uma das contribuições dela foi trabalhar com mapas. E ela deu-me uma pasta com todos os desenhos que ela fez, fotocópias. Eu estava a trabalhar nesse projecto há pouco tempo e apareceu-me essa página e espetei-o na parede. Evoca-me movimento” (Filipa, Entrevista 2016).

Se considerarmos que, tal como nos museus, os actos de escolher o que guardar ou exhibir nos espaços domésticos são enunciações performáticas sobre as coisas significantes para quem os habita (Morgan *et al* 2020), é de realçar que parte significativa da decoração dos apartamentos dos portugueses da minha pesquisa recorreu a composições de objectos que pareciam assentar na ideia de trânsito, muitas vezes evocando outros lugares (além de Portugal) onde os meus interlocutores tinham vivido ou que tinham visitado. Foi emaranhados nestas composições que alguns elementos de uma cultura material portuguesa mais popular apareceram nos apartamentos dos meus interlocutores. Galos de Barcelos, velas evocativas de Nossa Senhora de Fátima, ou andorinhas da fábrica de cerâmica de Bordalo Pinheiro, estavam conjugadas com coisas que evocavam também outros contextos, parecendo esbater uma ideia de evocação de uma *homeland*. A única bandeira portuguesa que encontrei no meu trabalho de campo estava disposta no quarto do Eduardo, mas ao lado da bandeira do Futbol Club Barcelona, a equipa pela qual torcia desde que tinha habitado na cidade:

“De Portugal tenho a minha bandeira sempre no quarto. Sempre comigo, sempre. Tenho aquela bandeira para aí há 10 anos. Acho que me deram aquela bandeira, ou foi na casa do Sporting em Londres, ou ma deram na Índia, já não sei. Onde quer que eu vá, está sempre comigo. Tenho a bandeira do Barça, que eu sou fanático. Pago a cadeira até hoje, em Barcelona. São as duas bandeiras que andam comigo” (Eduardo, Entrevista 2015).



Fig. 48. “O mapa mundo na parede da sala”. Fotografia postada pela Bárbara no seu Facebook a 12.01.2020, captura de ecrã realizada no mesmo dia.

Nesse sentido, tal como a presença desta bandeira parece ter estado relacionada a outros trajectos migratórios e a um apoio à Selecção Portuguesa de Futebol — e não a uma ideia de *pátria* —, mesmo os objectos mais emblematizados da cultura material portuguesa que apareceram nestes contextos pareciam não se relacionar com uma ideia de *nação*. Antes, evocavam lugares de afecto relativos às vivências dos meus interlocutores, alguns deles, de facto, em Portugal. Como nos adianta a Filipa (“*eu não tenho tanta coisa de Portugal, eu arrastei mais a minha vivência mais recente que era a finlandesa, que era a minha vida adulta*”), muitos dos meus informantes levaram para o Brasil coisas referentes a outros contextos onde tinham socializado: tal como a Torre de Pisa da Beatriz, a Bandeira do Barcelona do Eduardo, as fotografias da Bélgica da

Eva, ou os postais eróticos parisienses evocados pela Clara no capítulo anterior. Além das suas malas de viagem, que em muitos casos objectificavam a sua permanente circularidade, as assemblagens de objectos que decoraram os quartos e as casas destes portugueses remetiam aos seus múltiplos trajectos — incluindo Portugal — e/ou, “evocavam a ideia de movimento”.

Quanto às coisas que chegam ao Brasil para serem oferecidas enquanto *souvenir* de Portugal, observei uma exaltação de ícones de portugalidade diversos daqueles já disponíveis no Brasil e associados aos *outros* portugueses dos quais os meus interlocutores se queriam distanciar (ver capítulo 3). Usufruindo de uma paisagem material de souvenirs que se diversificavam com o aumento gradual da afluência de turistas a Lisboa, os portugueses da minha pesquisa procuraram surpreender as pessoas com quem se relacionavam no Brasil. Por um lado, questões de autenticidade continuaram a ser accionadas e debatidas pelos meus informantes, por exemplo, quando se tratava de itens de consumo alimentar (o azeite, o vinho, o pão, o chouriço, o bacalhau) mas foi também notória a tentativa de demonstrar como o *tradicional*, em Portugal, estava a ser redefinido e modernizado, mesmo com estes elementos gastronómicos. O cuidado com a escolha dos rótulos dos vinhos ou dos enlatados com ilustrações contemporâneas, por exemplo, ou a tentativa de introduzir enchidos com receitas consideradas mais “gourmetizadas”. Sobre outras coisas, passo a citar algumas interlocuções com os participantes da minha pesquisa que penso realçarem como o Discurso Autorizado do Património parece ter sido subvertido à escala das relações sociais quotidianas e das trocas transnacionais destes migrantes. Quando questionei o Sérgio sobre que tipo de coisas trazia para oferecer a amigos Brasileiros, ele começou por adiantar que “*nada de Galos de Barcelos, nem dessas coisas!*”. E contou-me que o último presente que tinha trazido eram uns

“piõzinhos que encontrei numa loja daquelas hipsters em Lisboa, daquelas qulmage me pretendem ser design, sei lá tipo... pretendem vender uma certa ideia de Portugal. Mas eu achei muitos objectos muito bonitos e delicados e pensei “vou chegar lá e oferecer assim a quatro ou a cinco brasileiros”

E a Elizabete, sobre um colar que reproduzia um coração de Viana, disse-me

“não é um colar, como é que hei de dizer... típico de Viana, é inspirado, ou seja é uma peça de joalharia moderna. (...) Bom, eu realmente já saí de Portugal há muitos, muitos anos, vivi em muitos lugares antes de vir para o Rio, então há muitas coisas da cultura que eu própria não sei explicar, porque eu saí muito jovem de Portugal, então não sei. Mas o meu pai é de Viana, o meu pai nasceu em Viana e só para explicar, ele é um colar que não é antigo, no sentido de feito com um coração de Viana todo trabalhado em ouro e tal, ele é uma peça de joalharia moderna, feita por artesãos modernos que se inspiram nesses elementos para criar novas formas”

Com estes exemplos podemos discernir que os *souvenirs* que chegaram de Portugal tinham a particularidade de procurar *surpreender* os brasileiros; os portugueses que participaram na minha pesquisa tiveram o cuidado de levar para oferecer no Brasil coisas mais *modernas*, com “design original” e inovador.

Claramente contrastante com esta subversão de um discurso autorizado do património é o que viajou do Brasil para Portugal. Elementos gastronómicos também circularam de um país para o outro, nomeadamente tapioca caseira, carne seca, goiabada, queijo coalho, cachaça e cervejas artesanais. No entanto, aqui a preocupação era “quanto mais autêntico”, melhor. Os portugueses da minha pesquisa procuravam por rótulos e embalagens mais rústicas, mais pitorescas e mais vintage. Do Brasil para Portugal, circularam souvenirs que pareceram reiterar aquilo a que Magda dos Santos Ribeiro (2013) chamou, num artigo sobre a vida social da marca de chinelos Havaianas e a sua internacionalização, de “repertório brasileiro”. Os participantes da minha pesquisa ofereceram em Portugal elementos como aqueles associados ao samba, ao futebol e a belos corpos femininos. Falo das próprias havaianas, de equipamentos de equipas de futebol, de discos de samba e MPB, ou de instrumentos musicais como cuícas e

berimbaus. Falo também de biquínis “muito cavados”, reforçando elementos convencionalmente associados ao Brasil na cultura popular e ainda de coisas compradas em mercados considerados étnicos, como a Feira de São Salvador, mercado nordestino no Rio de Janeiro, a Feira de Ipanema ou a Loja Tucum, que vendia artigos indígenas em Santa Teresa. E refiro ainda elementos do foro do mágico e do místico, como estatuetas de santos e orixás, pedaços de pau santo, conchinhas oferecidas por caboclos, cristais, rapé, e banhos de plantas de poder. Se nos presentes que viajaram de Portugal para o Brasil a preocupação foi a de tornar mais sofisticada a ideia que no Brasil se tinha da “terrinha”, ao exaltar outros ícones de portugalidade, diversos dos quais já disponíveis no Brasil e associados a *outros* portugueses, nos presentes que viajaram do Brasil para Portugal podemos observar reiterações de ideias do exótico. Ao observar estes souvenirs parece ficar claro que com eles circulam ideias mais unívocas de um Brasil em forma de ícone: foram oferecidos objectos que as pessoas já esperavam receber em Portugal, mesmo quando quem os enviava não se relacionava com essas coisas no seu quotidiano brasileiro. Estas trocas pareceram perpetuar um determinado imaginário do Brasil, embora este tenha sido gradualmente rebatido, como observei, pelos meus informantes ao longo dos seus quotidianos no Rio de Janeiro.

Voltando às casas do Rio de Janeiro, observei que coexistido com coisas que objectificavam a noção de casa e de trânsitos, alguns elementos da cultura material brasileira também tinham lugar nos apartamentos cariocas dos portugueses da minha pesquisa. Encontrei, em particular, redes espreguiçadeiras em quase todas as casas que visitei. *“Gosto da rede. Então, isso é uma coisa que eu adquiri aqui, não tinha esse hábito. Uso muito para ler, ajuda a coluna, em vez de ficar só sentada.”*, disse-me a Verónica. E penso ser pertinente salientar que, tal como as composições de objectos que pareciam reiterar identidades assentes em viagens, estas coisas também foram diversas vezes reproduzidas nos perfis online dos portugueses da minha pesquisa. *Selfies* nas redes em posturas relaxadas (fig. 49) ou fotografias de casas que as incluíam nos enquadramentos (fig. 3) pareciam indexar um *lifestyle* assente no conforto, no desfrute e noutros relacionamentos com os corpos, também associado a alguns imaginários cariocas (como vimos no capítulo 4), ao mesmo tempo que incutiam nas fotografias apresentadas nas redes sociais um elemento do foro do *exótico*.



Fig. 49. *Selfie* da Bárbara, publicado na sua página de Facebook a 24.05.2015, captura de ecrã realizada no mesmo dia

Outras coisas que também existiam nos espaços domésticos cariocas de alguns dos meus informantes e que não posso deixar de referir, são aquelas relacionadas com os domínios do mágico e do místico. Como vimos no capítulo 4, no Rio de Janeiro, parte dos portugueses da minha pesquisa começou a relacionar-se com outras crenças e práticas onto-epistemológicas. Vimos também que a estas crenças e a estas práticas estiveram por vezes relacionados com alguns objectos específicos, que as sustentavam. Referi então o sal grosso espalhado nos cantos da casa da Sónia ou o pau santo queimado pela Rafaela nos seus espaços domésticos. Nalguns casos — como nos da Rafaela, do Gilberto, ou do Bruno — encontrei ainda uma espécie de altares compostos de um conjunto de coisas que incluía esses e outros objectos, com várias origens, bem como algumas plantas de poder. No seu apartamento na Glória, o Bruno tinha uma composição de objectos (fig. 49) com os seguintes elementos e respectivas funções:

“Um vaso de arruda, um colar de búzios (“é bruxaria, fui eu que fiz”); uma carta de baralho (“um 4 de espadas que encontrei no chão”); 5 pedras (“cada uma tem a sua história, foi uma pessoa que ofereceu”); um chifre (“um artefacto de protecção”); uma representação de um morcego (“é protecção também”); uma vela com sal à volta; palo santo; uma onça de madeira pintada (“comprei, estava a passar por uma loja aqui no rio e decidi comprar”); paus de incenso; essência de cedro; 3 pulseiras (“uma pulseira comprei a um amigo, outra ofereceu outro amigo, outra ofereceu uma amiga”); 3 símbolos do reiki (“de protecção”); duas penas (“uma ofereceram-me no Pará, anda comigo há muito tempo, é de uma ave de rapina, a vermelha é de arara”); uma imagem de São Miguel (“comprei aqui na Uruguiana”); uma representação de um veado azul (“uma das identidades do payote, trouxe do México”); uma pulseira de índios (“não sei de quais, mas do Brasil”); uma maraca (“de cá”); um colar de umbanda relativo a São Miguel (“às cores, azul eléctrico, branco, amarelo. Às vezes pode ter um pouquinho de vermelho também. Serve para protecção”); e uma carta de amor” (Diário de Campo, 2016)

Ao contrário das composições de objectos de vários lugares do mundo ou das redes — que, como vimos, por vezes poderiam aparecer reproduzidas nas redes sociais de alguns dos portugueses da minha pesquisa (com públicos transnacionais), reiterando alguns traços das suas identidades —, saberes e práticas relacionadas com “ligações ao cosmos”, “divindades” ou “outras energias” não me pareceram ser exaltadas de forma mais pública; estes elementos não parecem ter sido utilizados para a apresentação de si e esse facto pode ter a ver com o lugar subalterno que certas práticas e crenças ocupam em Portugal. No entanto, estas coisas que faziam parte dos quotidianos dos meus interlocutores no Rio de Janeiro também circularam na direcção do Brasil, para Portugal.



Fig. 49. O altar do Bruno na sua casa da Glória, Rio de Janeiro, 2016.

6.4. “Coisas para usar”: as práticas

Ao falar, acima, de arquivos e repertórios, vimos já que algumas coisas, por se tornarem desadequadas ao dia-a-dia no Rio de Janeiro, viajaram do Brasil para Portugal para serem *guardadas* ficando, assim, afastadas da esfera dos usos quotidianos dos meus interlocutores. Nesse sentido, câmaras fotográficas que por ostentatórias não se usavam na cidade, de forma a minimizar o risco de assaltos, electrodomésticos com voltagem incompatível com a brasileira e por isso inutilizáveis nos apartamentos do

Rio, ou roupa demasiado quente, demasiado comprida ou demasiado formal para o estilo exercido na cidade carioca, seguiram de novo nas malas destes portugueses para regressar aos armários dos pais, aos sótãos dos ex-namorados, às casas vazias ou às garagens de amigos, quando não foram definitivamente abandonados. Ao contrário, parte dos objectos que viajaram na direcção inversa fizeram esse trajecto para serem integrados no dia-a-dia no Brasil, para serem *usados*. Aí chegaram patrimónios familiares — ao longo deste trabalho já referimos louças, lençóis, jóias, toalhas...; mas também, e em grande número, outros objectos de uso quotidiano inexistentes no Brasil. Como vimos no capítulo 4, os portugueses desta pesquisa pareceram valorizar o *fazer* determinadas tarefas laborais ou domésticas, e esta valorização foi expressa nas práticas da esfera dos *cuidados* que tinham consigo, com as suas casas e com as suas coisas. Nas suas malas chegaram ao Brasil uma série de “*coisas básicas essenciais*” para “*cozinhar*”, para “*limpar*” e para “*cuidar*”. Vimos, no mesmo capítulo, que estas práticas quotidianas foram um dos recursos que os meus interlocutores usaram para se distinguir daqueles cariocas que, embora pudessem partilhar capitais culturais e políticas do gosto, pertenciam, afinal, a uma “*classe*” que consideraram “*diferente*” da sua. A quantidade, o peso e o volume das coisas do universo dos cuidados que circularam de Portugal para o Brasil nas malas dos portugueses da minha pesquisa reflecte, então, o papel, que me pareceu essencial, que estes elementos materiais tiveram para a manutenção de certas práticas nos seus quotidianos. Ao Brasil, chegaram, nas bagagens destes portugueses, além da roupa já referida no capítulo 4, objectos, produtos e electrodomésticos para *cuidar* (lavar, passar e arranjar) o que vestiam — como linhas e agulhas de costura, ferros de engomar, detergentes ou amaciadores de roupa e redes para proteger peças delicadas na máquina de lavar, e mesmo mobiliário para guardar e organizar estas mesmas peças de vestuário. Este grupo de coisas que viajou para garantir a esfera dos cuidados, realça-nos a dimensão material destes objectos que se descosem, sujam, debotam, encolhem, mancham ao longo dos seus usos. Chegaram também objectos e produtos para limpar as suas casas — como esfregonas para lavar o chão e o respectivo balde, [“*é claro que é só porque as pessoas aqui têm empregada é que não têm esfregona. O rodo, não atino com o rodo, tens de andar ajoelhada no chão e com as mãos em panos sujos para escorrer a água, é um bocado nojento*”], produtos de lavar a louça ou produtos de limpar madeiras de marcas específicas inexistentes no Brasil; e ainda objectos e produtos para cuidar dos seus corpos — como pinças, corta-

unhas, desodorizantes, champôs, cremes hidratantes, medicamentos, preservativos, pensos higiénicos, lenços de papel; e, além de alguns alimentos já referidos, coisas para confeccionar e servir essas refeições. Para cozinhar coisas portuguesas e sentir um pouco de casa, o Eduardo não recorria a *coisas de lá*, mas a saberes familiares específicos guardados num arquivo pessoal imaterial e transnacional, alguns deles compatíveis com o leque de produtos culinários existentes no Rio de Janeiro:

“Bacalhau há cá, assim coisas simples. As receitas é que são da minha avó. A minha avó é grande cozinheira. Eu vou-te dizer que tenho posto no meu Dropbox as receitas todas porque vão comigo para todo o lado, óbvio. Eu gosto imenso de cozinhar e pensei passar um dia na cozinha, fazer (...) pasteis de bacalhau, crepes de camarão, croquetes, rissois de camarão, umas empanadas no estilo português... depois fazer uns doces de ovos, assim uns com ovos e amêndoas, toucinho do céu, semi-frio...” (Eduardo, Entrevista 2016).

Mas, embora determinados elementos alimentares estivessem disponíveis no Brasil, algumas coisas determinantes para a sua confecção e consumo adequados, não estavam. Desta esfera, chegaram ao Brasil uma série de utensílios de cozinha, como faqueiros, woks, frigideiras, panelas e electrodomésticos como varinhas mágicas [*“aqui só usam liquidificadora, mas para as sopas isso não dá”*], máquinas de café da marca Nespresso [*“é incrível como este país produz café tão bom, mas não o sabe preparar”*], máquinas para fazer pão [*“o pão no Brasil é uma porcaria”*] e robôs de cozinha da marca Bimbi, alguns deles com um peso e volume que, considerando os limites referidos à circulação transaccional de bagagens, se revelaram bastante significativos. Se, como vimos, a circulação de comida entre Portugal e o Brasil não implicava o aumento do peso e do volume dos universos materiais dos meus interlocutores — já que estes elementos desapareceriam com o seu consumo —, para servir ou preparar alguns deles foi necessário o transporte de determinadas coisas que, ao contrário da comida, que por ser consumida não se acumulou, ocuparam espaço nas malas e nas casas dos meus interlocutores. Podemos considerar estes objectos, antes omnipresentes e, talvez por

isso invisibilizados, mas indispensáveis, como alguns daqueles que detêm o “poder das coisas humildes”, descrito por Miller (2008). De acordo o autor,

“os objetos verdadeiramente determinantes no desenho da moldura que delimita a vida social são aqueles que, paradoxalmente, conseguem desenvolver a capacidade de se tornarem “invisíveis”, ou “naturais”, ao olhar humano. Esses objectos vão impondo limites às práticas, organizando-as segundo modalidades específicas, reproduzem normas e valores, estruturam cotidianos e asseguram a sua permanência nos contextos íntimos da casa sem que sua autoridade cultural seja diretamente desafiada, dado o modo discreto e sutil que caracteriza sua presença” (Rosales 2015: 142).

Estas coisas, essenciais para a execução de determinados gestos e práticas quotidianos, antes mais invisibilizadas, foram, ao longo destes trajectos, realçadas. Tal como a prática do desenho para olhar e a instalação com objectos deslocados descritas no capítulo metodológico deste trabalho, o próprio movimento transnacional contribuiu para relevar certas coisas que pareciam prosaicas. Cada deslocamento transnacional parece ter suscitado um balanço das coisas que servem, ou não, aos repertórios de acção. Ao atentar para as coisas que viajaram e as suas respectivas direcções podemos discernir que hábitos foram mantidos, abandonados, reformulados ou adquiridos. Ao longo das viagens entre Portugal e o Brasil, parte dos participantes desta pesquisa *desfez-se* de algumas coisas, mas manteve outras perto para poder continuar a *fazer* outras. É na diferença entre aquilo de que um se desfez e aquilo que optou por manter para continuar ou passar a fazer, que se encontra a totalidade do universo material de coisas trazidas de Portugal disponíveis para determinados repertórios.

CONCLUSÃO

A proposta de analisar *coisas dos quotidianos transnacionais* partiu de duas premissas: que abordagens antropológicas a acções triviais do dia-a-dia e ao papel que os objectos desempenham nestas práticas, em particular em contextos de mobilidade, são lentes profícuas para investigar fenómenos das migrações contemporâneas; e que a observação de processos de emblematização da cultura em contextos de mobilidade migratória pode contribuir para a problematização de noções insulares de património e das suas próprias categorias. Assim, a presente pesquisa propôs-se analisar a cultura material de pessoas migrantes recorrendo também ao campo teórico dos estudos críticos do património, acreditando que este empreendimento poderia contribuir para o entendimento de algumas dimensões das mobilidades contemporâneas e, simultaneamente, para uma apreensão do papel que a cultura material, localizada ou em trânsito, longe ou perto, possuída ou abandonada, pode ter no âmago de um conjunto complexo de relações inerentes às práticas patrimoniais, fornecendo alternativas a concepções do património sustentadas através da posse de objectos ou assentes em lugares, territórios ou estados.

Nesse sentido, esta investigação debruçou-se sobre as *coisas* em circulação ao longo de trajectos de um grupo de portugueses que emigrou para o Rio de Janeiro depois de 2008. O perfil particular deste grupo de emigrantes portugueses (que implicou que muitos deles, enquanto estavam estabelecidos no Rio de Janeiro, tenham estado "permanentemente a viajar") e o momento histórico que a cidade atravessava (que fomentou uma "permanente impermanência" habitacional) dotaram o terreno de múltiplas situações em que os meus interlocutores tiveram de gerir os seus mundos materiais, fazendo e desfazendo malas e casas recorrentemente. Para identificar que objectos foram incluídos, circularam ou foram abandonados nestes trânsitos, foi realizada uma etnografia que acompanhou os quotidianos destes portugueses em espaços privados e públicos no Rio de Janeiro e noutros lugares dos seus trajectos habitacionais, com especial enfoque nos momentos de preparação de mudanças de casa, de viagens, de reemigrações e de regressos, e nos objectos que integravam, ou não, estes movimentos.

Ao acompanhar estes portugueses durante dois anos, entendemos que os seus mundos materiais foram fortemente impactados **(a)** pela especificidade das experiências que viveram na cidade carioca e no Brasil e **(b)** pelo carácter dos seus projectos migratórios e da intensidade e frequência dos seus trânsitos internacionais e residenciais.

(a) Concluimos que a experiência migratória no Brasil fomentou uma **redefinição de passados** pela parte dos portugueses que acompanhei neste trabalho, ao ter estimulado uma problematização de certas narrativas historiográficas portuguesas e um questionamento da percebida relevância de Portugal no panorama internacional. Antes de responder à pergunta “*que futuros se desenhavam à escala dos quotidianos migratórios?*”, percebemos que alguns passados foram questionados nestes contextos e que isso implicou o descarte de elementos de cultura material e imaterial específicos, em particular aqueles que poderiam convocar associações com a história colonial. A cultura material portuguesa *emblematisada* presente nas casas cariocas dos meus interlocutores (Galos de Barcelos, velas evocativas de Nossa Senhora de Fátima, andorinhas da fábrica de cerâmica de Bordalo Pinheiro...) estava emaranhada em composições de objectos que evocavam, também, outros contextos dos seus trânsitos, tinha um cariz decorativo ou *kitsch* e não enunciava pertenças associadas a uma *portugalidade*.

Entendemos ainda que, com um objectivo de se “camuflar” na densa multidão carioca, alguns dos meus interlocutores accionaram estratégias de diluição e de *desapego* que tiveram implicações no uso das suas coisas, nomeadamente no espaço público — enquanto algumas foram adquiridas para que se pudessem confundir com o resto da população, outras foram descartadas dos seus quotidianos.

Também observámos que, nalgumas narrativas de vida, os portugueses desta pesquisa associaram o seu percurso migratório a um trabalho espiritual e a um percurso de “libertação dos corpos” proporcionados pelos quotidianos vividos no Brasil, associados a características singulares do Rio de Janeiro. Experiências que não estavam então disponíveis em Portugal ou na Europa, relacionadas com rituais mágico-religiosos, com o uso de substâncias psicotrópicas ou com práticas de corpo e da sexualidade tiveram impactos na constituição dos mundos materiais destes portugueses e contribuíram, em particular, para a adopção de uma **nova disposição** para se relacionarem com

os objectos, contida na noção de *desapego*. Oscilando entre conotações positivas e negativas e assumido simultaneamente como uma atitude anti-acumulação e anti “castrações”, este conceito foi central para fundamentar relações com determinados objectos e com patrimónios individuais. Recorrendo a esta disposição, os portugueses desta pesquisa constituíram as suas identidades, também, a partir da ausência de coisas ou do seu descarte, através do atravessamento de trajectos e não apenas no enraizamento nos lugares.

Além de ter envolvido uma redefinição de passados e implicado uma nova disposição de relacionamento com o mundo material no presente, a experiência carioca implicou ainda a possibilidade de construção de **outros futuros**: através do contacto, no Brasil, com alguns conhecimentos de religiões sincréticas e com elementos do foro do “mágico” e do “místico”, no regresso a Portugal alguns dos meus interlocutores começaram a reconhecer o significado de *coisas* que afinal também existiam neste país, mas que tinham sido, até então, para eles ocultas. Afinal, em Portugal, certos saberes “mágicos” também estavam a ser accionados, mas por outras gerações ou por pessoas de origem mais rural ou mais popular que as dos meus interlocutores. Estes conhecimentos não lhes tinham sido transmitidos no quadro de uma educação mais secular e de vivências urbanas que privilegiavam outros tipos de práticas onto-epistemológicas e, consequentemente, este tipo de práticas não se estava a perpetuar nos seus quotidianos. Contudo, com estas aprendizagens no Brasil e com a sua retransposição para Portugal, aqui, uma realidade específica que antes não tinha lugar nos futuros modelados por práticas criadoras de mundos que não contemplavam certas dimensões mais “místicas” passou a ser, também, promulgada.

Em suma, através do contacto com narrativas dissonantes sobre a historiografia colonial portuguesa, do contacto com relacionamentos de classe particulares, da participação em rituais mágico-religiosos, do consumo de substâncias psicotrópicas e da adopção de novas relações com os corpos, a experiência migratória no Rio de Janeiro teve impactos nos mundos materiais destes portugueses: estimulou uma contestação e redefinição de passados (e consequente abandono de alguns elementos de cultura material portuguesa); exigiu o recurso a estratégias de diluição e de pertença no presente (também através do uso ou descarte de determinadas coisas); suscitou a adopção de uma nova disposição para relações com objectos e com os seus patrimónios individuais

e espoletou a possibilidade da criação de futuros com outras premissas onto-epistemológicas.

(b) O facto dos trajectos dos portugueses desta pesquisa terem tido um carácter (planeado ou reactivo) de permanente circulação, também marcada por uma situação de impermanência habitacional no Rio de Janeiro, implicou uma frequência de processos de planear, fazer, transportar e desfazer malas e o manuseio permanente de objectos que estes acarretam. Assim, os portugueses desta pesquisa lidaram quotidianamente com a sua materialidade de uma forma analítica e ponderada, considerando certas dimensões das suas coisas como o espaço que ocupam, o seu peso e a sua fragilidade. Esta gestão dos seus mundos materiais respondeu a constrangimentos específicos e mobilizou classificações valorativas sobre os objectos: alguns foram considerados como “básicos”, “essenciais”, “necessários”, “importantes” ou “imprescindíveis” para ter perto de si. Outros, por pragmatismo ou por impossibilidade de transporte, foram temporária ou definitivamente abandonados. Nestas decisões entre acumular ou abandonar coisas, por vezes o acúmulo pareceu fundamentar um certo grau de enraizamento no Rio de Janeiro e o descarte uma atitude mais fluída (*desapegada*) de relação com a “matéria” e com as viagens. No entanto, independentemente dos projectos migratórios dos meus interlocutores, embora a vontade de estabelecimento no Brasil por um período de tempo longo correspondesse tendencialmente a um maior acúmulo de coisas, observámos que as experiências cumulativas de mudança de casa na cidade estimularam o descarte progressivo de muitas delas.

Entendemos que cada acção de deslocamento residencial ou movimento entre Portugal e o Brasil activou decisões relativas às relações com os seus objectos: algumas coisas foram descartadas e outras colectadas, guardadas, arquivadas e cuidadas — gestos de *preservação de futuros* análogos a práticas patrimoniais.

Pese embora uma gestão permanente de objectos que muitas vezes implicou contrariar acúmulos através de alguns abandonos e descartes (como vimos, através da disposição do desapego), a maioria dos portugueses que participaram nesta pesquisa continuou a possuir outros objectos “*espalhados pelo mundo*”. Decisões entre “*deixar lá*” ou “*deixar para lá*” as coisas que não puderam ser transportadas para os quotidianos cariocas foram recorrentes, centrais e, muitas vezes, ambivalentes, ao longo dos

trajectos dos meus interlocutores. Além da escolha sobre *o que* se escolhe guardar, *onde se escolhe guardar o quê* foi também uma questão pertinente neste universo — guarda-se perto, actuando assim sobre práticas e performances do dia-a-dia no Rio de Janeiro? Ou guarda-se longe, reservando para um eventual resgate de volta ao repertório de acção quotidiana? De uma forma ou de outra, estes lugares nem sempre foram definitivos e foram remexidos a cada trajecto.

O que se guardou perto ou se trouxe para o cenário quotidiano por vezes actuou na construção de uma ideia de “lar”. Para se sentirem “em casa” estes portugueses recorreram também a sons, cheiros e sabores, muitas vezes não “portugueses” ou “regionais”, mas propriedades de itens do mercado global acessíveis em Portugal ou noutros países europeus. Por bebidas e alimentos deixarem de ocupar espaço após o seu consumo, não foram acumuladas nem consistiram um peso para mobilidades futuras. Trazer ou receber comida de Portugal permitiu exercer performances quotidianas de casa — evocando memórias e mantendo práticas — sem que isto tivesse uma implicação de aumentar o peso e o volume dos universos materiais dos meus interlocutores, de construir raízes no Brasil, ou de potenciar uma fixação a um lugar. No entanto, embora reiterasse sentimentos de familiaridade, o consumo de bebidas ou alimentos “típicos” do país ou de regiões de origem dos meus interlocutores, não parecia necessariamente sustentar pertenças identitárias “étnicas”, evocar um “território nacional” ou uma “pátria”.

Embora a pertença a uma identidade “portuguesa” não tenham sido fundamentada através do consumo ou posse de objectos (mesmo quando emblematizados), esta parece ter sido mobilizada com recurso a alguns gestos quotidianos. Se, ao longo das viagens entre Portugal e o Brasil, parte dos participantes desta pesquisa se *desfez* de algumas coisas, também manteve alguns objectos perto para poder continuar a *fazer* outras. Coisas prosaicas como utensílios de cozinha, de limpeza ou de outros cuidados foram significativas nas movimentações transatlânticas. Dado que na realidade carioca, na maioria das vezes, quem *faz* determinadas tarefas destes âmbitos e quem as *manda fazer* não se relaciona necessariamente entre si, numa *distinção* com as relações de serventia por si observadas entre as classes médias cariocas com quem partilhavam pertenças assentes nos capitais culturais, no gosto e no consumo, a maioria dos meus interlocutores valorizou o *fazer* determinadas tarefas laborais ou domésticas. Esta valo-

rização foi expressa em práticas da esfera dos *cuidados* que tinham consigo, com as suas casas e com as suas coisas. Isto teve implicações sobre o que transitou com estes portugueses entre Portugal e o Rio de Janeiro: nas suas malas chegaram ao Brasil uma série de elementos para “cozinhar”, para “limpar” e para “cuidar” das suas casas, das suas coisas e dos seus corpos.

Em relação às coisas que se guardaram, embora longe, observámos que, também à distância, algumas delas continuaram a ser protagonistas de memórias do passado ou a ser recursos para a projecção de futuros imaginados. Casas e coisas nem sempre estiveram no mesmo lugar, tal como a localização do “lar” nem sempre correspondeu ao lugar habitado durante o recorte da pesquisa. Embora a identidade de muitos destes portugueses tenha sido afirmada, justamente, com recurso à atitude de desapego referida, muitos deles não deixaram de ter pontos de estabilidade noutros lugares que, activados transnacionalmente, continuaram a garantir recursos ontológicos para as suas vidas e trajectos. Quem teve a oportunidade de guardar mais coisas (perto ou longe), pôde permitir-se a guardar mais “passados”. Ao contrário, quanto mais frequentes foram as situações em que a necessidade de abandono de coisas foi exigida (em migrações ou em mudanças), maior parece ter sido a racionalização do mundo material destes migrantes. Mas, como alguns exemplos nos demonstraram (um Ipod esquecido numa gaveta de uma casa no Rio de Janeiro; uma nota escrita encontrada numa visita a um apartamento em Portugal), formas acidentais de encontrar elementos esquecidos produzem afectações poderosas que podem eventualmente contestar ou redefinir o presente e os futuros. Será assim pertinente questionar quais os impactos de, nas casas e nos museus, nos cingirmos a gestões racionais e pragmáticas do mundo material, sendo que estas obliteram formas mais acidentais, menos conscientes (e, eventualmente, extremamente possantes) de presenciar o passado de forma imprevisível e de instigar possibilidades de futuro inesperadas.

*

As datas em que estes portugueses partiram para o Brasil correspondem ao período em que a crise financeira de 2008 atingiu a zona euro e Portugal recebeu a intervenção da *Troika*, com a aplicação de medidas de austeridade que implicaram um au-

mento significativo das saídas do país, ao mesmo tempo que a economia brasileira apresentava um crescimento económico expressivo e extremamente mediatizado. Como sabemos, estes cenários não só se alteraram como, inclusive, se inverteram. O recorte temporal da minha pesquisa (2015-2017) coincidiu com um momento charneira de uma nova inversão da reciprocidade migratória entre os dois países: atravessou o desenrolar de uma crise política complexa no Brasil, que incluiu o processo de impeachment da presidenta Dilma, deposta a 31 de Agosto de 2016. Simultaneamente, em Portugal, as eleições legislativas de 4 de Outubro de 2015 resultaram num governo de coligação de esquerda que tomou uma série de medidas económicas e sociais que pareceram, à época, ter começado a atenuar as tendências migratórias de saída de portugueses. Assim, enquanto no início da minha pesquisa os meus interlocutores afirmavam “não ver futuro em Portugal” e não planeavam voltar em breve, terminei o meu trabalho de campo no Brasil a acompanhar regressos (talvez temporários, talvez definitivos) ao país. Hoje, Fevereiro de 2023, apenas três dos portugueses que participaram nesta pesquisa permanecem no Brasil. Nos últimos anos, consequência de um ciclo governamental bolsonarista e de uma pandemia mundial, este país sofreu transformações intensas que abalaram vários sectores da sociedade brasileira, incluindo o aumento da incidência da violência, e estimularam o crescimento da emigração nacional, parte dela com destino a Portugal. Dados do último Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo apontam que 2021 foi o sexto ano consecutivo a contabilizar um acréscimo da população estrangeira em Portugal, da qual a nacionalidade brasileira é a mais representativa (29,3%, o valor mais elevado desde 2012) (SEF/GEPI 2022). De forma análoga ao que se passou anteriormente com a emigração portuguesa no Brasil, a partir de 2015 começaram a chegar a Portugal brasileiros com perfis distintos daqueles que compunham os fluxos migratórios anteriores. A migração brasileira chegada a Portugal abarcou também uma população de classes mais abastadas e, embora minoritário, este grupo, que incluiu estudantes do ensino superior ou empresários, foi muito mediatizado (em Portugal e no Brasil) e contribuiu para alterar a percepção do perfil de migrantes brasileiros em Portugal (*cf.* Souza e Iorio 2018). É de notar que uma parte bastante significativa das pessoas brasileiras com quem os portugueses da minha pesquisa se relacionavam enquanto viviam no Brasil migrou para a Europa nos últimos anos, inclusive para Portugal, onde redes sociais de amizade e proximidade criadas no Rio de Janeiro foram mantidas e reactivadas. Com o seu estabelecimento em Portugal, pessoas

do Brasil, incluindo algumas destas redes, tiveram uma visibilidade considerável em determinados nichos da sociedade portuguesa (aqueles onde se movem os portugueses que participaram nesta pesquisa) e contribuíram para transformações (ou contestações) em meios artísticos, universitários e intelectuais. Acompanhar eventuais impactos do regresso destes portugueses e da chegada destes “novos” brasileiros a Portugal seria uma proposta de continuidade desta pesquisa. Tal como acompanhar os regressos ao Brasil (de brasileiros, mas também de portugueses) que se prevêem após a reeleição de Luís Inácio Lula da Silva no final de 2022 e perante a instabilidade económica provocada pelo actual conflito russo-ucraniano na Europa. E, eventualmente, continuar a perscrutar como se constituem vidas, se sustentam passados ou se imaginam futuros por entre as crises económicas do capitalismo tardio de onde parecem emergir ciclos cada vez mais curtos provocando movimentos frequentes de reemigração e circularidade.

BIBLIOGRAFIA

AAVV, 2007a. *A emigração Portuguesa para o Brasil Parte I*, Porto: Edições Afrontamento.

AAVV, 2007b. *A emigração Portuguesa para o Brasil Parte II*, Porto: Edições Afrontamento.

ABU-LUGHOD, Lila, 1991. "Writing against Culture in Recapturing Anthropology" in *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fé: School of American Research Press, 137-162.

AFONSO, Ana Isabel e Manuel João RAMOS, 2004. "New Graphics for Old Stories: Representation of local memories through drawings" in *Working Images: Visual Research and Representation in Ethnography*, A. I. Afonso, L. Kurti e S. Pink (eds), Londres: Routledge, 66-83.

AHMED, Sara, Claudia CASTADA, Anne-Marie FORTIER e Mimi SELLER, 2020. "Introduction: Uprootings/regroundings: Questions of home and migration." in *Uprootings/Regroundings Questions of Home and Migration*, Sara Ahmed, Claudia Castada, Anne-Marie Fortier e Mimi Sheller (eds), Routledge, 1-19.

ALMEIDA, Sónia Vespeira de, 2012. "Que nação é esta? Tramas identitárias nas artes visuais portuguesas" in *Visualidades 10 1*, 39-61.

AMIT, Vered (ed.), 2007. *Going first class?: New approaches to privileged travel and movement (Vol. 7)*, Londres: Berghahn Books.

ANDERSON, Benedict, 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso.

APPADURAI, Arjun, 1988. "Introduction: commodities and the politics of value" in *The Social Life of Things: commodities in cultural perspective*, Arjun Appadurai (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 3-63.

—1996. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

APPELGREN, Staffan, 2014. "Heritage, Territory and Nomadism: Teoretical Reflections" in *Vägskalens kul-turarv – kulturarv vid vägskal. Om att skapa plats för romer och resande i kulturarvet*, I. M. Holmberg (ed.), Göteborg: Makadam Förlag, 243–256.

APPELGREEN, Staffane e Anna BOHLIN, 2017. "Second-Hand as 'Living' Heritage: Intangible Dimensions of things with History" in *Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage*, M. L. Stefano e P. Davis (eds.), London and New York: Routledge, 240–250.

ARROTEIA, Jorge Carvalho, 1983. *A emigração portuguesa: suas origens e distribuição*. Vol. 79, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Ministério da Educação.

ARROTEIA, Jorge Carvalho e ., and R. L. R. S. B. FISS, 2007. "Traços da comunidade portuguesa em Pelotas" in *População e Sociedade* 14, 171-191.

AUGÉ, Marc, 2012. *Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*, Lisboa: Letra Livre.

AZEVEDO, Aina, 2016 "Desenho e antropologia: recuperação histórica e momento atual", in *Cadernos de Arte e Antropologia* 5.2, 15-32.

AZEVEDO, Aina e Manuel João, 2016. "Drawing close: on visual engagements in fieldwork, drawing workshops and the anthropological imagination" in *Visual Ethnography*, 1, Altrimedia Edizioni, 135-160 .

BACHELARD, Gaston, 2008. *A poética do espaço*, Martins Fontes.

BAGANHA, Maria Ioannis, 1994 "As correntes imigratórias Portuguesas no século XX", in *Análise Social* 31 (128), 959-980.

— 2009. "The Lusophone Migratory System: Patterns and Trends", *International Migration*, 47 (3), 5-20.

BAGANHA, Maria Ioannis e Pedro GÓIS, 1998/1999. "Migrações internacionais de e para Portugal: o que sabemos e para onde vamos?" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, 229-280.

BALLARD, Chris, 2013. "The return of the past: on drawing and dialogic history", in *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14.2, 136-148.

BARAD, Karen, 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, NC: Duke University Press.

BARBASSA, Juliana. *Dancing with the Devil in the City of God: Rio de Janeiro on the Brink*. Simon and Schuster, 2015.

BARTOLINI, Nadia, Esther BREITHOFF, Caitlin DESILVEY, Harald FREDHIEM, Rodney HARRISON, Cornelius HOLTORF e Antony LYONS, 2018. "Assembling Alternative Futures for Heritage" in *Context* 155, 22-24.

BASCH, Linda, Nina Glick SCHILLER e Christina Szanton BLANC, 2005. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Routledge.

BASU, Paul, and Simon COLEMAN, 2008. "Introduction: Migrant worlds, material cultures" in *Mobilities* 3.3, 313-330.

BAUDRILLARD, Jean, 1968, *Le Système des objets: la consommation des signes*, Paris: Gallimard.

— 1970. *La Société de consommation*, Paris: Gallimard

— 1972. *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris: Gallimard

BAUMANN, Gerd, 1996. *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge University Press.

BENDIX, Regina, 2009. "Heritage between economy and politics. An assessment from the perspective of cultural anthropology", in *Intangible Heritage*, L. Smith e N. Akagawa (eds.), Londres: Routledge, 253–269

BENNETT, Tony, 1989. "Museums and Public Culture: History, Theory, Policy", in *Media Information Australia* 53(1), 57–65.

BENNETT, Tony, e Chris HEALY, 2009. "Introduction: assembling culture" in *Journal of Cultural Economy* 2.1-2, 3-10.

BENSON, Michaela e Karen O'REILLY, 2009. "Migration and the search for a better way of life: A critical exploration of lifestyle migration" in *The Sociological Review* 57(4), 608–625.

BERGER, John e Jim SAVAGE (ed.), 2005. *Berger on Drawing*, Occasional Press.

BHABHA, Homi K, 2004. *The Location of Culture*, London: Routledge.

BIRDWELL-PHESANT, Dona e Denise LAWRENCE-ZUNIGA (eds.), 1999. *Houselife: Space, Place and Family in Europe*, Oxford: Berg.

BLAKE, Janet, 2009. "UNESCO's convention on Intangible Heritage - the implications of community Involvement in Safeguarding", in L. Smith and N. Asagawa, *Intangible Heritage*, Londres: Routledge, 45–73.

BÔAS, Maria Xavier Villas, e Beatriz PADILLA, 2007. "Rumo ao Sul: emigrantes portugueses no Sul do Brasil" in *EVIS*, 115.

BOURDIEU, Pierre, 1977. *Esboço de Uma Teoria da Prática, Precedido de Três Estudos de Etnologia Cabila*, Celta Editora.

— 1979. *La Distinction*, Paris: Minuit.

BRAH, Avtar, 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, London: Routledge.

BRUBAKER, Rogers, 2002. "Ethnicity Without Groups", in *Archives Européennes de Sociologie XLIII-2*, 163–189.

BRUM, Ceres Karam e Marta Vilar ROSALES, 2018. "Dossiê A Casa: Deslocamentos, temporalidades e habitabilidades" in *Revista de Ciências Sociais*, v.8, 817-822.

BRUMANN, Christoph, 1999. "Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded" in *Current Anthropology* 40, S1–S27.

BURRELL, Kathy, 2008. "Materialising the border: Spaces of mobility and material culture in migration from post-socialist Poland" in *Mobilities* 3.3, 353-373.

BYRNE, Denis, 2008. "A Critique of Unfeeling Heritage" in *Intangible Heritage*, L. Smith and N. Asagawa (eds.), Londres: Routledge, 229–252.

— 2016. "Heritage Corridors: Transnational Flows and the Built Environment of Migration" in *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42(14), :2360–2378.

CABAU, Philip, 2016. "Crús e descosidos. Reflexões em torno do ensino do desenho da antropologia", in *Cadernos de Arte e Antropologia*, Vol. 5, No 2-1, 33-48.

CABAU, Philip; Sónia Vespeira de ALMEIDA e José MAPRIL, 2018. *Desenho Etnográfico. Um curso breve duas vezes/ Ethnographic drawing. Two times a workshop*, Lisboa: Palavrão.

- CARDÃO, Marcos, 2014. *Fado Tropical. O luso-tropicalismo na cultura de massas (1960-1974)*. Lisboa: Unipop.
- CARVALHO, Ruy Duarte de, 2006. *Desmedida. Luanda, São Paulo, São Francisco e Volta*, Lisboa: Cotovia.
- de CERTEAU, Michel. [1980] 1990. *L'Invention du quotidien, 1.: Arts de faire et 2: Habiter, cuisiner*, Paris: Gallimard.
- CHOAY, Françoise, 2006. *A Alegoria do Património*, Lisboa: Edições 70.
- CLARKE, Alison, 1998 “Window Shopping at Home: Catalogues, classifieds and new consumer skills”, in D. Miller (ed.), *Material Cultures: why some things matter*, London: Routledge, 73–99.
- CLIFFORD, James, 1988, *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art. Vol. 1*, Harvard University Press.
- 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- COELHO, Alexandra Lucas, 2015. *Vai, Brasil*, Rio de Janeiro: Tinta da China Brasil
- 2016. *Deus Dará*, Lisboa: Tinta da China
- CORREA, Adriano Mattos, Ana GANDUM, e Daniela RODRIGUES (orgs.), 2016. *coisas de lá / aqui já está sumindo eu*, Belo Horizonte: Piseagrama.
- CORREA, Adriano Mattos, Ana GANDUM, e Daniela RODRIGUES (orgs.), 2017. *coisas de lá / aqui já está sumindo eu II*, Belo Horizonte: Piseagrama.
- COUPAYE, Ludovic, e Laurence DOUNY, 2009, “Dans la trajectoire des choses. Comparaison des approches francophones et anglophones contemporaines en anthropologie des techniques” in *Techniques & Culture. Revue semestrielle d’anthropologie des techniques* 52-53, 12-39.
- CUNHA, Manuel Antunes Da, 2017. “L’émigration à l’écran: la rhétorique du succès. La série documentaire Portugueses pelo mundo” in *Cahiers de l’Urmis* 17.
- DAMATTA, Roberto, 1979. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, Rio de Janeiro: Zahar.

D'ANDREA, Anthony, 2007. *Global Nomads. Techno and New Age as Transnational Countercultures in Ibiza and Goa*, New York: Routledge.

DAWSON, Andrew, 2007. *New era, new religions: Religious transformation in contemporary Brazil*, Farnham: Ashgate

— 2012. *Santo Daime: A new world religion*, London: Bloomsbury.

DAWSON, Andrew e Nigel RAPPORT (eds.), 1998. *Migrants of identity: Perceptions of home in a world of movement*, Routledge.

DEETZ, James, 1967. *Invitation to Archaeology*, Garden City, NY: Natural History Press.

— 1977. *In Small Things Forgotten: the archaeology of early American life*, Garden City, NY: Anchor Books.

DELANDA, Manuel, 2006. "Deleuzian social ontology and assemblage theory" in *Deleuze and the Social*, 250-266.

DIAS, José Fernandes, 2001. "Arte e antropologia no século XX. Modos de relação", in *Etnográfica*, 5 (1), 103-129.

DUARTE, Alice. 2010. "A antropologia e o estudo do consumo: revisão crítica das suas relações e possibilidades", in *Etnográfica* 14(2), 363-393.

DUARTE, Luiz Fernando D., 2012. "O paradoxo de Bergson: diferença e holismo na antropologia do Ocidente" in *Mana*, 18(3), 417-448.

DURAND, Jean-Yves, 2008. *Os "Lenços de Namorados": Frentes e Versos de um Produto Artesanal no Tempo da Sua Certificação. 2.^a ed. (revista e aumentada)*, Vila Verde: Município de Vila Verde

EICHER, Joanne B, 1995. "Dress, Identity, Culture, and choice: The Complex act of Dress" in *Proceedings of the International Textile and Apparel Association*, Monument, Colo.: International Textile and Apparel Association, 8-11.

— 2000. "The anthropology of dress", in *Dress* 27.1, 59-70.

EVANS-PRITCHARD, Edward, 1940. "The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people".

FECHTER, Anne-Meike, 2008. *Transnational Lives. Expatriates in Indonesia*, Aldershot, Burlington: Ashgate.

FELDMAN-BIANCO, Bela 2001. "Brazilians in Portugal and Portuguese in Brazil: Constructions of Sameness and Difference", in *Global Studies in Culture and Power*, 4, (8), 607-650.

FERNANDES, Duval e Natália Dias Andrade de Faria, 2016. "Novos imigrantes portugueses no Brasil e as estratégias para a obtenção de visto permanente: os investidores individuais na região Nordeste", *Atas do V Congresso Português de Demografia*, Fundação Calouste Gulbenkian.

FORTIER, Anne-Marie, 2000. *Migrant Belongings: Memory, Space, Identity*, Oxford: Berg.

— 2003. "Making home: Queer migrations and motions of attachment", in *Uprootings/Regroundings Questions of Home and Migration*, Routledge, 115-135.

FOSTER, Hal, 1995, "The artist as ethnographer?", in George Marcus e Fred Myers (orgs.), *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology*, Berkeley, LA: University of California Press, 302-309.

FREYRE, Gilberto, (1933) 2000. *Casa-grande & senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*, Rio de Janeiro: Record.

FRYKMAN, Maja Povrzanovic, e Michael HUMBRACHT, 2013. "Making palpable connections: Objects in migrants' transnational lives" in *Ethnologia Scandinavica* 43, 47-67.

GANDUM, Ana. 2019. "*Lembranças, Souvenirs, Recuerdos: Fotografia e Emigração Portuguesa para o Brasil (1860-1960)*", Doutorado, Universidade Nova de Lisboa.

GANDUM, Ana, e Daniela RODRIGUES (orgs.), 2018. *coisas de lá / aqui já está sumindo eu III*, Belo Horizonte: Escola de Arquitetura – Universidade Federal de Minas Gerais.

GARDNER, Katy, 2002. *Age, Narrative and Migration: The Life Course and Life Histories of Bengali Elders in London*, London: Berg.

GEISMAR, Haidy, 2014. "Drawing it out" in *Visual Anthropology Review* 30.2, 97-113.

GELL, Alfred, 1988. "Technology and Magic" in *Anthropology Today* 4, 2, 6-9.

— 1992, "The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology", in Jeremy Coote & Anthony Shelton (eds.), *Anthropology Art and Aesthetics*, Oxford: Clarendon Press, 40-63.

— 1998. *Art and Agency: an anthropological theory*, Oxford: Clarendon.

- GIDDENS, Anthony, 1979. *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan.
- 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press.
- GILROY, Paul, 1993. *The Black Atlantic - Modernity and Double Consciousness*, Verso.
- GODINHO, Vitorino Magalhães, 1978. “L’émigration portugaise: XV-XXe siècles: une constante structurale et les réponses aux changements du monde”, in *Revista de História Económica e Social I*, 5-32.
- GÓIS, Pedro e José Carlos MARQUES, “Portugal as a semiperipheral country in the global migration system” in *International Migration*, 47, 3, 19-50.
- GOLDSTEIN, Ilana Seltzer, 2013. “Visible art, invisible artists? The incorporation of aboriginal objects and knowledge in Australian museums”, in *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 10(1), 469–493.
- GOLDSTEIN, Ilana Seltzer e Beatriz Caiuby LABATE, 2018. “From the forest to the museum: Notes on the artistic and spiritual collaboration between Ernesto Neto and the Huni Kuin people”, in Beatriz Caiuby Labate e Clancy Cavnar (eds.) *The Expanding World Ayahuasca Diaspora*. Routledge, 76-94.
- GOMES, Inês Belo 2016. ““Deixei o desenho enterrado” ou como ressuscitar o grafismo enquanto metodologia antropológica: um caso prático”, in *Cadernos de Arte e Antropologia* 5.2, 75-9.
- GONÇALVES, José Reginaldo S., Roberta SAMPAIO, e Nina Pinheiro BITAR (eds.) 2013. *A alma das coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*, Mauad Editora Ltda.
- GRAÇA, Mário, 2009. “Portugueses no Brasil no pós-25 de Abril, um testemunho contra os estereótipos” in B. Padilla, & M. Xavier (orgs.) *Revista Migrações – Número Temático Migrações entre Portugal e América Latina*, (5), 288-290.
- GREGG, Melissa e Gregory J. SEIGWORTH (eds.) 2010. “An Inventory of Shimmers” in *The Affect Theory Reader*, Duke University Press, 1–26.
- GRIMSHAW, Anna, e Amanda RAVETZ, 2015. “The ethnographic turn—and after: a critical approach towards the realignment of art and anthropology”, in *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 23.4, 418-434.

— 2021. “Desenhar com uma câmera? Filme etnográfico e antropologia transformadora” in *GIS-Gesto, Imagem e Som-Revista de Antropologia* 6.1.

GROSSMAN, Alyssa, 2015. “Forgotten domestic objects: Capturing involuntary memories in post-Communist Bucharest”, in *Home Cultures* 12.3, 291-310.

GUPTA, Akhil e James FERGUSON, 1992. “Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference” in *Cultural Anthropology* 7(1), 6–23.

— 1997a. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press.

— 1997b. *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press.

HAFSTEIN, Valdimar Tr. 2007. “Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., Folklore ©, Traditional Knowledge™” in Dorothee Hemme, Markus Tauschek e Regina Bendix (eds.) *Prädikat: «HERITAGE»: Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*, LIT Verlag: Münster, 75–100.

HALL, Stuart, 1990. “Cultural identity and diaspora” in Jonathan Rutherford, *Identity: community, culture, difference*, Lawrence & Wishart.

HANDLER, Richard, 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, Wis: University of Wisconsin Press.

— 1994. “Is Identity a Useful Cross-Cultural Concept?” in Gills (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton NJ: Princeton University Press, 27–40.

HANNERZ, Ulf, 1998. “Transnational research” em H. Russell Bernard (ed.), *Handbook of Methods in Anthropology*, Walnut Creek, CA: Altamira Press.

— 2002. *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Routledge.

HARRISON, Rodney, 2013. “Reassembling Ethnographic Museum Collections” in R. Harrison, S. Byrne, and A. Clarke (eds.), *Reassembling the Collection: Ethnographic Museums and Indigenous Agency*, Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press, 3–35.

— 2015. “Beyond “Natural” and “Cultural” Heritage: Toward an Ontological Politics of Heritage in the Age of Anthropocene” in *Heritage & Society*, 8 (1), 24-42.

— (2018). “On Heritage Ontologies: Rethinking the Material Worlds of Heritage” in *Anthropological Quarterly*, 91(4), 1365-1383.

HARRISON, Rodney, Nadia BARTOLINI, Caitlin DESILVEY, Cornelius HOLTORF, Antony LYONS, Sharon MACDONALD, Sarah MAY, Jennie MORGAN, e Sefryn PENROSE 2016. “Heritage futures” in *Archaeology International* 19, 68-72.

HARRISON, Rodney, Staffan APPELGREN, e Anna BOHLIN, 2018. “Commentary: Belonging and Belongings: On Migrant and Nomadic Heritages in and for the Anthropocene”, in Yannis Hamilakis (ed.), *The New Nomadic Age: Archeologies of forced and undocumented migration*, Sheffield: Equinox, 209-220.

HARVEY, David, 2001. “Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies”, in *International Journal of Heritage Studies* 4(7), 319–38.

HAUDRICOURT, André-George, 1968. “La Technologie Culturelle : Essai de Méthodologie”, in Jean Poirier (ed.), *Ethnologie Générale*, Paris: Gallimard, 731-880.

— 1987. *La Technologie, science humaine: Recherche d’histoire et d’ethnologie des techniques*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme.

HECHT, Anat, 2021, “Home sweet home: Tangible memories of an uprooted childhood” in *Home possessions*. Routledge, 123-145.

HEILBORN, Maria Luiza, 1999. “Corpos na cidade: sedução e sexualidade” in *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*, 98-108.

HERZFELD, Michael, 1991. *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton University Press.

HICKS, Dan 2010. “The material-cultural turn: event and effect” in D. Hicks and M.C. Beaudry (eds.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, Oxford: Oxford University Press, 25-98.

HOCKINGS, Paul (ed.) 2009, *Principles of visual anthropology*, Walter de Gruyter.

HODDER, Ian, 1982a. *Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge University Press.

HOLANDA, Sérgio Buarque de, (1936) 1997. *Raízes do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras.

HOWES, David, 1996. *Cross-cultural consumption*, Brunner-Routledge.

INDA, Jonathan Xavier e Renato ROSALDO, 2002. *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Wiley.

INGOLD, Tim, 2005. "Comments on C. Tilley 'The materiality of stone: explorations in landscape phenomenology'", in *Norwegian Archaeological Review* 38(2), 122–126.

— 2007a. "Materials against materiality" in *Archaeological Dialogues* 14(1), 1–16.

— 2007b. "Comment" in *Journal of Iberian Archaeology* 9/10 (Special Issue: 'Overcoming the Modern Invention of Material Culture'), 313–317.

— 2007c. *Lines: a brief history*, London: Routledge.

— 2007d. "A response to my critics", in *Archaeological Dialogues* 14(1), 31–38.

— 2008. "Anthropology is not ethnography". *PROCEEDINGS of the British Academy*. Vol. 154.

— 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*, New York: Routledge

— 2011b. *Redrawing anthropology: Materials, movements, lines*, Ashgate Publishing, Ltd.

IRPH – Instituto Rio Patrimônio da Humanidade, 2012. *Guia das APACs - Santa Teresa*, Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara, 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, University of California Press.

— 2004. "Intangible Heritage as a Metacultural Production", in *Museum International*, 52–65.

KOPYTOFF, Igor, 1986. "The cultural biography of things: commoditization as a process", in A. Appadurai (ed.) *The Social Life of Things*, Cambridge: Cambridge University Press, 64–91.

KUSCHNIR, Karina. 2014. "Ensinando antropólogos a desenhar: uma experiência didática e de pesquisa", in *Cadernos de Arte e Antropologia* 3.2, 23-46.

— 2016. “A antropologia pelo desenho: experiências visuais e etnográficas”, in *CADERNOS de Arte e Antropologia*, Vol. 5, No 2 | -1, 5-13.

— 2018. “Desdesenhando o Rio” in Blog IMS (Instituto Moreira Salles), seção Artes. Publicado em 5/06/2018 (<https://blogdoims.com.br/desdesenhando-o-rio/>).

LABATE, Beatriz Caiuby, 2004. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. S. Paulo: Mercado das Letras / FAPESP.

LABATE, Beatriz Caiuby e Clancy CAVNAR (eds.), 2014. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*, Oxford Ritual Studies.

LABATE, Beatriz Caiuby, Isabel Santana de ROSE, and Rafael Guimarães dos SANTOS, 2008. *Ayahuasca Religions: A Comprehensive Bibliography & Critical Essays*, MAPS, Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies.

LABATE, Beatriz e Glauber ASSIS, 2018, “A Critical Review of the Literature on the Diaspora of Brazilian Ayahuasca Religions”, in Beatriz Caiuby Labate e Clancy Cavnar (eds.) *The expanding world ayahuasca diaspora: Appropriation, integration and legislation*, Routledge, 1-21.

LAGROU, Els, 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*, Rio de Janeiro: TopBooks.

— 2009. *Arte indígena no Brasil. Agência, alteridade e relação*, Rio de Janeiro: C/Arte.

— 2013. “Controlar la fluidez de la forma: la sanación con el uso del «nixi pae» («cipó forte») entre los cashinahua” in *Ayahuasca y salud*, 120-142.

LAGROU, Els, Lucia Gouvêa PIMENTEL, e William Resende QUINTAL, 2009. *Arte indígena no Brasil. Agência, alteridade e relação*, Belo Horizonte: C/Arte.

LATOUR, Bruno, 1990. “Drawing things together”, in M. Lynch e S. Woolgar (eds.), *Representation in Scientific Practice*, Cambridge, MA, The MIT Press, 19-68.

— 1992. “Where are the missing masses? the sociology of a few mundane artefacts” in W. Bijker e J. Law (eds), *Shaping Technology*, Cambridge, MA: MIT Press, 225–258.

— 1993. *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

— 1999. “On recalling ANT”, in J. Law e J. Hassard (eds.). *Actor-Network Theory and After*, Oxford: Blackwell.

— 2005. *Reassembling the Social: an introduction to Actor-Network Theory*, Oxford: Oxford University Press.

LEAL, João, 2000. *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*, Lisboa: Dom Quixote.

— 2002. “Metamorfoses da arte popular: Joaquim de Vascelos, Vergílio Correia e Ernesto de Sousa”, in *Etnográfica* 6.2, 251-280.

— 2008, “Retratos do Povo. Etnografia Portuguesa e Imagem” in *O Visual e o Quotidiano*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 117-143.

LEE, June J. H., (ed.), 2015. *World Migration Report 2015*, Geneva: IOM.

LEITE, Rui Moreira, [2000] 2015. “A miragem brasileira” in Maria de Lourdes Soares (org.), *Eduardo Lourenço - Do Brasil, Fascínio e Miragem*, Lisboa: Gradiva, pp: 247-269

LEMONNIER, Pierre, 1986. “The Study of Material Culture Today: toward an Anthropology of Technical Systems”, in *Journal of Anthropological Archaeology* 5 (2), 147-86.

— 1992. *Elements for an Anthropology of Technology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

— 1993. *Technological Choices. Transformation in Material Cultures Since the Neolithic*, Londres: Routledge.

— 1996. “Et pourtant ça vole: L’Ethnologie des techniques et les objets industriels”, in *Ethnologie Française* n° 26 (1), 17-31.

LEROI-GOURHAN, André, 1964. *Le Geste et la Parole*, Paris: Albin Michel.

— 1967, *Treasures of Prehistoric Art*, New York: Abrams.

LEVITT, Peggy, 2001. *The Transnational Villagers*, University of California Press.

LEVITT, Peggy, e Nina Glick SCHILLER 2004. “Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society” in *International migration review* 38.3, 1002-1039.

LÉVY, Françoise P. e Marion SEGAUD, 1983. *Anthropologie de l’Espace*, Paris: Centre Georges Pompidou, Centre de création industrielle.

LOMSKY-FEDER, Edna e Tamar RAPOPORT, 2000 “Visit, separation, and deconstructing nostalgia: Russian students travel to their old home”, in *Journal of Contemporary Ethnography* 29.1, 32-57.

LOURENÇO, Eduardo, [1959?] 2015. “O Mito da comunidade luso-brasileira” in Maria de Lourdes Soares (org.) *Eduardo Lourenço - Do Brasil, Fascínio e Miragem*, Lisboa: Gradiva, 73-107.

— [1960] 2015 “Brasil - Caução do colonialismo português” in Maria de Lourdes Soares (org.) *Eduardo Lourenço - Do Brasil, Fascínio e Miragem*, Lisboa: Gradiva, 109-123

— [1961] 2015 “A propósito de Freyre (Gilberto)” in Maria de Lourdes Soares (org.) *Eduardo Lourenço - Do Brasil, Fascínio e Miragem*, Lisboa: Gradiva, 125-133

— [1978] 2016 *O Labirinto da Saudade*, Rio de Janeiro: Tinta da China Brasil

LOW, Setha M. e Denise LAWRENCE-ZÚÑIGA, 2003. *Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Wiley.

LOWENTHAL, David, 1985. *The Past Is a Foreign Country*, Cambridge University Press.

MACDONALD, Sharon, 2003. “Museums, National, Postnational and Transcultural Identities” in *Museum studies: An anthology of contexts*, 273-286.

— 2009. “Reassembling Nuremberg, reassembling heritage” in *Journal of Cultural Economy* 2.1-2, 117-134.

— 2013. *Memorylands: Heritage and Identity in Europe Today*, Routledge.

MACHADO, Vânia Daniela Sousa Pereira, 2015. *Gordo ou Integral? Práticas alimentares dos migrantes portugueses no Rio de Janeiro, Brasil*, Tese de Mestrado em Antropologia, ramo de especialização Globalização, Migrações e Multiculturalismo, ISCTE

MACPHERSON, Crawford Brough, 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press.

MALHEIROS, Jorge, 2011. “Portugal 2010 – O regresso do país de emigração?” in *JANUS*, Vol. 2, n. 1, 133-142.

MALHEIROS, Jorge; José Carlos MARQUES e Pedro GÓIS, 2016. “Geografias, processos migratórios e dinâmicas sociográficas da emigração contemporânea portuguesa: res-

pondendo a algumas questões...” in João Peixoto, Isabel Tiago de Oliveira, Joana Azevedo, José Carlos Marques, Pedro Góis, Jorge Malheiros e Paulo Miguel Madeira (orgs.), *Regresso ao Futuro - A Nova Emigração na Sociedade Portuguesa*, Lisboa: Gra-diva, 273-312.

MALINOWSKI, Bronislaw, (1922) 2013. *Argonauts of the western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge.

MARCOUX, Jean-Sébastien, 2001. “The Refurbishment of memory”, in Daniel Miller (ed.), *Home Possessions: Material Culture Behind Closed Doors*, Oxford: Berg, 69–86.

MARCUS, George E., 1995. “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography” in *Annual Review of Anthropology* 24, 95–117.

— 2012. “Multi-sited ethnography: Five or six things I know about it now”, in *Multi-sited ethnography*, Routledge, 24-40.2012.

MARCUS, George, e Fred MYERS (orgs.), 1995. *The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology*, Berkeley, LA e Londres: University of California Press.

MARQUES, José Carlos, e Pedro Góis, 2012. “A evolução do sistema migratório lusófono. Uma análise a partir da imigração e emigração portuguesa” in *Revista Internacional em Língua Portuguesa* 24, 213-232.

MARX, Karl., 1979 [1867], *O Capital*, Lisboa, Edições 70.

MAUSS, Marcel, [1923-1924] 2001. *Ensaio sobre a Dádiva*, Lisboa, Edições 70.

— [1950] 2021. *Les techniques du corps*, Éditions Payot, 2021

MCAULIFFE, Marie e Anna TRIANDAFYLIDOU (eds.), 2022. *World Migration Report 2022*, Geneva: IOM.

MCCRACKEN, Grant David, 1988. *Culture and consumption: New approaches to the symbolic character of consumer goods and activities*, Bloomington: Indiana University Press.

MILLER, Daniel, 1987. *Material culture and mass consumption*, Blackwell: Oxford

- 1995. “Consumption studies as the transformation of anthropology”, in D. Miller (ed.), *Acknowledging Consumption: A Review of the Studies*, Londres, Routledge, 264-295.
- 1998. *A Theory of Shopping*, Cambridge: Polity Press.
- 2001 (ed.) *Home Possessions*, Oxford: Berg,
- 2005. “Materiality: an introduction” in D. Miller (ed.) *Materiality*, Durham: Duke University press, 1–50.
- 2008, *The Comfort of Things*, Cambridge: Polity Press.
- 2010. *Stuff*, Cambridge: Polity Press.

MILLER, Joana, 2018. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*, Mauad Editora Ltda.

MORGAN, Jennie, Sharon MACDONALD, Rodney HARRISON, Caitlin DESILVEY, Cornelius HOLTORF, Nadia BARTOLINI, Esther BREITHOFF, 2020. “Curating Domestic Profusion”, in *Heritage Futures: Comparative Approaches to Natural and Cultural Heritage Practices*, UCL Press, 202–222.

MORLEY, David, 2002. *Home territories: Media, mobility and identity*, Routledge.

MORPHY, Howard e Morgan PERKINS (orgs.), 2009. *The Anthropology of Art: A Reader*, Hoboken: Blackwell Publishing.

MUNN, Nancy D., 1977. “The Spatiotemporal Transformations of Gawa Canoes” in *Journal de la Société des Océanistes* 33, 39-52.

NAVARO-YASHIN, Yael, 2007. “Make-believe papers, legal forms and the counterfeit: affective interactions between documents and people in Britain and Cyprus” in *Anthropological Theory* 7.1, 79-98.

NORONHA, Susana de, 2019. “As cadeiras do cancro hereditário: compreender o tempo e a doença com desenho etnográfico criativo”. *Comunicação e sociedade* 35, 133-151.

OLIVAR, José Miguel. s/ data. “Ethnographic drawings: some insights on “prostitution, bodies and

sexual rights” in http://www.sxpolitics.org/wp-content/uploads/2009/06/artigo-dibujos_ze_final.pdf.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga de, Fernando GALHANO, e Benjamim PEREIRA [1977] 2020. *Alfaia agrícola portuguesa*, Etnográfica Press.

OLIVEIRA, João e Daniela RODRIGUES, 2013. “Portuguese academic literature on migratory flows between Portugal and Brazil”, entrada no blogue <https://acrossings.wordpress.com/2013/09/19/portuguese-academic-literature-on-migratory-flows-between-portugal-and-brazil/>

PANFILI, Giulia, 2021. *Wayang Kulit at the Time of Unesco*, Diss. Universidade NOVA de Lisboa.

PARK, Robert Ezra, 1952. *Human communities: The city and human ecology*.

PARKER, Richard Guy, 1991. *Bodies, pleasures, and passions: Sexual culture in contemporary Brazil*. Boston: Beacon Press

PARKIN, David, 1999. “Mementoes as Transitional Objects in Human Displacement” in *Journal of Material Culture* 4(3), 303-320.

PEIXOTO, João, 2012. “A emigração portuguesa hoje: o que sabemos e o que não sabemos” in *SOCIUS Working Papers*, 5, Instituto Superior de Economia e Gestão.

PEIXOTO, João, Beatriz PADILLA, José Carlos MARQUES e Pedro GÓIS (orgs.), 2015. *Vagas Atlânticas. Migrações entre Brasil e Portugal no Início do Século XXI*, Editora Mundos Sociais, CIES, ISCTE-IUL.

PEIXOTO, João, Isabel Tiago de OLIVEIRA, Joana AZEVEDO, José Carlos MARQUES, Pedro GÓIS, Jorge MALHEIROS, Paulo Miguel MADEIRA (orgs.), 2016. *Regresso ao Futuro - A Nova Emigração e a Sociedade Portuguesa*, Lisboa: Gradiva.

PEIXOTO, João, Isabel Tiago de OLIVEIRA, Joana AZEVEDO, Pedro CANDEIAS e George LEMAÎTRE, 2016. “A nova emigração e a relação com a sociedade portuguesa” in João Peixoto, Isabel Tiago de Oliveira, Joana Azevedo, José Carlos Marques, Pedro Góis, Jorge Malheiros e Paulo Miguel Madeira (orgs.) *Regresso ao Futuro - A Nova Emigração na Sociedade Portuguesa*, Lisboa: Gradiva, 29-69,

PERALTA, Elsa, 2011. “Conspirações de Silêncio: Portugal e o fim do império colonial” in *Le Monde Diplomatique*, ed. portuguesa, Fevereiro.

PERESSUT, Luca Basso e Clelia POZZI (eds.), 2012. *Museums in an Age of Migrations: Questions, Challenges, Perspectives*, Milano: Mela Books.

PETRIDOU, Elia, 2001. “The Tastes of Home Home Possessions” in Daniel Miller (ed.), *Material Culture Behind Closed Doors*, Oxford: Berg, 87–104.

PINK, Sarah, 2009. *Doing Sensory Ethnography*, Londres: Sage.

POEHLS, Kerstin, 2011. “Europe, blurred: Migration, margins and the museum”, in *Culture Unbound* 3.3, 337-353.

PORTES, Alejandro, 1997. *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*, University of Oxford Transnational Communities

PRATT, Mary Louise, 1991. “Arts of the Contact Zone Arts of the contact zone” in *Profession*, 33–40.

RAMOS, Manuel João, 2000. *Histórias Etíopes*, Assírio e Alvim.

RATHJE, William L. e Cullen MURPHY, 2011. *Rubbish!: the archaeology of garbage*, University of Arizona Press

REMY, Jean, 1996. “Dédoublement des espaces sociaux et problématiques de l’habitat”, in Philippe Bonnin e Roselyne de Villanova, *D’une maison l’autre - parcours et mobilités résidentielles*, Crane: Éditions Créaphis, 315–45.

RIBEIRO, Magda dos Santos, 2013. “Por uma biografia das coisas: a vida social da marca Havaianas e a invenção da brasilidade” in *Etnográfica*.17.2, 341-367.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz. 1984. “La sociologie des migrations au Portugal” in *Current Sociology* 32.2, 175-198.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz e Neidi FIORI, 2009. “Migrações entre Portugal e Brasil: reciprocidade de preferências, 1908-1945”, in *Revista Migrações - Número Temático Migrações entre Portugal e América Latina*, (5), 203-219.

RODRIGUES, Daniela, 2012. *A Escala das Coisas—Circulação de Objectos em Redes Migratórias Cabo-Verdianas*, Diss. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

— 2015. “Indigenous Olympics: Graphic Diary, Palmas, Tocantins (Brazil, October/November 2015)” in Alfons Hug & Paula Borghi (eds.) *Games of the South Exhibition's catalogue*, Rio de Janeiro: Goethe-Institut Brasil.

RODRIGUES, Daniela e Ana Gandum, 2022. “Coisas de lá / aqui já está sumindo eu: sobre fazer uma exposição e um livro de artista no decurso de duas pesquisas etnográficas” in *MODOS DE FAZER, MODOS DE SER Conexões Parciais Entre Antropologia e Arte*, Lisboa: Etnográfica Press.

ROSALES, Marta Vilar, 2009. “Objects, scents and tastes from a distant home: Goan life experiences in Africa” in *Two Homelands* 26, 153-166.

— 2010. “The domestic work of consumption: materiality, migration and home-making” in *Etnografica vol. 14 (3)*, 507-525.

— 2015a. *As coisas da casa: cultura material, migrações e memórias familiares*, ICS: Imprensa de Ciências Sociais

— 2015b. “As casas de Freyre: arquitetura e cotidiano doméstico na estruturação da identidade brasileira” in *Gilberto Freyre. Novas leituras de outro lado do Atlântico*, Universidade de São Paulo, 129-148

— 2016. “De que falam as coisas em trânsito? Registrar a materialidade quotidiana em contextos migratórios” in Sónia Vespeira de Almeida e Rita Ávila Cachado, *Os Arquivos dos Antropólogos*, 101-108.

— 2017. “Materiality, Migration and Cultural Diversity”, in Margit Keller, Bente Halkier, Terhi-Anna Wilska e Monica Truninger (eds.), *Routledge Handbook on Consumption*, London: Routledge, 282-291.

ROSALES, Marta Vilar e Susana TROVÃO, 2016. “Em casa com a globalização. Reflexões antropológicas sobre movimentos e pertenças transnacionais” in *Estudos sobre a Globalização*, Edições 70.

ROSALES, Marta Vilar e Vânia Pereira MACHADO, 2019. “Contemporary Portuguese migration experiences in Brazil: Old routes, new trends” in Cláudia Pereira e Joana Azevedo, *New and old routes of portuguese emigration: uncertain futures at the periphery of Europe*, Springer Nature, 193-207.

— 2020. “Portuguese migrants in Rio de Janeiro: exploring identity ambivalences through food practices” in *Análise Social Vol. LV, 237*, 868-884.

ROSENGARTEN, Ruth, 2012. “Passing by, stopping, walking on: urban sketching in context” in *Urban Sketchers em Lisboa*, 24-51.

ROWLAND, Robert, 2011. “Manuéis e joaquins: a cultura Brasileira e os Portugueses”, *Etnográfica*, vol. 5 (1), 157-172.

ROWLANDS, Michael, 1998. “Remembering to forget: sublimation as sacrifice in war memorials” in Adrian Forty e Susanne Küchler (eds.), *The Art of Forgetting. Materializing Culture*, Oxford: Berg, 129–145.

SAHLINS, Marshall, 1972. *Stone Age Economics*, London: Routledge.

— 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

SCHECHNER, Richard, 1977. *Essays on Performance Theory*, Drama Book Specialists.

SCHILLER, Nina Glick, Linda Green BASCH, e Cristina Szanton BLANC, 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York Academy of Sciences.

SCHNEIDER, Arnd, e Christopher WRIGHT (orgs.), 2006. *Contemporary Art and Anthropology*, Oxford e Nova Iorque: Berg.

SEF/GEPI, 2022. Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo 2021, Oeiras: Serviço de Estrangeiros e Fronteiras

SIGAUT, François, 1985. “More (and Enough) on Technology!” in *History and Technology*, vol.2, 115-32.

— 2002 [1994]. “Technology” , in Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge : 420-59.

SILVANO, Filomena, 2002. “José e Jacinta nem sempre vivem nos mesmos lugares: reflexões em torno de uma experiência de etnografia multi-situada”, in *Ethnologia - Antropologia dos processos identitários*, Lisboa: Cosmos

— 2007. *Antropologia do espaço: uma introdução*, Lisboa: Celta Editora.

— 2011. *De Casa em Casa - sobre um encontro entre etnografia e cinema*, Palavrão.

SILVANO, Filomena e Marta Vilar ROSALES. ““Na realidade, Portugal, Moçambique, Brasil... eu ligo muito à ideia de nação portuguesa”: ligar o que a vida separou” in *Horizontes Antropológicos* 21, 105-127.

SIMMEL, Georg, 1900. *A filosofia do dinheiro*

SMITH, Laurajane, 2006. *Uses of Heritage*, Routledge.

SOARES, Maria de Lourdes Sousa, 2015. “O lugar e o espaço-tempo do Brasil” in Soares, Maria de Lourdes (org.), *Eduardo Lourenço - Do Brasil, Fascínio e Miragem*, Lisboa: Gradiva, 9-35.

SOUZA, Elaine Javorski, e Juliana Chatti IORIO, 2018. “A construção midiática do “eldorado” lusitano a partir dos novos fluxos migratórios de brasileiros para Portugal”, *Século XXI: Revista de Ciências Sociais* 8, no. 1: 312-340.

Souza, E. J., Iorio, J. C. (2018). A construção midiática do “eldorado” lusitano a partir dos novos fluxos migratórios de brasileiros para Portugal. *Século XXI: Revista de Ciências Sociais*, 8(1), 312-340

STRATHERN, Marilyn, 1988. *The Gender of the Gift: problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.

— 1999. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*, London e New Brunswick, NJ: The Athlone Press.

STURTEVANT, William, 1969. “Does Anthropology Need Museums?” in *Proceedings of the Biological Society of Washington* 82, Duke University Press, 619-5.

SUTTON, David, 2001. *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*, Oxford: Berg.

TAUSSIG, Michael, 2011. *I swear I saw this: Drawings in fieldwork notebooks, namely my own*, University of Chicago Press.

TAYLOR, Diana, 2003. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Duke University Press.

THOMAS, Nicholas, 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

THOMAS, Julien, 1993. "The hermeneutics of megalithic space", in C. Tilley (ed.), *Interpretative Archaeology*, Oxford: Berg, 73–98.

— 2000. "Reconfiguring the social, reconfiguring the material", in M. B. Schiffer (ed.), *Social Theory in Archaeology*, Salt Lake City: University of Utah Press, 143–155.

— 2006. "Phenomenology and material culture", in C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. J. Rowlands and P. Spyer (eds.), *Handbook of Material Culture*, London: Sage, 43–59.

TILLEY, Chris, 1994. *A Phenomenology of Landscape*, Oxford: Berg.

— 1996. *An Ethnography of the Neolithic: early prehistoric societies in southern Scandinavia*, Cambridge: Cambridge University Press.

— 2006. "Introduction", in C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. J. Rowlands and P. Spyer (eds.), *Handbook of Material Culture*, London: Sage, 1–6.

TUNBRIDGE, John E. e Gregory J. ASHWORTH, 1996. *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*, Wiley: Chichester.

TYLOR, Edward Burnett, 1871. *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*. Vol. 2. J. Murray, 1871.

VALE DE ALMEIDA, Miguel, 2000. *Um mar da cor da terra: raça, cultura e política da identidade*, Oeiras: Celta.

— 2002. "O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso "lusófono"" in Bastos, C; Miguel Vale de Almeida e B. Feldman-Bianco (orgs.) *Trânsitos Coloniais: Diálogos críticos Luso- Brasileiros*, Lisboa: ICS.

VEBLEN, Thorstein e John Kenneth GALBRAITH, 1973. [1898]. *The theory of the leisure class*. Boston: Houghton Mifflin.

VELHO, Gilberto, 1973. *A Utopia Urbana: um estudo de antropologia social*, Rio de Janeiro: Zahar

— 2012. *O Desafio da Cidade—Novas perspectivas da Antropologia Brasileira*

VERTOVEC, Steven, 1999. "Conceiving and researching transnationalism", in *Ethnic and Racial Studies* 22(2), 447–62.

— 2010. "Transnationalism and Identity", in *Journal of Ethnic and Migration Studies*.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2015. "Who Is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate", in *The Cambridge Journal of Anthropology* 33(1), 2–17.

VOLTZ, Jochen, 2016. "A incerteza como Guia", in *Bienal de São Paulo, Incerteza Viva - Dias de Estudo*, São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo.

WASHBURN, Wilcomb E., 1984. "Collecting information, not objects", *Museum News* 62.3, 5-15.

WEINER, Anette, 1976. *Women of Value, Men of Renown: new perspectives in Trobriand exchange*, Austin: University of Texas Press.

— 1980. "Reproduction: a replacement for reciprocity", in *American Ethnologist* 7(1), 71–85.

— 1985. "Inalienable wealth" in *American Ethnologist* 12(2), 210–227.

— 1992. *Inalienable Possessions: the paradox of keeping-while-giving*, Berkeley: University of California Press.

WETTSTEIN, Marion (s/data) "Ethnographic Drawing", disponível em <http://www.marionwettstein.ch/ethnographic-drawing/>

— 2014, *Naga textiles: Design, technique, meaning and effect of a local craft tradition in Northeast India*, Arnoldsche Art Publishers.

WHITEHEAD, Christopher, Susannah ECKERSLEY e Rhiannon MASON, 2012. *Placing Migration in European Museums - Theoretical, Contextual and Methodological Foundations*, Milão: Politecnico di Milano.

WIRTH, Louis, 1938. "Urbanism as a Way of Life", in *American journal of sociology* 44.1, 1-24.

WRIGHT, Susan, 1998. "The politicization of 'culture'", in *Anthropology today*, 14(1), 7-15.

YÚDICE, George, 2003. *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*, Duke University Press.

ZIRIN, Dave, 2014. *Brazil's dance with the devil: The World Cup, the Olympics, and the struggle for democracy*, Haymarket Books

Imprensa citada:

“Brazil takes off”, *The Economist*, 12 de Novembro de 2009.

“Eles foram para dentro lá fora”, artigo de Inês Nadais, *Jornal Público*, 19 de Junho de 2015.

“A pele de Cavaco e o milagre de Marcelo”, artigo de Alexandra Lucas Coelho, *Jornal Público*, edição de 13 de Março de 2016

“Três mitos sobre a nova emigração portuguesa”, artigo de Ana Cristina Pereira, *Jornal Público*, 28 de Agosto de 2016

“Um regresso ao passado em Gorée. Não em nosso nome, Carta Aberta”, *Diário de Notícias*, 19 de Abril 2017.