

# A MÁSCARA, INCORPORAÇÃO DA EXTERIORIDADE, EXCLUSÃO E CONTROLO DA INTERIORIDADE, REFORÇO DA IDENTIDADE<sup>1</sup>

por

José Gabriel Pereira Bastos<sup>2</sup>

**Resumo:** “Máscaras e Mascaradas” são abordadas não como um tema mas como um objecto estratégico que permite pôr à prova a dimensão heurística do desafio estrutural-dinâmico, o qual parte da detecção da insuficiência das ‘soluções’ anteriores.

Nas sociedades contra o Estado, a dimensão tribal destes processos é pensada como um sistema de variantes no interior do qual são negociadas tensões de género, inter-geracionais e inter-étnicas, a favor da ‘sociedade dos homens’ e da ‘dominação masculina’.

A emergência do Estado, como Grande Máscara grupal, e a sua rápida transformação, ocultando ou marginalizando essas manifestações, obriga a repensar a dimensão histórica como estruturada por um sistema de transformações, na direcção de contextos de complexidade crescente.

**Palavras-chave:** Rituais; Sistemas de Transformações; o Estado-Máscara.

**Abstract:** “Masks and Masquerades” are approached not as a thematic subject but as a strategic object that allows to test the heuristic dimension of a structural-dynamic challenge, which is based in the detection of the failure of earlier ‘solutions’ presented.

In societies against the state, the tribal dimension of these processes is thought of as a system of variants within which gender, inter-generational and inter-ethnic tensions are traded, in favor of the ‘society of men’ and of ‘male domination’.

The emergence of the state as the Great Mask of the group, and its rapid transformation, hiding or marginalizing those manifestations, requires rethinking the historical dimension as structured by a system of transformations in the direction of contexts of increasing complexity.

**Key-words:** Rituals; Transformational Systems; State-as-Mask.

---

<sup>1</sup> Texto revisto e aumentado da Comunicação ao Congresso Internacional “*Masks & Masquerades. The Multiple Faces of Europe*”, intitulada “Transdisciplinaridade e Transversalidade. A Máscara: incorporação da exterioridade, exclusão e contróllo da interioridade, reforço da Identidade” (Lisboa: Universidade Lusófona, 8 de Outubro de 2010.).

<sup>2</sup> CRIA FCSH (Center for Research in Anthropology), APPPA (Psychoanalytical Association), I2ASD – FBAUP (Institute for Art, Design and Society – Oporto).

## I. SELECIONANDO UMA ESTRATÉGIA EPISTEMOLÓGICA

Partindo do Projecto Antropológico, poderemos considerar o discorrer sobre ‘Máscaras e Mascaradas’ como (1) um **tema** circunscrito, local, a descrever etnograficamente (Pereira, 1973), como (2) um desafio para **uma nova aplicação regional de um método** antropológico, estrutural, cognitivo-cerebral, simultaneamente universal e neo-difusionista (como faz Lévi-Strauss, em *La Voix des Masques*, 1975) ou (3) como **uma aplicação genérica de uma teoria** antropológica evolucionista simbólica (como na esteira de Bachofen e de Jung faz Jacques Brill, em *Le masque ou Le père ambigu*, 1983). Estaríamos, desse modo, a navegar nos terrenos securizantes do já sabido e da repetição.

Como vim a fazer deste 1976 (Bastos e Soczka, ‘Para uma sutura epistemológica, in Soczka, 1976), (4) retomo a **proposta estrutural-dinâmica de articular teoricamente a organização simbólico-fantasmática da mente com a organização sócio-política do mundo** (Bastos, 2001) e aceito o desafio de repensar ‘Máscaras e Mascaradas’ a partir de novos pressupostos que visam **ultrapassar o estilhaçamento temático das ciências do homem numa direcção integrativa, transdisciplinar, identitária e pós-cartesiana**. Não farei uma abordagem local ou regional, com as Máscaras isoladas *a priori* como foco da pesquisa, e ainda menos proporei uma abordagem mentalista, universalista e genérica (como Lévi-Strauss e Jacques Brill), aplicada ou não a um estudo de caso. Pelo contrário, viso enquadrar **as Máscaras num sistema de transformações que pode incluir o seu oposto** (a nudificação, por exemplo) e deslocamentos à primeira vista inesperados para aqueles que se fiam na materialidade das coisas sem perceberem que estas servem processos elaborativos de conflitos identitários mais ou menos (in)visíveis ou (in)conscientes.

Deste modo, tomo ‘Máscaras e Mascaradas’ não como um tema mas como **um objecto estratégico** que permite pôr à prova a dimensão heurística do **desafio estrutural-dinâmico**, o qual parte da detecção da insuficiência das ‘soluções’ anteriores para repensar a articulação entre as tensões e conflitos decorrentes das **clivagens estruturais, bio-identitárias entre grupos de actores sociais** (Marx, 1951), e os **processos mentais que elaboram essas dinâmicas conflictivas** (Freud, 1912-13, 1921, 1927, 1930; Durkheim, 1912; Bateson, 1936; Lévi-Strauss, 1948).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Não podendo aprofundar aqui este tópico, convém no entanto circunscrevê-lo às teorizações de Durkheim e Freud, quando descobrem a função delirante da mente, e à de Lévi-Strauss, quando percebe que, mobilizando processos binarizantes, a dimensão delirante ganha aproveitamento cultural, introduzindo a ordem binária no mito, na sociedade (dos homens) e nas relações inter-étnicas.

Duas das premissas que utilizamos têm a ver com a constatação de que (1) **existem tribos em que as máscaras se constituem como um traço distintivo e tribos que têm como traços distintivos outros instrumentos**, importando ou não das primeiras o uso das Máscaras, a partir de uma reelaboração endógena; que (2) não encontramos ‘sociedades’ mascaradas mas, e apenas, **sub-grupos sócio-históricos que utilizam máscaras em certos momentos do ciclo vital e do ciclo anual, em determinados contextos rituais, separando internamente os que as usam e os que são alvo da acção dos mascarados** (3) de que **o sub-grupo mascarado é estatisticamente masculino**, tendendo no tempo a passar as máscaras dos avós ritualistas para os pais guerreiros e para os jovens adultos solteiros já iniciados, como no caso dos Caretos, em Portugal, em função das estratégias de poder e de rebelião, (4) com **motivações** que não só não são necessariamente ‘universais’ como podem ir mudando ao longo do eixo histórico: à medida que a biologia reprodutiva e que o desenvolvimento tecnológico introduzem novos desafios demográficos e novas complexidades político-culturais, antigas soluções são secundarizadas, levando ao deslocamento de processos, anteriormente confinados, para enfrentar esses novos desafios.

O que obriga (1) a **pensar a dimensão histórica como estruturada por um sistema de transformações,<sup>4</sup> na direcção de contextos de complexidade crescente**, dado o aumento do número de variáveis em jogo bem como o aumento da distância a essas novas variáveis dos grupos de sujeitos que as têm que elaborar; (2) a repensar o uso de um dado instrumento sócio-cultural como susceptível de **autonomia funcional**, podendo ganhar novas valências para novos sub-grupos sociais, à medida que vai perdendo as anteriores (Godinho, 2010) e (3), seguindo a proposta de Marx, **tomar a versão última do sistema de transformações históricas como aquela que explica a série de transformações desde o início**.

Para simplificar, digamos que **o Estado e a Globalização ocupam no horizonte da actualidade ‘ocidental’ o lugar exterior que a Natureza e os Antepassados ocupavam em tempos e espaços tribais**, em ambos os casos ocultando, no Religioso e no Político (as duas principais dimensões da alienação), o conflicto bio-cultural

---

<sup>4</sup> De forma incipiente, Leach cedo deu conta que a Cultura deve ser reconstruída no singular, como um sistema transformacional. Mas jamais conseguiu detectar os **organizadores identitários** desse sistema de transformações: “(...) *j’estime que la culture existe au singulier, pas au pluriel: j’étudie la culture humaine, pas les cultures humaines. La diversité culturelle qui m’intéresse n’est pas une taxonomie qui dériverait de l’observation de transformationnels vingtaines d’entités séparées; elle rassemble plutôt à un Kaleidoscope de modèles “transformationnels” toujours changeants, dont aucun peut être considéré en lui-même.*

*Cette insistance sur le fait que la diversité de la culture n’implique la pluralité des cultures est un trait constant de mes écrits anthropologiques de mes vingt-cinq dernières années.”* (Leach, 1980: 76)

entre gerações e sexos, que, como Marx previu, serão por sua vez ocultados pela Luta de Classes, na dimensão intermediária que constitui o Económico.

Dado isto, investiguemos até que ponto ‘primitivos’ e ‘civilizados’ reagem de modo diverso às exterioridades que simultaneamente os providenciam e ameaçam e até que modo utilizam idênticos recursos elaborativos para operar em contextos sociológicos e culturais muito diversos.

### **1.1. Contra Brill: A Máscara não é um ‘Universal’, é um emblema de poder Sub-Grupais, nas Relações de Género e Inter-Generacionais**

O Junguismo evolucionista de Brill é um bom exemplo de como um conjunto articulado de generalizações metafísicas insiste em denegar os dados empíricos sobre as tensões sócio-históricas a favor de uma solução apriorística de **um problema escamoteado pela integração de psicologismos superficiais de raiz filosófica (binarizantes) num ‘universalismo’ simbólico.**

Embora reconheça que ‘como todos os objectos dos nossos museus e vitrinas, a máscara, separada do campo cultural que dela necessita, é in-significante’, Brill, à boa maneira francesa, pós-saussuriana, desloca a questão para o campo hermenêutico, declarando que *‘a sua significância, pelo contrário, é revelada pela máscara ao observador num campo de antíteses. Mascaram, é esconder, disfarçar, dissimular, enganar; e, dum certo modo, a máscara é impostura. Contudo, a máscara proclama, exhibe, revela, designa; e, de um outro modo, oferece-se como epifania. (...) Testemunhando as nossas ambivalências, a máscara é assim o agente duplo dum estratégia da impostura e da epifania.’* (Brill, 1983: 19; d. n.).

De acordo com estas premissas, a máscara torna-se um universal psico-cultural, com raízes evolutivas no mundo animal, invocando, para as reforçar, ensaístas em França relevantes na área do Junguismo religioso.

Neste caso, a falsa ‘autoridade’, inquestionada, é Roger Caillois: *“É um facto, escreve, que toda a humanidade usa ou usou a máscara. Este acessório enigmático e sem destinação útil é mais difundido que a alavanca, o arpão, o arco ou a charrua. Povos inteiros ignoraram os mais humildes e preciosos dos utensílios. Mas conheciam a máscara. (...) não existe utensílio, invenção, crença, costume ou instituição que produza a unidade da humanidade, a não ser que a faça em idêntico grau, que o uso da máscara consegue e o manifesta.”* (Caillois, 1958, in Brill, 1983: 33).

A etnografia cultural não sustenta este tipo de discursos generalistas e dogmáticos, típicos dos ensaístas psico-metafísicos.

Desçamos à Amazónia Colombiana e vejamos o que Reichel-Dolmatoff obtém dos seus informantes<sup>5</sup>, na malha apertada das relações inter-tribais, adentro de um mesmo grupo linguístico ou entre grupos linguísticos diversos. Neste contexto, (1) a máscara é não mais do que um emblema, entre outros, da diferencialidade identitária das tribos, lado a lado, com outros instrumentos, e estes instrumentos são susceptíveis de difusão entre tribos que têm emblemas diferentes, como suportes das respectivas ‘vantagens culturais’<sup>6</sup>; (2) constituindo um componente de determinados rituais, a Máscara nem sequer ocupa neles um lugar central.<sup>7</sup>

**A universalidade e centralidade da Máscara, como índice da Unidade do Homem não é, portanto, sustentável cientificamente, não passando de um recurso do ensaísmo ideológico.** Não que essa Unidade conceptual não possa ser atingida, mas não é neste nível dos Objectos e de certas tendências psicológicas que lhes possam estar subjacentes que se torna heurístico investigar. O que se pretende, nesta ‘fenomenologia’, é reduzir a variedade do humano, e as tensões decorrentes, passando da espécie humana diversa e mutável no tempo e no espaço, ao macho dominante, como seu legítimo ‘representante’, como no *Tratado da Política*, de Aristóteles. Entre o Materialismo vulgar e o Idealismo vulgar, há lugar para concepções antropológicas de maior nível de complexidade.

---

<sup>5</sup> O contexto etnográfico é um território da selva amazónica um pouco maior que Portugal (cerca de 100 mil Km<sup>2</sup>), com apenas 14 mil habitantes à data, diferenciados em 14 tribos (oscilando entre 30 e 1.250 pessoas). No mito da Criação, o Demiurgo *Pamurí-maxsë*, o enviado do Pai-Sol (*Pagë abé*), o Criador, imagetivamente uma grande Serpente-piroga, trouxe no seu interior diferentes tipos de homens, desembarcando-os na região onde hoje habitam. A cada grupo entregou “os objectos que tinha trazido de *Axpikon-Diá* [o ‘Paraíso’], os quais, a partir daí, indicariam as actividades da tribo. Aos *Desana*, entregou um arco e flechas; aos *Tukano*, *Pira-Tapuya*, *Waiyára* e *Neéroa*, deu uma moca para matar peixes; aos *Kuripáko*, o ralador da mandioca; aos *Makù*, a sarabacana e um cesto, e aos *Cubeo*, uma máscara feita de casca de árvore.” (Reichel-Dolmatoff, 1973: 51).

<sup>6</sup> “Segundo os *Desana*, as danças com máscaras não constituem um elemento típico da sua cultura, foram introduzidas numa época recente. De facto, os mitos e as tradições não as mencionam e parece que se trata de um empréstimo cultural feito aos *Cubeo*, que posteriormente os *Desana* reinterpretaram para as adaptar à sua própria cultura.” (idem: 195).

<sup>7</sup> Nas danças mascaradas, associadas a ritos do ciclo vital (‘cortar as unhas’, ‘baptismo, iniciação masculina e feminina), “de modo algum as máscaras constituem um momento central desses ritos” (idem: 196). Representam os “velhos que já partiram”, condenados pelo seu comportamento incorrecto a entrar para o interior das colinas ou a serem transformados em animais, devido a terem praticado o incesto e não terem salvaguardado as leis da exogamia, mostrando desse modo aos descendentes as consequências de uma vida desregrada. (idem: 196). Estes ‘antepassados’ nada têm a ver com os Pais Míticos dos clãs, de onde os homens actuais descendem e de quem esperam orientação ‘religiosa’ para o seu futuro.

## 1.2. Um Modelo Transcontinental ‘Primitivo’: Culturas Masculinas de Exclusão e de Intimidação

A antropologia contemporânea detectou factos perturbadores, que simultaneamente desafiam o relativismo cultural clássico e viabilizam a construção de modelos antropológicos não meramente locais e segmentários. Rituais e relações sociais idênticas foram encontradas na Nova Guiné e na Amazônia, uma articulação impensável em termos difusionistas (Gregor, 1985; Herdt, 1981, 1982, 1984, 1994). Casa dos homens, deuses fálicos, flautas e rombos erotizados, apropriação ritual masculina da menstruação, misoginia e guerra dos sexos são elementos comuns.

Numa “sociedade contra o Estado” (Clastres, 1974), este modelo amazónico da ‘sociedade dos homens’, baseada na exclusão e na intimidação de mulheres e rapazes e em severos rituais de iniciação dos rapazes ao mundo adulto masculino<sup>8</sup> certamente emerge nos restantes continentes, da Austrália e da Polinésia à África sub-sahariana, sendo um dos componentes estruturantes das sociedades ‘cristãs’ e islâmicas. **Na Sociedade Moderna, esta Sociedade da exclusão e da intimidação entricheirou-se por detrás da Máscara do Estado (Sacerdotes, Militares, Juizes, etc.), apelando à submissão voluntária, a coberto de novas discursividades (Filosofia, Direito, Medicina, Ciência Política, Sociologia) que vieram substituir o discurso mítico, com a mesma função.**

Ao nos apoiarmos sobre o que parece ser um pilar transcultural, não afirmamos que ele é único ou universal, não esquecemos as inúmeras variantes deste modelo, bem como as suas ‘excepções’ baseadas na resiliência feminina das avós e das mães bem como o modo como estas podem apoiar-se na edipianidade juvenil e no conflito de gerações. Numa comunicação deste tipo não haveria espaço para mais. **Todo o sistema de transformações está associado a um sistema de diversificações** que podem integrar inversões locais, para manter formas de aculturação antagonista entre tribos vizinhas (Sumner, 1906; Benedict, 1934; Devereux e Loebb, 1943, in Devereux, 1985; Lévi-Strauss, 1958; Barth, 1969; Leach, 1976; Scheff, 1996). Seleccionámos, neste artigo, o que parece ser o factor mais patenteado, nas Sociedades sem Estado, desse sistema de diversificações.

---

<sup>8</sup> “The public life of Mehinaku society is men’s life. Acted on the plaza, the men’s space, it is composed of men’s oratory, men’s songs, men’s rituals, men’s wrestling matches. Women have a culture that parallels that of the men, but its public displays are pale reflections of a masculine image. (...) This picture of patriarchal culture is largely shared by the women themselves, who accept the fact of masculine dominance.” (Gregor, 1985: 110-111)

### **1.3. Os antepassados, o poder masculino, a guerra dos sexos e a erotização do mundo**

Em ambos os contextos que melhor suportam este modelo, enquanto que (1) **do lado dos mortos, os Antepassados, mediados pelos ritualistas, reforçam o poder masculino dos adultos iniciados**, em situações rituais onirizantes,<sup>9</sup> vedadas às mulheres fecundas e às crianças, (2) **a erotização do mundo relança a guerra dos sexos**, (3) a qual, do lado dos homens, assume a sua forma extrema nos rituais de iniciação dos rapazes, particularmente violentos, mas também em certos casos muito fortemente erotizados, **desembocando no roubo masculino de funções femininas e, em contextos precisos, na homossexualidade ritual** (Herdt, 1984).

**A cultura da Casa dos Homens implica 3 fechamentos rituais.** O fechamento religioso, na Casa dos Homens ou no Terreiro Ritual, **entre Homens e Antepassados** constitui o simétrico do **fechamento das menstruandas, e das parturientes e aleitantes, com os seus bebés**, em cabanas específicas, fora do ‘espaço familiar habitado pela comunidade, cabanas essas onde os Homens não podem entrar durante os dois a três anos do aleitamento. Os bebés são antepassados renascidos do ventre das Mulheres, o que faz com que em certas tribos, o sogro trate a nora por ‘mãezinha’, dado que espera renascer dela (Bateson, 1936). O terceiro fechamento, o **ritual de Iniciação masculino** implica o roubo violento dos filhos às Mães (a partir dos 3 anos, mas mais habitualmente pelos 7 anos), a exclusão das mulheres, e o seu fechamento sado-masoquista e homossexual com os Pais e equivalentes adultos (guerreiros) e com os mais velhos, da geração anterior (ritualistas) e a sua castração incisiva e simbólica.

No caso dos *Ndembu*, o inverso do **sangue menstrual** perdido pelas mulheres (como resultado do Incesto primordial)<sup>10</sup> é devolvido pelo ‘caçador-feiticeiro’ ao Antepassado materno que o protege.<sup>11</sup> Roubando as funções femininas, o ‘caçador’ é equiparado a uma Mãe, alimentando, em altares secretos fora da povoação, o

---

<sup>9</sup> O reforço da identidade viril decorrente da aliança entre os homens iniciados e os Antepassados, que reforça a intimidação das mulheres jovens, é claramente afirmada por Turner: “A sombra que emergiu no Isoma (esterilidade) (...) aparece nos sonhos da paciente, vestida como um dos seres mascarados que participam dos ritos de circuncisão dos meninos (Mukanda). As mulheres acreditam que estes seres mascarados (...) sejam sombras de antigos ancestrais. O que é conhecido como Mvweng’i (...) é conhecido como “avô” (Nkaka), aparece depois das feridas da circuncisão cicatrizarem e é grandemente temido pelas mulheres. Se uma mulher toca no Mvweng’i, acredita-se que abortará. (...) o Mvweng’i é como a masculinidade personificada,” (Turner, 1974: 31-32)

<sup>10</sup> Descrito pelos Desana, da Amazônia colombiana.

<sup>11</sup> Na época, só um em cada nove adultos tinha a espingarda que lhe permitia aceder ao estatuto de ‘caçador-feiticeiro’.

Antepassado seu protector (um tio materno ou o pai da mãe, mortos), com **sangue dos animais caçados na floresta** onde só ele penetra, na medida em que tem familiares-serpentes maternos que o protegem e matam os parentes dos não-caçadores. Representante dos Antepassados Maternos, o ‘caçador’ procura induzir emoções negativas nos não-caçadores, o que aumenta o seu estatuto – gaba-se de ser um adúltero que possui dez mulheres dos outros, por dia, ao passo que os Maridos devem dar dez filhos à única Esposa. **As Mães alimentam os bebés com o leite, o caçador alimenta o Antepassado Materno com o sangue dos animais caçados**, com os quais também alimenta a sua família e os não-caçadores. Tudo se passa no corpo das mulheres (e na floresta em que é projectado): já nascidos, os bebés alimentam-se de leite, dentro do Ventre Materno (e da Floresta-Virgem), os fetos, os Antepassados à espera de renascer e as Serpentes alimentam-se de Sangue. O sangue que as Mulheres perdem na manstruação é angustiante para os Caçadores-feiticeiros, que têm que **repôr o equilíbrio do Sangue**, matando bebés animais da Mãe Floresta para alimentar os Antepassados carenciados de Sangue. Algo que, no **sistema de transformações tribais**, terá continuidade nas expedições guerreiras contra tribos vizinhos, com a sua **troca de Sangues** (e de Cabeças) sendo, numa fase mais sublimada, substituída pelas expedições ‘comerciais’ (como o Kula, ou a viagem Arapesh), com a sua **Troca de Presentes** / casamento entre Homens importantes (Malinowski, 1922; Mead, 1935; Godelier, 1976, 1982, 1996) e a emergência das **Chefias da Festa e da Generosidade**, em que são comidos por todos uma grande quantidade de Porcos que, enquanto recém-nascidos, as mulheres aleitavam como bebés seus.<sup>12</sup>

No contexto da Sociedade dos Homens, o **Sangue** circula entre Animais caçados (com excepção dos Totémicos), Antepassados, Mulheres, iniciandos circundados, e Inimigos decapitados, tal como o **Leite (Esperma)** circula entre Homens, Mulheres, Bébés e Adolescentes (iniciandos)<sup>13</sup> tratados como ‘Esposas’,

---

<sup>12</sup> Um ritual pervasivo em Portugal, com a **matança do Porco** e o consumo dos **Leitões** em lugares ritualizados (Sintra, Bairrada). Na Páscoa, o consumo “primitivo” do Leitão é comutado com o **Anho** Pascal, com referências bíblicas.

<sup>13</sup> Em *The Nuer* (1940), Evans-Pritchard afirma que a identificação dos Nuer com o seu gado bovino é tão intensa que **o idioma social dos Nuer é um idioma bovino**. “Quando se trata de compreender um assunto Nuer, a melhor regra é *cherchez la vache*”. (Kuper, 1981: 111). “Quando gritam os nomes dos seus bois a ejaculação emotiva é uma afirmação triunfante do *self*, em relação ao qual o boi funciona como um Símbolo.” (Nuer Religion, 253). O boi principal de um adolescente (um touro que será castrado depois da iniciação ritual) é-lhe dado então com a lança que sempre o acompanhará. “São surpreendentes os sentimentos reais ue um Nuer expressa pela sua lança, como se esta fosse um ser vivo. (...) Ela é a extensão e um símbolo externo da mão direita, que significa a força, a vitalidade e a virtude da pessoa. É uma projecção do *self*. (...) O lado esquerdo simboliza o mal e a feminilidade. (idem: 233-234). Nessa altura, o rapaz deixa de ordenhar as vacas, enquanto ajudante das mulheres



e é essa **circulação dos Fluídos** que os Homens pretendem controlar ritualmente, a seu favor.<sup>14</sup>

**Estas variáveis adquirem valores, símbolos<sup>15</sup> e ‘personagens’ diferentes** (como o ‘caçador’ ou os ‘promotores de trocas’ inter-tribais) **em contextos diferentes, que podem ir mudando no tempo (influenciado) e no espaço (disputado)**. Em homologia estrutural-dinâmica com a ‘Morfologia dos contos’, detectada por Vladimir Propp (1928), cada caso local é composto de uma dada combinatória, em que certas variáveis podem assumir o valor zero (variáveis omissas), sendo o sistema completamente virtual. **Pertence ao trabalho antropológico propor o modelo do sistema de variantes, no espaço, e de transformações, no tempo.**

**Embora a dimensão da dominação masculina seja clara numa ‘cultura da Exclusão e da Intimidação’** (Gregor, 1985: 98), há que clarificar dois aspectos que alguns antropólogos invisibilizam: (1) que **a separação e reaproximação dos sexos parece constituir uma dinâmica fundamental** e também que (2) **as mulheres parecem não se ressentir da jactância masculina, criam uma sub-cultura feminina aparentemente feliz** (Bateson, 1936, 1958), promotora da revitalização do Mundo, e **riem-se das pretensões masculinas a uma qualquer superioridade**

---

e começa a tomar conta do gado adulto. (idem: 255). **O sangue e o leite são incompatíveis, como os homens e as mulheres maternas, como os adultos e as crianças, como os Antepassados e os lactantes e como as linhagens paterna e materna.** Os rapazes iniciados desafiam a geração paternal através da relação sexual desviante com as mulheres, sob a tripla forma do incesto, do adultério com as mulheres daqueles e com as Mulheres do Pai Morto (o Antepassado) que supostamente continua a fazer filhos às mulheres jovens (um ‘bem escasso’) a expensas dos filhos. **Bebendo o leite, no entanto, os Nuer não podem comer Animais Maternos, que põem ovos** (os pássaros, e as tartarugas e os crocodilos que, por isso, também ‘são pássaros’), e muito menos se eles próprios forem Maternos, como os Gémeos, porque ‘os pássaros são gémeos’ (o que torna o filho um duplo da Mãe).

<sup>14</sup> A circulação dos fluidos é mais complexa e também envolve a Água (uterina e espermática) e o Fumo ritual, que sobe para os Céus de onde cai a água. A comunhão do Sangue cristão e o Vampirismo dos Nobres balcânicos, que saem durante a noite em busca do Sangue, dá continuidade à tradição dos pastores nómadas que se alimentam do sangue jugular do seu gado, que não matam, dado que são ‘moeda de troca por mulheres comjugalizáveis.

<sup>15</sup> Turner isola como ‘símbolos dominantes’ dos Ndembu (Rodésia do Norte) a “**árvore do leite**” (cujo sentido sensorial é o ‘leite’ bem como os seios aleitantes e a própria figura da ‘mãe), a **árvore mukula** que segrega uma resina vermelha e cujo sentido sensorial é o ‘sangue vaginal’ (da menstruação e do parto); a **árvore chiloli**, assimilada a um *phallus* erecto e à virilidade adulta e às proezas do caçador; o **fármaco nfunda**, feito com as cinzas da cabana ritual ardida, que significa a ‘morte’; a **árvore musoli**, cujos frutos atraem os animais que o caçador quer abater; e a **árvore tshikenu**, identificada com os espíritos dos antepassados. (Bastos: 1972: 93). Os símbolos Ndembu criam um **idioma vegetal** oponível ao **idioma bovino** dos Nuer. Num segundo idioma, aquático, das ‘cores’, é invocado, no ritual *Chiwila*, o “mistério dos três rios”. O “**rio da brancura**”, o ‘mais velho’ (representando o leite e o esperma, concebido como “sangue embranquecido - ou purificado - pela água”), do qual saem o “**rio da água vermelha**” (o ‘mais novo’), que representa o acto sexual e, o “**rio do preto, ou da escuridão**”, que representa a morte, a esterilidade e a feitiçaria.

**identitária,<sup>16</sup> reconhecendo-lhes apenas o laço privilegiado na relação com os Antepassados** (isto é, o laço religioso associado à elaboração da problemática da morte e à manutenção da estabilidade das Tradições que lhes conferem uma identidade tribal ou clânica diferenciada) (Lidz e Lidz, 1988).

**A contrario, os homens têm uma posição em falso, secretista**, uma vez que têm que esconder que **é falso que os Deuses Fálcos residam com eles na Casa dos Homens** e, ainda mais fortemente, que **a homossexualidade, ritual** (pedófila) **e não ritual** existe, sem que eles a possam tornar institucional e pública, com medo da chacota e da rejeição sexual que antevêm que viriam das esposas e, mais em geral, do grupo das mulheres (Lidz e Lidz, 1988).

É Reichel-Dolmatoff quem destaca a **articulação, nas grandes festas** Amazónicas do *Yuruparí*,<sup>17</sup> das **duas dimensões em jogo**: (1) a **dimensão ‘sagrada’** (solene e ameaçadora, que exige o recurso às máscaras), seguida da (2) **dimensão erotizada**, em que as máscaras não fazem falta. A primeira fase, sádica, é um assunto entre homens, iniciados e iniciandos (que pode ser homossexualmente erotizado); visa a separação dos sexos, a (re)produção cultural da misoginia e o roubo dos rapazes às suas mães. A segunda fase, visa o reforço da erotização entre os sexos.<sup>18</sup>

**Em ambos os contextos é dada particular relevância às angústias de castração masculinas e ao perigo associado aos fluxos menstruais, conduzindo a uma apropriação masculina da menstruação, vista como um poder ameaçador** (Gregor, 1985; Lidz e Lidz, 1991). Por mais estranho que pareça, a força dos guerreiros vem não só da ingestão ritual do esperma mas também do facto de ‘menstruarem’ ritualmente, e o sucesso da iniciação vem também do facto de ensinarem os iniciandos a enfrentar a dor e a ‘menstruar’.

---

<sup>16</sup> Exemplos da posição ambígua das mulheres não faltam: “*As mulheres Baruya, a partir de uma certa idade, sabem mais do que deveriam acerca dos ritos secretos dos homens. O que lhes é pedido, é que não o mostrem, que finjam publicamente não o saber. (...) Por conseguinte, a par da boa-fé (e dentro) há lugar para a má-fé, a par da crença crédula há lugar para a crença astuciosa, interessada, manipulada.*” Godelier 1996: 229 - 230).

<sup>17</sup> “*La fête de yurupari a été décrite à grands traits comme une cérémonie exclusive des hommes initiés, durant laquelle on joue de grandes flûtes, que les femmes ne peuvent voir ni entendre, sous peine de subir de sévères chatiments. (...) on organise une procession ou une danse; les participants portent des masques et parfois la cérémonie avec l’initiation d’un groupe de jeunes gens qui sont ainsi incorporés à une société secrète.*” (Reichel-Dolmatoff, 1973: 197). “*On peut donc distinguer nettement deux phases: la première, solennelle et menaçante, est marquée par la séparation des deux sexes; la deuxième, où la joie domine, recherche au contraire leur union.*” (idem: 199).

<sup>18</sup> Espelhando a ambivalência e a confusão dos antropólogos face à erotização do mundo, estes definiram o *yuruparí* como a comemoração de um herói cultural, ou como um ritual de fertilidade, ou ainda como uma orgia diabólica e até mesmo como uma lenda romântica cheia de poesia e os próprios indígenas tendem a responder, espelhando essas confusões inter-culturais, que «o *yuruparí* é o demónio». (idem: 197).

Enquanto que a separação dos sexos, promovida pela organização grupal dos homens iniciados, parece permitir um reforço identitário, ancorado na mediação com o mundo dos Antepassados, na caça e na guerra, as exterioridades associadas à sexualidade e à disputa das mulheres emergem como fortemente insegurizantes. Ritualistas, mulheres, filhos e inimigos põem os homens iniciados em perigo (na guerra e no adultério), contestam o seu valor e podem surgir como fontes de morte ou castração simbólica. Mais do que a guerra, **o acto sexual surge magnificado, para os homens, como o maior perigo que o homem tem que enfrentar**, se se quiser replicar numa geração seguinte.

	<b>Representantes do Ciclo Vital</b>	<b>Deuses Cósmicos</b>	<b>Demónios</b>
<b>Máscaras</b>	Antepassados	Senhores dos Animais Serpentes e Animais da Selva (Perigosos)	Velhos Incestuosos
<b>Sociedade Mítica</b>	<b>Sociedade Mítica</b>		
	Mães Míticas	Caçadores	Feiticeiras
		Velhas + Ritualistas	Mulheres Menstruadas
		Guerreiros	Inimigos
	Árvores Maternas	Rapazes	Dadores de Mulheres
		Esposas (Mães Jovens)	
		Crianças	
<b>Códigos Simbólicos</b>			
<b>Rios do Ciclo Ciclo Vital</b>	«Branco»	«Vermelho»	«Negro»
<b>Tempos e Espaços</b>	Antes Oculto	Durante Dentro	Depois Fora

A iniciação masculina opera a extracção dos rapazes do mundo materno, produzindo a inversão do amor filial em misoginia e reforçando a sociedade dos homens nas acções colectivas da caça e, sobretudo, da guerra. Para os iniciados, o prémio é a adesão ao mundo da ‘superioridade masculina’; o preço pago passa pela vivência masoquista, pela **ambiguidade sexual** (homossexualidade ritual; roubo masculino das funções femininas ameaçadoras ou invejadas) e pela

**paranoidização da genitalidade heterossexual;** a sua forma regressiva passa pelo **agigantamento simbólico da imago materna, transposta para o mundo vegetal.**

A cena primitiva recalcada assume a forma de mito primordial, sendo deslocada para o incesto pai-filha e projectada sobre suportes cósmicos.<sup>19</sup> O que é escandaloso no incesto Pai-Filha Divinos não é tanto o Incesto mas o prazer e a cumplicidade que o mito revela numa relação genital, quando os humanos são levados a sentir com as suas esposas humanas medo, horror e até mesmo pânico, lado a lado com possessividade e ciúme. A reacção contra o crime do Pai-Sol exige, nos Yafar, o envergar das máscaras, no ritual *Yangis* e a tentativa de o atingir com setas enviadas para o céu.

**Fora do mundo social imediato, uma dimensão diferente da máscara emerge na relação entre os feiticeiros e o mundo animal enquanto mundo mítico e, nomeadamente, com as serpentes.** “*Grandes e velhas serpentes que, durante anos, ocupam um mesmo sítio, seja uma caverna, um buraco sob as raízes de uma grande árvore, adquirem um carácter sobrenatural, que, no entanto, não é malíficente. Referem-se a elas como a personagens (maxsá) e, eventualmente, como a “guardiães” do sítio, ao serviço de Wai-maxsê, o Senhor fálico dos Animais (idem: 207). Não interpretam a mudança da pele da serpente como um “rejuvenescimento” (como previsto nas teorias do simbolismo lunar, da antropologia do século XIX): a pele rejeitada é suposta ser a «máscara de um payé (ritualista) de outra tribo, que teria ocupado temporariamente o corpo desse réptil.*” (idem: 251).

Teríamos, aqui, a base da fórmula que parece resumir dados aparentemente tão heterogêneos: **a máscara é o sinal e a mediação que permite a um sub-grupo específico** (o grupo dos homens adultos, de guerreiros orientados por ritualistas), **duplicar-se em certos ‘tempos’ e ‘contextos’** (tempo mítico-ritual vs. tempo quotidiano, familiar e relacional; contexto ‘interno’ à tribo vs. contexto externo, das trocas e das *razzias*), **ao apropriar-se das suas exterioridades transcendentais** (dos astros antropo-divinizados, dos antepassados), e ambientais (nomeadamente em relação aos deuses-animais), **envolvendo-as numa reconstrução mítica e**

---

<sup>19</sup> O *Yuruparí* comemora o feito do Sol, o Pai mítico, culpado de ter violado a sua própria filha, que ainda não tinha atingido a puberdade. Trata-se de um acontecimento mítico da maior importância para os Desana e, simultaneamente, do maior crime que conseguem codificar. O Criador Cósmico dos homens, quando impulsionado pela sua impetuosidade sexual, e enquanto violador da filha impúbere, coincide com o “Demónio” dos católicos. Os Mascarados Ritualistas, ao mesmo tempo que ensinam ritualmente que esse comportamento merece castigos gravosos, e exemplificam simbolicamente o que são os actos sexuais proibidos. Quando se identificam com o Pai-Sol, tendem a apresentar esse ‘crime primordial’, no que observadores etnográficos descreveram como ‘orgias diabólicas’. Nos Caretos, o incesto simbolizado é fraterno, dos rapazes mascarados sobre as raparigas da sua geração.

numa apresentação simbólica, para poder excluir, dominar ou exorcizar magicamente as suas exterioridades sociológicas (as mulheres férteis e as crianças não iniciadas; outros clãs; as tribos ‘inimigas’).

A apropriação simbólica das exterioridades míticas e a exclusão social das exterioridades de género e intergeracionais permite reforçar identitariamente o sub-grupo masculino adulto (ou parte dele: um clã, ou um actor social raro, como um xamã), dotando-o de um poder míticamente outorgado e religiosamente exercido no ‘interior’ do grupo, como um todo identitário, e de uma ‘missão’ de apropriação das relações com o ‘exterior’.

O reforço do poder identitário sub-grupal masculino, com recurso a formações delirantes (rituais, mágicas e religiosas), que se ocultam nas máscaras, contém o reconhecimento implícito de diferentes fontes de ameaça identitária (as esposas, os rapazes púberes, os rivais clânicos; os inimigos exteriores) e, mais do que isso, de uma vulnerabilidade identitária masculina, face às suas exterioridades, que exigirá a criação de instituições culturais de dominação.

No entanto, as máscaras podem ser dispensadas se a intimidação dos oponentes for levada suficientemente longe, de tal modo que os homens iniciados excluam radicalmente do seu espaço, por um tempo (o tempo ritual) as mulheres e crianças não iniciadas (como no caso do Culto Tamberan, nos Arapesh das montanhas, descrito em Mead, 1935 ).

Aí é a própria ‘Casa dos homens’ ou o Culto Tamberan que funcionam como a Grande Máscara, suposta ocultar Deuses Fálicos que os homens sabem inexistentes. A Máscara Ritual representa, portanto, uma atenuação da radicalidade da exclusão feminina. Trocada a Casa dos Homens pelo Terreiro Ritual, a Sociedade dos Homens pode ocultar-se atrás de Máscaras rituais para que a violência e a intimidação possam nesses períodos serem exercidas pelos ‘Deuses’ representados nessas Máscaras e a passagem para a fase anti-estrutural da aproximação erótica (Turner, 1969) seja facilitada.

Assim sendo, as máscaras estão mais próximas da condição erótica do que da condição paranóide (centrado no paradigma luta-fuga, de Bion, isto é, no medo e na agressão). Ultrapassado o medo excessivo, a agressão mortal (real ou imaginária) e a intimidação entre os géneros, as máscaras permitem atenuar a guerra dos sexos e aceder ao cenário da convivência faseada e cíclica, passar da intimidação e exclusão à representação mítica, e da genitalidade ambivalente e temerosa à erotização desenfreada (ou vista como tal por observadores de outras culturas).

#### 1.4. Tensões Estrutural-Dinâmicas: A Tensão de Género e a Tensão Intergeracional Masculina

**A angústia fundamental elaborada pela religião e pelo ritual** (mas também pela caça, pela guerra, pelo comércio ou pelos rituais de iniciação) **parece assim situar-se na dimensão das relações de género e na vulnerabilidade identitária masculina.**

Nos *bas-fonds* destes processos estrutural-dinâmicos, a ‘guerra dos sexos’, a inveja identitária e a apropriação masculina das funções femininas, bem como a erotização e efeminação dos inimigos, parecem constituir a **dimensão sexualizada das angústias identitárias** que (1) este **processo de sociabilização infantil** (associada ao aleitamento prolongado e ao tabu sexual pós-parto; cf. Whiting e Child, 1953; Stephens, 1962), (2) esta **organização social da virilidade** (inter e intra tribal), isto é, de diferenciação identitária e de envolvimento mítico, e (3) **a encenação mítica das protecções e angústias projectadas sobre os bons e maus Deuses (Demónios, Monstros) e Antepassados (velhos incestuosos, com máscara)** parecem articular e elaborar sem resolver.

Começamos pela **Guerra dos Sexos**. Trata-se de **um componente ritual fulcral que exprime o mal-estar identitário subjacente às relações genitais heterossexuais**. Na sua forma pública, a guerra dos sexos pode ritualizar-se ou dar origem a combates físicos ou verbais que visam a humilhação do outro sexo.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> No caso dos Mehinaku, na série dos rituais da colheita do Pequi (um fruto), em certos momentos os homens exibem a sua identificação com Alukaka, a serpente-espírito, desfilando e cantando o nome do espírito. As mulheres caçam e espancam o ultimo homem da fila: “*Rubbing their hands in dirt to get a good grip, they attach (...) the last man on the line. (...) at last one of the women catches him about the knees while six others grab him by the arms, legs, and hair. Overcome by their weight and strength, K. is at their mercy as they tickle and poke him. (...) one of the saucier and less inhibited of the women, seizes the opportunity to fondle his genitals. ‘Enough!’, cries Kikiala, but is not enough for his tormenters. Only after he is reduced to tears or laughter, pain and embarrassment do the women allow him to get up from the ground.*” (Gregor, 1985: 127-8)

No mais elaborado dos rituais Pequi, com 3 dias de duração, o ritual *Mapulawaja*, os homens humilham sexualmente as mulheres, perseguindo-as a coberto de um ente ritual, Aripi, “a Velha”. Esta ataca as mulheres directamente a partir da depreciação genital: “*In fact, Aripi is a trickster. In the dances that follows, she will dog the wheels of women, shouting abuse, calling out obscenities and improvising songs about bloody vaginas and foul rectums.*” Os homens que personificam Aripi nas danças “*perform a slow taunting dance a feet from the women, displaying the wax genitalia. “This is your vagina, Ugly One”, shout the men, pushing the model close to the women and pointing out its various features. “Here are your inner and outer labia, here is your ‘vagina’s nose (the clitoris). Why do you have sex with all the dirty penises from other tribes!” Periodically the women lash out at their assailants, trying to rip away the wax genitals. Finally, several of the women simultaneously rush the men (...) at last they are caught by the hair, thrown to the ground, and soundly beaten. The mood of the villagers is that of high carnival, and both men and women schreck with laughter. But those who are roughed up will bear their abrasions, scrapes, black and blue marks, and nail*

Na sua dimensão mais aberta, a guerra dos sexos não admite máscaras; pretende, pelo contrário, **expor os órgãos genitais à chacota ou humilhar os homens que se julgam donos da sexualidade feminina**. Os Mehinaku depreciam ritualmente os órgãos sexuais das mulheres e tudo acaba em ataques aos seus agressores, que provocam contusões visíveis. A motivação é óbvia: o ciúme provocado pelo facto das suas esposas acumularem amantes, nomeadamente de tribos vizinhas. **No ritual Wubwang'u, os Ndembo levantam por um tempo a prescrição do pudor e assumem 'coisas secretas' como o adultério e as quebras da exogamia, a coberto da crença que "quanto mais os sexos acentuam as diferenças entre eles e a agressão mútua, mais desejam o encontro sexual", para "os assistentes ficarem fortes sexual e corporalmente", uma vez que "o despudor é uma característica do tratamento curativo."** (Turner, 1974: 99).<sup>21</sup>

Mas se a **Guerra dos Sexos, no caso das mulheres, visa reequilibrar relações de género excessivamente assimétricas e libertar as forças curativas que residem na genitalidade feliz**, no caso dos homens, a situação não é tão clara. Há que reforçar a **crença na superioridade sexual masculina e assegurar o roubo dos rapazes às suas mães, de modo a criar a aliança masculina intergeracional, que reforça o grupo dos guerreiros nas suas expedições contra os inimigos**, de tal modo que a virtualidade do incesto com as esposas dos Iniciadores seja recalçada e se transforme em inibição genital e em agressividade contra as mulheres.<sup>22</sup>

Esta **guerra dos sexos** ganha uma grande diversidade de manifestações, desde o **confronto ritual subversivo**, em que as mulheres ofendem e humilham os homens, contestando a sua virilidade (Turner, 1974; Gregor, 1985; Juillerat, 1991),

---

*wounds for many days. For them and their comrades-at-arms in the gender war, the lesson is not lost: The women are a force to be reckoned with.*" (idem: 129-130)

<sup>21</sup> "(...) o Wubwanbg'u é uma ocasião de desrespeito autorizado e de impudícia prescrita. Mas nenhuma promiscuidade sexual é posta em prática no comportamento sexual deles; a indecência é expressa só por palavras e por gestos.

*Os cânticos, em ambas as fases, decorrem segundo uma série ordenada. Primeiramente, os membros de cada sexo depreciam os órgãos sexuais e as façanhas do sexo oposto, exaltando os seus próprios. As mulheres, por zombaria, asseguram a seus maridos que têm amantes secretos e os homens replicam que tudo o que conseguem das mulheres são doenças venéreas, consequência do adultério. Posteriormente, ambos os sexos louvam, em termos líricos, os prazeres da relação sexual.*" (Turner, 1974: 99-100)

<sup>22</sup> "The solidarity of the boys in seclusion is further reinforced by their separation from women. Women are excluded from crucial phases of the ritual (...) and the men are at special pains to make sure the boys are free from the contaminating presence of menstruating women. The boys' comradeship is also buttressed by aggression toward women. As soon as the most stringent phases of fasting associated with the ritual are over, the boys set to work making large number of wax-tipped arrows. (...) Women are fair game during piercing seclusion and shootings at them is the boy's principal sport. To protect themselves, the village women set up large woven mats as shields so that they can seat outdoors to watch the afternoon wrestling matches. The moment a village girl stands up, archery practice begins anew." (Gregor, 1985: 187)

à **misoginia** e à **repressão sexual** miticamente enraizada, que parecem agudizar respostas paranóides à humilhação sexual dos homens adultos pelas suas mulheres. Estas respostas desembocam na **homossexualidade ritual pedófila**, em que as ‘esposas’ são substituídas, nos rituais de iniciação, pelos rapazinhos impúberes (Herdt, 1981), sobre **actos de prevenção e evitação do contacto com as mulheres e com os seus fluxos vaginais** (Herdt, 1981), nomeadamente menstruais<sup>23</sup> mas não só, e sobre a **clivagem do feminino na figura das mães protectoras** (‘brancas’, ‘puras’) e **das esposas** (‘vermelhas’, ‘sangrentas’) (Turner, 1969).

Subjacente a estas ‘Guerras’ e elaborações míticas que sobre elas se apoiam, encontram-se **angústias sexuais que solapam a virilidade e paranoidizam o sexo feminino como fonte dos maiores perigos**: a Vagina da Mulher Primordial está cheia de escorpiões e serpentes e, com essa base, ela impede a cópula com o Deus-Sol (Gregor, 1985); em si-mesma **é a vagina que ‘come’ o pénis e não o contrário** (Berndt, em Roheim, 1973: 136); **na dimensão mítica, imagens castradoras de vaginas dentatas surgem associadas a estas realidades físicas** (Gregor, 1985); neste mundo, **as vaginas das mulheres escorrem sucos, cheiros e sangue menstrual que podem debilitar os homens**, conduzindo-os ao enfraquecimento, à doença, à loucura ou à morte (Lidz e Lidz, 1989). **Demorar-se junto da esposa ou penetrá-la profunda ou demoradamente é particularmente perigoso e mesmo o sexo rápido e superficial** (a que chamamos ejaculação precoce) **exige precauções especiais** (folhas odoríficas no nariz, lavagens violentas dos genitais, após o breve acto, ingestão do leite da árvore-mãe, plantada no dia do nascimento do jovem). (Herdt, 1981)

**No caso dos Sambia, como noutras tribos da Nova Guiné Papua, o ritual de iniciação dos rapazes, que começa aos sete anos é extremamente violento**, implica o recurso a uma homossexualidade ritual de tipo *fellatio* imposta aos iniciandos da primeira fase (entre os 7 e os 11), tornados ‘esposas’ e aos iniciandos da segunda fase (os ‘maridos’ daqueles, entre os 11 e os 15). O noivado com uma jovem acontece mais tarde mas é rigorosamente controlado: a noiva, ela própria, tem que assumir seis meses de *fellatio*, porque o leite das mães é insuficiente forte e deve ser substituído pelo esperma ingerido, que o bebé sugará.

---

<sup>23</sup> Turner chama a atenção para o facto de, no caso que estuda, “*os Ndembos sentem que a mulher, perdendo o sangue menstrual e não podendo gerar crianças, está activamente renunciando ao papel que dela se espera como mulher casada e madura. Ela se está comportando como um assassino masculino (ou seja, um caçador ou homicida) e não como uma nutridora feminina.*” (Turner, 1968: 54-87, in Turner, 1974: 33). Mas uma vez mais, estes fenómenos, na sua dimensão inconsciente, não são locais. Na Índia hindu, no segundo dia da menstruação, a mulher é dita ser uma ‘assassina de brâmanes’. As imagens que utilizámos para mostrar uma Casa dos Homens e alguns momentos rituais, provém das excelentes obras de Bernard Juillerat, a quem agradecemos.



Falharíamos radicalmente a análise se supuséssemos que estamos perante estratégias sociológicas maquiavélicas e que a relação destes povos aos seus fantasmas sexuais e aos cenários míticos e religiosos são cínicos e oportunistas. São cenários por vezes grandiosos, por vezes criadores de pânico e são estas emoções negativas ou, mais precisamente, transcendentais, que exigem o recurso às Máscaras, por parte dos Iniciados. **As Máscaras indiciam, neste contexto, a vulnerabilidade do Poder Masculino, num contexto hostil e perturbador**, tanto do lado dos Deuses e dos seus Demónios, como do lado da Selva e das suas Serpentes, das mulheres e da ameaça identitária que representam, dos Filhos em crescimento, enquanto Rivais que se podem aliar às Mães, ou dos Inimigos que os podem castrar e matar, levando para os seus santuários as extremidades fálicas que lhes cortariam se os vencessem (cabeças, dedos, polegares, etc.).

Em todos estes contextos amazónicos, melanésios e sub-saharianos, **as máscaras parecem situar-se no interior deste complexo, permitindo aos sacerdotes** (ou, numa fase posterior, aos herdeiros de linhagens aristocráticas, quando elas existem) **representar tribalmente os deuses ou os antepassados primordiais face às mulheres e às crianças, bem como face às tribos vizinhas** (o que leva à transformação das máscaras em postes totémicos).

**Máscaras representam, portanto, hierarquias identitárias, intergeracionais, de género e inter-grupais, que procuram afirmar-se e que podem ser contestadas ou subvertidas.** A paranoidização destas relações manifesta **a insegurança identitária** do sub-grupo que pretende hierarquizar-se ou defender as hierarquizações transmitidas (medo de ser envenenado, medo de ser enlouquecido, medo de ser tornado impotente ou estéril, etc.), indiciando a resistência real ou fantasmática que lhes é contraposta (Lidz e Lidz, 1989).

**O roubo masculino das funções maternas,**<sup>24</sup> que torna os mais velhos em sacerdotes efeminados (‘mães simbólicas’) e os homens adultos em guerreiros fálicos, entrega à **aliança entre ritualistas mágicos** (que controlam o eixo vertical, entre vivos e seus antepassados, entre gerontes e filhos, exigindo o recurso às máscaras) e **guerreiros fálicos** (que controlam o eixo horizontal, entre a tribo e os seus ‘inimigos’) o **controlo sócio-cultural** (Godelier, 2000). Mas se esta aliança de algum modo escamoteia o conflito intergeracional masculino, de nenhum modo ele põe fim à guerra dos sexos na geração mais nova, reprodutiva.

---

<sup>24</sup> “A conclusão é clara e este é o segredo mais secreto dos Baruya: no objecto sagrado que manifesta o poder dos homens estão **os poderes das mulheres**, poderes que foram apropriados pelos homens quando conseguiram roubar as flautas às mulheres. Desde esses tempos primordiais, os homens podem reengendrar rapazes fora do ventre das mulheres, mas devem manter permanentemente estas separadas dos seus próprios poderes, alienados, diríamos nós, delas mesmas.” (Godelier, 2000: 161)

### 1.5. Da guerra dos sexos e intergeracional ao desenvolvimento cultural inter-étnico

Mas a situação não é necessariamente concebida como repetitiva e sem saída. Os Yafar, da Nova-Guiné Papua, embora mantenham um dispositivo social semelhante, afirmam um ciclo mítico com seis fases, que começa de forma extremamente violenta e termina com um *happy end* cultural, em que o jovem herói cultural, protegido pelos poderes maternos, casa e constrói a primeira aldeia, abrindo o ciclo do desenvolvimento antropológico, que inclui até mesmo a representação da relação com os Brancos, no Culto Cargo: (1) no nível fundador é afirmada a superioridade e resistência mítica das mulheres. No início dos tempos, elas viviam entre si e eram elas que dispunham das pinturas corporais, das máscaras e dos instrumentos musicais, até ao dia em que um herói cultural, Pepi, conseguiu seduzir uma delas e a partir daí, com a ajuda dos homens que, como ele, viviam na floresta, matou todas essas mulheres, apropriou-se das pinturas e instrumentos culturais e levou como esposas as miúdas impúberes, que não detinham esses segredos culturais e eram fáceis de dominar sexual e socialmente (Juillerat, *Oedipe chasseur*, 1991: 191-199). Mas se **no Princípio era a mítica superioridade cultural feminina**, (2) terminada pelo Pecado Original do **extermínio violento das mulheres hiper-cultas pelos homens-selvagens**, e (3) continuada pela violência exercida pelo Pai Ciumento e Despótico sobre os seus 3 Filhos mais Velhos, que enterrará nas entranhas da terra, (4) as **Mães-esposas**, não deixaram de ser fantasmaticizadas como muito ‘maiores’ ou ‘mais poderosas’ do que os homens, ao **fazer coincidir miticamente o genital feminino com as profundezas da terra**, fonte da alimentação mas, mais perturbadoramente, buraco para dentro da qual os homens em disputa intergeracional podem ser atirados. (4) A partir daí, a protecção dada pela Grande Mãe ao casal de filhos mais novos permite ao filho mais novo (Wam, o **herói cultural**) resistir ao incesto irmão-irmã que o Pai despótico lhe propõe e (5) com a ajuda da Grande Mãe, construir a primeira aldeia, colocando o Pai, submetido pela Grande Mãe, ao seu serviço (também ele enviado para o mundo subterrâneo). **A guerra dos sexos e a guerra intergeracional masculina são então superadas pela cooperação social entre a Grande Mãe e o seu filho escolhido, e o incesto é contornado pela introdução da exogamia, que constitui a Filha como uma nova exterioridade, desta vez positivada.**

Esta abertura de um desenvolvimento cultural parece residir na **substituição cósmica da imago do Pai Violento e Despótico pela Imago de uma Mãe Protectora**, que convida à regressão pacificadora e à substituição do pai pelo **tio materno**.

No ritual *Yangis*, que lhes é central, não só incarnam e propiciam o desenvolvimento vegetal do qual depende a sua alimentação mas operam uma elaboração da mitologia Cósmica a favor da relação incestuosa com a Imago Materna, uma relação que exige o uso das Máscaras.

*“A exegese do ritual revela que o sentido a ser atribuído aos dançarinos que incarnam o ipele: começando por apontar os seus arcos ao corpo da mãe-terra, significam o desejo de retorno à matriz (cuja expressão fálica recupera a noção de incesto); ao passo que quando finalmente apontam os arcos para o sol (uma metamorfose do peito materno do princípio dos tempos), apropriam-se da função nutriente da mãe, como uma transição para a socialização e, portanto, para a substituição do pai; esta emancipação do laço umbilical só é possível através da mediação do ‘irmão da mãe’ (guia ou preceptor) que, neste contexto, substitui o pai biológico.”* (Juillerat, 1992: 17)

Mas se o ciclo mítico apresenta um ciclo de desenvolvimento cultural com *happy end*, a vida quotidiana não é tão fácil para outros grupos com uma virilidade mais paranóide ou ambivalente. Assim sendo, **resta às mulheres solapar sexualmente a pretensa superioridade e resistir, no duplo papel de esposas e mães, à dominação masculina, com a ajuda do filho mais novo, o herói cultural, introduzindo assim uma dinâmica edipiana favorável à vitória do jovem emergente e, portanto, à juvenilização processual da espécie humana (Roheim, 1931) e ao retorno do feminino ao topo do poder social e religioso.**

## **A HISTÓRIA CULTURAL COMO UM SISTEMA DE TRANSFORMAÇÕES**

Num **modelo antropológico estrutural-dinâmico**, combinam-se duas dimensões: **uma dimensão vertical, ‘delirante’, em que certos recursos ontogenéticos são utilizados para produzir a envolvente mítico-religiosa, criando um cenário ‘mascarado’ (mágico, mítico, religioso),<sup>25</sup> elaborável a partir do exterior da dimensão sociológica, e uma dimensão horizontal, segmentária, em que grupos e sub-grupos com interesses parcialmente contraditórios, ao mesmo**

---

<sup>25</sup> Durkeim é claro quando afirma que *“se chamarmos delírio a todo o estado no qual o espírito acrescenta algo aos dados imediatos da intuição sensível e projecta os seus sentimentos e impressões nas coisas, não há possivelmente qualquer representação colectiva que, num certo sentido, não seja delirante; as crenças religiosas não passam de um caso particular de uma lei muito mais geral. O meio social, na sua realidade, aparece-nos povoado de forças que, na realidade, não existem senão no nosso espírito.”* (E. Durkheim, 1912,t. n.)

**tempo que se aliam, formando estruturas familiares** (para anular a guerra dos sexos e produzir descendentes), **tendem a confrontar-se intergrupalmente** (para defender a posse familiar) **ao mesmo tempo que podem descobrir o seu interesse em aliar-se** exogamicamente, para melhor controlar as mulheres, e evitar a guerra (Lévi-Strauss, 1948), produzindo círculos políticos cada vez mais alargados.

**Dimensão mítica, dimensão sociológica** (onde a genitalidade é central) e **dimensão política** (interna e externa), **cruzadas entre si, introduzem um sistema de variações** (com inúmeras variantes) **o qual, desde que determinados níveis demográficos e tecnológicos sejam ultrapassados, pode originar um sistema de transformações em aberto, ou processo histórico.**

## **2.1. O Estado, a transcendência dos ‘Poderosos’ e as suas máscaras**

Um desses níveis de transformação tem a ver com o aumento da pressão demográfica, com a concentração política, com a emergência do Estado, das suas capacidades expansionistas e necessidades defensivas e com o reforço concomitante das classes religiosas e militares, transformadas em pilares das sociedades com Estado.

Neste novo patamar, **o Estado constitui-se como uma nova exterioridade, disputada pelas instituições religiosas e militares mas também por famílias aristocráticas que conseguem controlar uma ou ambas daquelas instituições, com apoio na história mítica.**

**Enquanto representantes dos antepassados e dos deuses, os ‘donos do Estado’** (faraós, mas também sacerdotes e guerreiros, com capacetes que se transformam em máscaras, como na Grécia antiga) **recorrem às máscaras como emblema identitário** (de superioridade, de divinização, de ocultação, etc.), sendo que **os próprios Deuses tendem a ocultar-se dos homens, por detrás de ‘sarças ardentes’ que se tornarão a Máscara dos Deuses Solares.** O ouro e outros materiais incorruptíveis, bem como certos animais que parecem não morrer, mesmo nas condições mais adversas (escaravinhos, serpentes), tornam-se igualmente **emblemas de onnipotência e indestrutibilidade**, tendendo a ser integrados nos toucados solenes dos vivos e nas máscaras mortuárias dos poderosos, como no Egipto dos faraós. **Tudo necessita então de ser feito para evidenciar magicamente que corpos relativamente idênticos na sua nudez têm destinos sociais e cósmicos diferentes em função das protecções de que gozam, facto que as Máscaras emblematizam.**

## **2.2. O Povo, a natureza e os seus ‘Demónios’**

Abandonados cósmicamente, pelos ‘astros’ de que as elites se apoderaram (como no caso do Rei-Sol e, mais genericamente, do ‘Iluminismo’), **para o povo, para os mais pobres, resta o mundo animal, o erotismo, a noite, os cultos da fecundidade e as festas populares, enraizadas em religiões anteriores, entretanto colapsadas ou sincretizadas numa religião popular recoberta pelo catolicismo**<sup>26</sup>.

No caso europeu, entramos num **mundo profundamente clivado entre os poderes de Estado** (as aristocracias, o catolicismo e as suas instituições ‘teológicas’, militares e judiciais, os aparelhos militares, etc.) e **as dinâmicas da resistência popular que assumem a forma do ‘paganismo’** e do diabolismo, no dizer dos seus adversários repressivos.

Temos então **um novo tipo de máscaras populares, associadas à ciclicidade cósmica, solar e lunar e a festividades que oscilam entre a comemoração do erotismo e da fecundidade e a exorcização da morte e do retorno dos mortos, que devem ‘descansar em paz’**. Os antepassados perderam as suas funções de orientadores culturais, de protectores dos Lares (nomeadamente sob a forma das serpentes domésticas) – funções que foram apoderadas pelo Estado – e **ameaçam agora os homens com o retorno ao espaço humano, nomeadamente em certas épocas, horas e lugares codificados** (encruzilhadas, meio-dia e meia-noite, meses do Inverno, etc.), e com **a possibilidade das mulheres se lhes aliarem na guerra dos sexos, o que leva a codificá-las como ‘feiticeiras’ e a ensaiar exterminá-las**.

**A separação do sagrado e do profano introduz a disputa sobre o nome dos dias e suas funções**, vendo-se a igreja obrigada a lutar para profanizar os nomes dos dias de trabalho (anteriormente associados aos deuses romanos ou celtas) e para sacralizar o Domingo (Dia de Deus) bem como para **sobrepôr às festas ‘pagãs’ todo um calendário de episódios cristãos e de santos que apague da consciência a economia subversiva da sexualidade popular**.

Neste novo **Ciclo Condensado, de que se suporta a religiosidade popular** (Espírito Santo, 1983), **o Carnaval, pólo final de um primeiro Ciclo de Inverno, começado em Novembro, ocupa um lugar saliente como período para se usar máscaras**, isto é, para se apoderar das exterioridades de que se foram isolando ou

---

<sup>26</sup> Richard Payne Knight, *A Discourse on the Worship of Priapus*, 1786; Jacques Antoine Dulaure, *Des divinités génératrices ou du Culte du Phallus*, 1805, 1885; Thomas Wright, *The Worship of the Generative Powers during the Middle Ages of Western Europe*, 1866; Thorkil Vanggaard, *Phallós. A Symbol and its History in the Male World*, 1969, Gaignebet e Florentin, *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*, 1979 ).

sendo isolados (o mundo animal, o outro gênero, outras classes sociais, as instituições dos poderosos, outros deuses e outros modos de lidar com o invisível, etc.).

No início deste grande Ciclo, os antropólogos conhecem bem em Portugal outros episódios populares subversivos que exigem o recurso a máscaras, as **Festas dos Caretos** nordestinas, com equivalentes mediterrânicos noutros contextos (Espanha, Sardenha, etc.), caracterizadas pela **inversão geracional que permite aos rapazes solteiros ter um acesso indisputado às raparigas e aos bens dos mais velhos. Aqui as ‘máscaras’ não ocultam os abusos sádicos dos ritualistas poderosos, tendencialmente gerontes, mas os abusos dos jovens machos, desta feita aliados aos seres fálicos que pretendem ‘dominar’ a terra** (Demónios, Antepassados invejosos que não ‘repousam em paz, almas penadas, seres do outro mundo ou monstros que os representam na terra, entre os homens e os animais (lobisomens, vampiros, etc.).

## **AS CLASSES INTERMEDIÁRIAS E A PROLIFERAÇÃO DO SEGREDO E DAS MÁSCARAS**

**A emergência das burguesias como classes intermediárias** (banqueiros, comerciantes, médicos, intelectuais, políticos democráticos, etc.) introduz um **novo uso da máscara, ao serviço da ocultação das perversidades eróticas e agressivas, assassinas. A burguesia apodera-se dos carnavais populares e transforma-os, a abundância revitaliza esses novos Carnavais urbanos em que por uns dias a burguesia se aristocratiza e ‘fantasia’, como em Veneza.**

Por outro lado, os burgueses especializam-se em discursos duplos e em vidas duplas, formam **sociedades secretas** em que o recurso a máscaras e a complexos rituais e gramáticas simbólicas ecléticas criam novas transcendências, como no caso das Maçonarias.

**A mascarilha torna-se a máscara burguesa por excelência.** Máscara do amante, que arrisca a vida por uma noite de prazer, máscara do inimigo que apunhala a coberto da noite, máscara do herói popular e do revolucionário (como o *Zorro*), máscara daqueles que se querem cruzar em negócios escuros sem se dar a conhecer, máscara do Pai Morto que visita o Filho angustiado pela culpabilidade e pelo remorso (*D. Juan*).

## **AS MASCARADAS INSTITUCIONAIS E A EMERGÊNCIA DA MÁSCARA PERVERSA**

Lado a lado, as aristocracias reforçam a pompa e a circunstância. Não escondem o rosto; bem pelo contrário, exorbitam em chapéus, cabeleiras e trajas cada vez mais pomposos e ‘artificiosos’, que pretendem **emblematicar o que não são: sábios, com a sabedoria dos idosos** (os Juízes, com as suas cabeleiras empoadas), **fortes** (com dragonas, alamares e capacetes emplumados), **mas também femininos, isto é, à moda** (como relembra Montesquieu, em *De L’ésprit des lois*), já que, **à época, a virilidade, que ficaria bem aos militares e aos carroceiros, é vista como rude e popular, imprópria de cavalheiros.**

**As grandes construções, as fardas, as músicas reverenciais, os rituais aristocráticos tornam-se as ‘máscaras’ dos que precisam de agradar ao povo e, portanto, de se lhe exhibir.** As Igrejas sumptuosas e as Grandes Missas, tornam-se a Máscara da Igreja; os Palácios Grandiosos e os grandes trajas e cerimónias tornam-se a Máscara da Nobreza; os desfiles militares, as fardas e os hinos guerreiros, a Máscara dos militares; mais tarde, as Grandes Universidades com os seus rituais medievais tornar-se-ão na Máscara dos Intelectuais.

**Não que as caras se ocultem; simplesmente, já não interessam, são permutáveis, substituíveis** (Rei morto, rei posto), **já não precisam de Simbolismos Cósmicos, as instituições vivem da inércia que as liquidará** (do Rei-Sol à guilhotina do Terror vão umas dezenas de gerações) **ou obrigará a transformações profundas que a burguesia virá a produzir.**

**Sociedade secreta burguesa, a Maçonaria tornar-se-á no modelo moderno da Sociedade Mascarada.** Em *‘Eyes wide Shut’*, Kubrick (1999) encenará Schnitzler, evidenciando como **a máscara burguesa sincretiza instituições preteritas** (nomeadamente a Igreja) **e projectos perversos** (a promiscuidade sexual, os bacanais, o crime), próprios dos poderosos, ameaçando as bases mínimas da ‘sociedade’ e, nomeadamente, da amorosidade familiar.

## **DAS MASCARADAS INSTITUCIONAIS AOS CARNAVAIS POPULARES**

Os Carnavais populares, que chamam a si turistas vindos de longe, contituem uma festa cíclica e uma organização económica rentável para a região que os promove ritualmente, sob a forma de um Corso, isto é, de uma Procissão Laica.

Englobando formas residuais dos Cultos de Inverno ‘pagãos’, se bem que retransformando-as (como é o caso dos Gigantones ou Cabeçudos, libertados das

suas antigas referências), **estes Carnavais visam integrar outras exterioridades que lhes escapam e, nomeadamente, as que estão associadas ao Estado, ao Poder e à Fama.** Trata-se agora das exterioridades mediáticas, tanto políticas, nacionais e internacionais (v. g. o casal Obama), como desportivas ou eróticas, que são incluídas para serem ambivalentemente criticadas e/ou admiradas. **O recurso à História como exterioridade consensual, fortalecedora da identidade partilhada, indicia a desdramatização da vida quotidiana,** e a redução das tensões de género e inter-geracionais a incidentes de que a psiquiatria se poderá apropriar, no seu mundo das excepções. o Mundo Durkheimiano de “As Regras do Método Sociológico” (1895), que torna dogmática para a Nova Academia Burguesa do século XX a binarização entre as maiorias ditas ‘normais’ e as minorias ‘patológicas’” ou ‘excepções’, higienicamente evacuáveis do Corpo Limpo da Sociedade Purificada.

**A colaboração das gerações e dos géneros não impede, no entanto, o empolamento do corpo feminino admirável, incitando ao travestismo masculino e à regressão etária.** Mas esse processo, que há décadas constituía uma inversão restrita ao espaço ritual, é hoje um processo em vias de generalização, marcando o **duplo processo de juvenilização da espécie** (Roheim, 1931), **de libertação do capital erótico feminino e de feminilização do poder.**

### III. ARTICULANDO A ORGANIZAÇÃO DA MENTE COM A ORGANIZAÇÃO DO MUNDO

Neste Congresso, foi-nos solicitada uma perspectiva diferenciada, particularmente exigente: a da integração transdisciplinar. A orientação que temos dado ao projecto de superação dos **impasses causados pelo estilhaçamento disciplinar e pelo puntilhismo temático,** que desprezam as articulações que se revelam sistémicas, opta por focalizar os ganhos que podem advir de **investigar a variabilidade da articulação complexa e instável da organização da mente** <sup>27</sup> **com a variabilidade dramática e problemática da organização do mundo.**

Do lado da organização do mundo, partimos, seguindo a lição de Marx, do facto de que **as superestruturas sociais se apoiam sobre as diferenças biológicas dos sexos e das gerações,** <sup>28</sup> introduzindo, no nível identitário, a guerra dos sexos (Gregor,

---

<sup>27</sup> Enquanto fronteira entre grupos étnicos e representante da variabilidade dos corpos e das suas exigências, e enquanto órgão identitário narcisicamente orientado para a expansão e para a defesa interpessoal e intergrupala.

<sup>28</sup> “*Numa família, e na família ampliada, a tribo, uma divisão espontânea do trabalho apoia-se nas diferenças de idade e de sexo, isto é, numa base puramente fisiológica. Esta base alarga-se com a*



1985) e o conflito intergeracional, com ela articulado<sup>29</sup>, fonte oculta da derrota das ilusões e da emergência dos processos depressivos que, em diferentes períodos do ‘mal-estar cultural’, levam ao recurso à máscara para o alavancamento de soluções sádicas e perversas que aumentam o mal-estar que pretendiam solucionar ou ocultar.

Do lado da organização do mundo, o impasse detectado reside na **vulnerabilidade masculina nas relações com as mulheres**, e na conseqüente **ambigüidade da identidade viril** (Gregor, 1985: 9), escondendo ansiosamente o núcleo feminino da sua identidade infantil, roubado às mães, por identificação (Klein, 1927; Gregor, 1985; Lidz e Lidz, 1991), fragilizando-se regressivamente em busca da proteção materna perdida (Bateson, 1936, 1958), angustiando-se de forma paranóide face à castração ou à morte vaginal que os espera em cada encontro erótico adulto (Herdt, 1981), delirando relações privilegiadas com antepassados masculinos que os protegerão do encontro solitário com **a morte, representada pelo grande corpo materno** (Freud, 1913) e pelo retorno às origens, do qual esperam reencarnar, isto é, livrar-se, para **regressarem o mais depressa possível à securização violenta da ‘sociedade dos homens’** que supostamente os libertaram das mulheres, inventando deuses fálicos e ameaçadores e rituais gregarizantes de iniciação dos rapazes, que visam a libertação das mães, com base numa erotização homossexual, sempre secreta.

É essa mistura de **angústia identitária** (em que se condensam as angústias de castração e as angústias de morte), de **ambigüidade de gênero** (Gregor, 1985: 9), de **desconfiança paranóide, de sadismo e depressão**, que interpõe Máscaras entre os homens mais velhos e as suas exterioridades femininas e emergentes, obriga ao segredo violento face às mulheres e às crianças bem como à **ereção de fronteiras grupais** face a outros agrupamentos identitários (que questionam a virilidade e disputam as mulheres e os filhos), através de cujas fronteiras ora são comercializadas as mulheres ou declarada a guerra, para defender a posse das suas mulheres e roubar as dos outros (Lévi-Strauss, 1948).

Entre as Grandes Mães e os Filhos Edipianos, **o lugar da Ereção Viril é um lugar ameaçado pela angústia, pela contestação, pela rivalidade, pela permutabilidade, pela esterilidade e pela morte**, que se defende não apenas pela **Violência Organizada** mas também e não menos pelo **Exibicionismo Reactivo**, pela **procura de Estados maníacos** proporcionados pelas Drogas Rituais, pelas Procissões, pelas

---

*extensão da comunidade, como crescimento da população e, sobretudo, com o conflito entre as várias tribos e a submissão de uma por outra.*” (Marx, *Le Capital*, Livre 1, tome II, Paris: Éditions Sociales, 1951: 41-42, t. n.).

<sup>29</sup> A. Mitscherlich, *Vers la société sans pères* [1963], Paris: Gallimard, 1969; Gérard Mendel, *La révolte contre le père. Une introduction à la socio-psychanalyse*, Paris: Payot, 1968; *Le conflit de generations. Étude socio-psychanalytique*, Paris: Payot, 1969;

Festas e pelos bacanais eróticos que criam Paraísos momentâneos,<sup>30</sup> em que a Guerra dos Sexos é ultrapassada para logo se reconstituir na vida quotidiana.

Estes **Processos Identitários**,<sup>31</sup> simultaneamente instáveis e auto-regulados vão sofrer transformações profundas, Alavancadas pela criação das Cidades-Estado, pela invenção dos Deuses que as protegem, forma grandiosa dos Antepassados masculinos, as **Sociedades Fálicas** inventaram **Déspotas** mas também **Repúblicas** onde as mulheres não tinham lugar identitário senão como extensões domésticas (Aristóteles, *Tratado da Política*), como ‘partes’ da soberania da luz sobre as Trevas da Caverna Materna (Platão, *A República*), concretizada na soberania do Deus sobre os espíritos, do Príncipe sobre os seus súbditos, do Inventor sobre a sua máquina e do Pai sobre os seus filhos (Leibnitz, *Monadologia*, 84), o que na fantasia masculina do filósofo originaria uma ‘harmonia perfeita’ entre mundos assimétricos, recheado de ‘animais espermáticos’ (*idem*, 75) onde “não haverá boa acção sem recompensa, maldade sem castigo, e tudo deve resultar no bem dos bons, isto é, daqueles que não estão descontentes neste grande estado (...)” (*idem*, 87 e 90) e em que as mulheres, seres não-espermáticos, serão metaforizadas, num nível subordinado, como “um jardim cheio de plantas” ou como “um tanque cheio de peixes”. (*idem*, 67).

Através dessa **gigantesca máscara da vulnerabilidade masculina que é o Estado**, alavancado por Reis, Sacerdotes, Militares e Juizes masculinos, é o povo que é representado como Infantil, desordenado e a necessitar de educação e correção. E será esse **Povo Infantil** que romperá a Grande Máscara do Estado para, em rituais de inversão, efeminar o Estado, para poder esquecer por um momento o **Sadismo de Estado**, momentaneamente achincalhado, e recuperar a erotização e a alegria face a autoridades reinventadas como maternas e a novos heróis juvenis (como os Futebolistas da Fama).

**Movimento ritual de inversão**, herdado da profundeza dos tempos greco-romanos que, em épocas recentes lançou um **processo histórico de reequilíbrio das relações de Poder**, aumentando o poder das mulheres face aos homens, o poder dos jovens face aos seus progenitores e gerentes e o poder do povo face

---

<sup>30</sup> Turner criou o conceito de *communitas* para teorizar a congregação dos iniciandos, inerente à exclusão que governa os rituais de iniciação masculinos, mas a **Grande Communitas implica a Festa Erotizada, como reversão da repressão e do mal-estar nos quotidianos familiares e comunitários** (Freud, 1913, 1930), correspondendo à definição de Turner: “A ‘communitas’ espontânea é ricamente carregada de sentimentos, principalmente os de prazer. A vida na estrutura está cheia de dificuldades objectivas (...). A ‘communitas’ espontânea tem algo de ‘mágico’. Subjectivamente, há nela o sentimento de poder infinito.” (Turner, 1970: 170)

<sup>31</sup> Bastos, 2015, 2014a, 2014b, 2013, 2012, 2010, 2007, 2006a, 2006b, 2006c, 2005, 20003a, 2003b, 2003c, 2003d, 2003e, 2002a, 2002b, 2001, 2000a, 2000b, 1988; Bastos, J. e S, 2010; Bastos, S. e J., 2010, 2008, 2007, 2005, 2000; Bastos, J. e Fernandes, 2015.

ao Estado, eliminando cada vez mais as **Máscaras da Impotência masculina, tornada Paranóide ('desconfiada') e Sádica** (como na recruta militar obrigatória), e abrindo o espaço social para aqueles que em 'tribos primitivas', constituíam a excepção aceite: os 'homens femininos' (Herdt e Stoller: 1990: 247) e para as mulheres libertadas das roupas que escondiam o 'escandaloso' **Poder Erótico** do seu corpo e da sua auto-estima tão invejada inconsciente pelos Homens, os inventores das **Transformações ritualizadas e míticas da Cultura contra um Corpo alheio, sinuoso, diferente e muito próximo**, que, como **Imago do Tempo Cíclico, nas Figuras da Mãe, da Amante e da Morte** (Freud, 1913), mas também da Feiticeira estéril<sup>32</sup>, permanece imutável através dos tempos, simultâneamente **Invejável e Temível, Projectável** sobre a Natureza circundante e sobre a Casa, **Fascinante, Penetrável, Fecunda (Aquática), Regenerativa, Materna Sagrada e Diabolizável, Aleitante, Incestuosa e Sangrante**.<sup>33</sup> Na grande Imago temporal de Leibnitz, "o presente está grávido de futuro" (*monadologia*, 22). Ou, como cantava Aragon, "*la femme est l'avenir de l'homme*".

## **BIBLIOGRAFIA**

**Aristóteles** (1977) *Tratado da Política*, Mira Sintra: Publicações Europa-América.

**Barth**, Fredrik (1969) *Ethnic Groups and Boundaries; The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Scandinavian University Press.

**Bastos**, José (2016) "Depois de Freud: "O que é o Homem? – Dramática Humana e Mal-estar na Civilização", in *TAE – Trabalhos de Arqueologia e Etnografia*, 56. Porto: SPAE, pp.

(2015) "Perfeito, Perfeito era ser ... aceite e admirado por todos: Portugal na encruzilhada identitária", in *Trabalhos de Arqueologia e Etnologia*, nº 53-55, Porto: SPAE, pp. 1-20.

(2014a) "Da investigação por objetivos à antropologia dos processos identitários: um ponto de vista transdisciplinar e integrativo". In *Etnográfica*, 18 (2), Julho de 2014, 341-364.

---

<sup>32</sup> "(...) tudo vem do leste, onde o sol nasce; quando alguém morre, o rosto é virado na direcção de leste, significando que ele nascerá outra vez, mas uma mulher estéril ou uma feiticeira é enterrada com a face para oeste, a fim de que morra para sempre." (Turner, 1974: 75. Os homens da tribo devem sempre ressuscitar, as mulheres quase sempre, sim, em certas condições, não, "deve morrer para sempre".

<sup>33</sup> "(...) I discovered belatedly that I had overlooked an important cultural category (namely, *aambeiwutnyi*, 'gentle' or 'feminine' man) of male personhood. (...) *Aambeiwutnyi* includes: being quiet, unshowy, socially awkward, not physically big or powerful; someone who avoids public ritual displays; who spends too much time with women and is gentle with children., liking women and family life more than do most men." (Herdt e Stoller, 1990: 247).

- (2014b) “Da etnografia colonial à análise estrutural-dinâmica de um campo de relações inter-étnicas”. In Santos, Miriam; Petrus, Regina; Póvoa Neto, Hélión e Gomes, Charles, orgs., *Caminhos da Migração: memória, integração e conflitos*. Rio de Janeiro: Léo Cristiano Editorial, 135-153.
- (2014c) “Enlarging and testing the concept of unconscious: the Analysis of Cultural Productions”, in *Proceedings of InPACT – International Psychological Applications Conference and Trends 2014, 4-6 April, Oporto, Portugal*, pp. 14-18.
- (2013) *Para uma antropologia dos processos identitários. Critérios, estratégias, primeiros resultados / Towards an Anthropology of Identity Processes. Criteria, Strategies, First Results / Lição* (edição bilingue). Lisboa: Colibri e FCSH. 172 pags.
- (2012) “Du corps au langage a travers des images géométriques: l’inscription symbolique des tensions libidinales archaïques dans l’espace artistique de la modernité ‘abstraite’”, Paris: *Gradiva, Revue Européenne d’ Anthropologie Littéraire*, Université Paris Diderot / Paris 7, vol. XIII, 1, Automne de 2012, 15 pags.
- (2010) ‘Different Children of Different Gods. A structural-dynamic approach to using religion in processes of differentiated social insertion’, in C. Westin, J. Bastos, J. Dahinden and P. Góis, eds. *Identity Processes and Dynamics in Multi-Ethnic Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 279-311.
- (2007) “A mudança na cultura – Identidade, interculturalidade e hibridação cultural”, in *Cadernos de Sociomuseologia*, 28, Lisboa: Universidade Lusófona, pp. 93-107
- (2006a) «Identity», in Penninx, R., M. Berger and K. Kraal (eds). *The dynamics of migration and settlement in Europe. A State of the Art*. Amsterdam: Amsterdam University Press, *IMISCOE Joint Studies*, pp. 202-210
- (2006b) “«Eles são como nós precisamos que eles sejam para nos vermos como nos vemos»: vicissitudes identitárias nas relações inter-étnicas”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 18, Lisboa: FCSH, pp. 83-111.
- (2006c) “«Cape-Verdeans believe they are Better than other Africans»: Approaching Cape-verdean Identity Dynamics in Diasporic Contexts”, *11<sup>th</sup> International Metropolis Conference, Workshop «Leaving Lusophone Countries: Migrants (re)constructing their Identities in Destination Countries»* (F. Gulbenkian, 4 de Outubro de 2006) ([www.metropolis.org](http://www.metropolis.org)).
- (2005) “Beirões, estremenhos e ribatejanos: encontros e desencontros identitários”, in Ricardo Vieira (org) *Pensar a Região de Leiria*, Porto: Afrontamento, pp. 31-53.
- (2003a) “Os Portugueses e a Europa: Estratégias identitárias dos portugueses em contexto europeu”, in *XXVI Symposium on Portuguese Traditions (Europe, America, Africa, Asia)*, UCLA – University of California, Los Angeles, (April, 26, 2003);

(2003b) “«Vocês deviam ser como nós somos»: Estratégias Identitárias dos Portugueses em Contexto Europeu”, *Luso-American Education Foundation, XXVII Conference*, State University of San Jose, California, USA (March, 15, 2003);

(2003c) “«They Are as we need to see Them»: Racism, Exemplariness, Porosity and Denigration in Inter-Ethnic Relations: The Cape-Vertian Case”, lecture series «In Search of Hidden Meanings: Identity Processes and Strategies from a Triple Point-of-view», 3<sup>th</sup> conference, IES – Institut of European Studies, UCB – University of California, Berkeley (March, 14, 2003);

(2003d) “«I’m Better then We Are» / «You Should be as We Are»: Identity Paradoxes and the Hidden Strategies of Social Identity at The International Level: The Portuguese Case”, lecture series «In Search of Hidden Meanings: Identity Processes and Strategies from a Triple Point-of-view», 2<sup>th</sup> conference, IES – Institut of European Studies, UCB – University of California, Berkeley (March, 7, 2003);

(2003e) “«The Hidden Meanings of Culture, Ethnicity and Identity»: Anthropology from a Divergent Point-of-View”, lecture series «In Search of Hidden Meanings: Identity Processes and Strategies from a Triple Point-of-view», 1<sup>th</sup> conference, IES – Institut of European Studies, UCB – University of California, Berkeley (March, 5, 2003);

(2002a) “Portugal in Europe – The inter-national identity strategies of the portuguese” in Luis Beltrán, Javier Maestro e Liisa Salo-Lee (edit), *European Peripheries in Interaction. The Nordic Countries and the Iberian Peninsula*, Alcalá: Alcalá University Press, pp. 223-247.

(2002b) *Antropologia do Simbólico* (relatório de cadeira). Lisboa: FCSH, 217 páginas.

(2001) “Eppur si Muove”: Introdução a uma Antropologia dos Processos Identitários, in José Bastos, edit, *Antropologia dos Processos Identitários* (número temático), *Ethnologia*, 2<sup>a</sup> série, 12-14, Lisboa: Cosmos e FCSH, pp. 11-35.

(2000a) *Antropologia e Psicanálise* (relatório de cadeira). Lisboa: FCSH, 184 páginas.

(2000b) *Portugal Europeu. Representações inter-nacionais identitárias dos portugueses*, Oeiras: Celta.

(1999) “Ciências / Humanidades – grandes temores ou clivagens perigosas? Contribuição para uma teoria crítica das ciências sociais e das suas teorias críticas e para a abertura de um espaço estrutural-dinâmico de criatividade antropológica”, comunicação ao *Congresso «Sociedade, Cultura e Política no Fim do Século – A Reinvenção da Teoria Crítica»*, organizado pelo CES / Centro de Estudos Sociais (site WWW.CES);

(1991) “From the caos and the void of symbols to the rainbow of symbolism: the spectral study of symbols”, in C. Knight, I. Cardigos e J. Bastos, *Maidens, snakes and dragons*, London, CESIL – King’s College London, pp. 71-102.

(1988) *A Mulher, o Leite e a Cobra*, Lisboa: Rolim.

**Bastos, José e Lucinda Costa Fernandes** (2015) “Muitos fios tecem a imaterialidade de um ritual: análise estrutural-dinâmica do Círio de Nossa Senhora do Rosário de Tróia, em Setúbal”, in *Trabalhos de Arqueologia e Etnologia*, nº 53 - 55, Porto: SPAE, 2015: 131-163.

**Bastos, José e Susana Bastos** (2010) ‘What are we talking about when we talk about Identities?’, in C. Westin, J. Bastos, J. Dahinden and P. Góis, eds. *Identity Processes and Dynamics in Multi-Ethnic Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 313-358.

**Bastos, José, Susana Bastos e Luis Soczka** (2006) “Das inter-etnicidades em processos de inserção social diferenciada às dinâmicas do sistema-mundo: uma abordagem estrutural-dinâmica”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 18, Lisboa: FCSH, pp. 113-140.

**Bastos, José e Luis Soczka** (1976) ‘Para uma sutura epistemológica’, in Luis Soczka, edit., *As ligações Infantis*, Lisboa: Bertrand, pp. 9-23.

**Bastos, Susana e José Bastos** (2010) “Comparando relações de género, intergeracionais e familiares em populações imigrantes e minorias étnicas: debates ‘privados’, denegação pública e outras mediações. In Trovão, Susana, org., *De muitas e variadas partes ao Portugal do século XXI. Dinâmicas de género, intergeracionais e familiares em contexto migratório*. Lisboa: Edições Colibri / CEMME /FCSH /UNL, pp. 137-166.

(2008) ‘Family Dynamics, Uses of Religion and Inter-Ethnic Relations within the Portuguese Cultural Ecology’, in Ralph Grillo, edit., *The Family in Question. Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 135-163.

(2007) “The Blood of Muslims is Worthless, After All”. Identity Debates between Portugueses and British Sunnis in Leicester”, in *Lusotopie*, XIV, 1, Leiden & Bostin: Brill, pp. 271-285.

(2005) ‘«Our Colonisers were better than yours»: Identity Debates in Greater London’, in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Sussex: 35, 1, pp. 79-98.

(2000) «Diu, Mozambique et Lisbonne. Histoire sociale et stratégies identitaires dans la diaspora des Hindous-gujaratis», in *Lusotopie 2000*, Paris: Karthala/CNRS, 2000, pags. 399-421.

**Bateson, Gregory** (1958) *Naven. The culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the ‘naven’ ceremonial* [1936], Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2<sup>nd</sup> edition.

**Benedict, Ruth** (1970) *Patterns of Culture* (1934). Boston, MA: Houghton-Mifflin.

**Bion, W. R.** (1961) *Experiences in Groups and other Papers*. London: Tavistock Publications Ltd.

**Brill, Jacques** (1985) *Le Masque ou le Père Ambigu*, Paris: Payot.

**Clastres, Pierre** (1974) *La Société contre l’État. Techerches d’Anthropologie Politique*. Paris: Éditions de Minuit.

**Dévereux e Loebb**, “Acculturation Antagoniste” (1943), in Devereux, G., *Ethnopsychanalyse Complémentariste*. Paris: Flammarion, 1985: 253-290.

**Durkheim**, Émile (1995) *Elementary Forms of Religious Life* (1912). New York: The Free Press.

**Evans-Pritchard**, E. E. (1940) *The Nuer. A description of the Modes of Livelyhood and Political Institutions of a Nilotic people*. Oxford: Oxford University Press, at the Clarendon Press.

(1971) *Nuer Religion* (1956). Oxford: Oxford University Press, at the Clarendon Press.

**Freud**, Sigmund (1974) Totem e Tabu (1912-13), in *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (OPCSF), vol. XIII: 17-191. Rio de Janeiro: Imago Editora, Ltda.

(1994) “O motivo dos três Cofres” (1913), in J. Bastos, org., *Textos essenciais sobre Literatura, Arte e Psicanálise*. Lisboa: Europa-América, pp. 133-143.

(1970) “O Tabu da Virgindade”, in OPCSF, XI, 179-196. Rio de Janeiro: Imago Editora, Ltda.

(1976) Psicologia colectiva e Análise do Ego (1921), in OPCSF, vol. XVIII, 93-183. Rio de Janeiro: Imago Editora, Ltda.

(1974) O futuro de uma ilusão (1927), in OPCSF, vol. XXI, 15-79. Rio de Janeiro: Imago Editora, Ltda.

(1974) O mal-estar na civilização (1930), in OPCSF, vol. XXI, 81-177. Rio de Janeiro: Imago Editora, Ltda.

**Gaignebet**, Claude e Marie-Claude Florentin (1979) *Le Carnaval, Essais de mythologie populaire*, Paris: Payot, pp. 268-306..

**Godelier**, Maurice (2000) *O enigma da dádiva* [1996], Lisboa: Edições 70.

(1996) *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée* [1982], Paris: Flammarion.

(1976) “Le sexe comme fondement ultime de l’ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée”, in A. Verdiglione, ed., *Sexualité et Pouvoir*, . Paris: Payot,

**Godinho**, Paula (2010) Máscaras alienadas: da loucura festiva à mercadorização. *Le Monde Diplomatique*, n° 46, IIª série, Agosto de 2010, p. 24.

**Gregor**, Thomas (1985) *Anxious Pleasures. The Sexual Lives of an Amazonian People*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

**Herd**, Gilbert (1994) *Guardians of the Flutes*. Vol. 1 *Idioms of Masculinity* [1981]. Chicago and London: The University of Chicago Press.

edit. (1992) *Homossexualidade ritual em Melanesia* [1984], Madrid: Fundación Universidad-Empresa.

(1987) *The Sambia. Ritual and Gender in New Guinea*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Edit. (1982) *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press.

**Herdt**, Gilbert e Robert J. Stoller (1990) *Intimate Communications. Erotics and the Study of Culture*. New York: Columbia University Press.

**Juillerat**, Bernard, edit. (1992) *Shooting the Sun. Ritual and Meaning in West Sepik*. Washington and London: Smithsonian Institute Press.

(1991) *Oedipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle Guinée*, Paris: PUF

(1986) *Les Enfants du Sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*. Paris: Édition de la Maison des Sciences de L'Homme.

**Kuhn**, Roland (1957) *Phénoménologie du Masque a travers le Test du Rorschach*, Bruges: Desclée de Brouwer.

**Kuper**, Adam (1981) *Antropologia y antropologos. La escuela británica, 1922-1972* (1973). Barcelona: Editorial Anagrama.

**Leach**, Edmund (1976) *Culture and Communication – The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Lévi-Strauss**, Claude (1958) “The Story of Asdiwal”, in Leach, E. (ed.) *The Structural Study of Myth and Tptemism*. London: Tavistock Publications, 1967: 1-47.

(1975) *La Voix des Masques*, Paris: Plon.

**Lidz**, Theodore e Ruth Wilmanns **Lidz** (1989) *Oedipus in the Stone Age. A Psychoanalytic Study of Masculinization in Papua New Guinea*. Madisom, Conn.: International Universities Press

**Malinowski**, Bronislav (1961) *Argonauts of the Western Pacific* (1922). New York: E. P. Dutton.

**Marx**, Karl (1969) *Le Capital. Livre I* (1867). Paris: Garnier-Flammarion.

**Mead**, Margaret (1969) *Sexo e Temperamento* [1935, 1963]. São Paulo: Editora Perspectiva.

**Pereira**, Benjamim (1973) *Máscaras portuguesas*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar

**Propp**, Vladimir (1970) *Morphologie du Conte* [1928]. Paris: Seuil.

**Reichel-Dolmatoff**, Gerard (1973) *Desana. Le symbolism universel des Indiens Tukano du Vaupés*, Paris: NRF Gallimard.



*A máscara, incorporação da exterioridade, exclusão e controlo da interioridade, reforço da identidade*

**Scheff**, Thomas (1996), “Emotions and Identity: A Theory of Ethnic Nationalism”, in Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity* (1994). Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, pp. 277-303.

**Stephens**, William N. (1962) *The Oedipus Complex: Cross-Cultural Evidence*, New York: The Free Press of Glencoe.

**Sumner** (1959) *Folkways*. New York: Dover Publication.

**Turner**, Victor (1967) *The Forest of Symbols. Aspects du Ndembu Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press.

(1974) *Processo Ritual. Estrutura e anti-estrutura* [1969], Petrópolis: Editora Vozes.

**Veiga de Oliveira**, Ernesto (1995) *Festividades cíclicas em Portugal* [1984], Lisboa: Publicações Dom Quixote.

**Whitting**, John W. e Irvin L. **Child** (1973) *Child Training and Personality: a Cross-Cultural Study* [1953], New Haven and London: Yale University Press.



### **Sociedade dos Homens Mascarados e dos Rituais de Iniciação** (da guerra dos sexos e das mulheres não mascaradas)



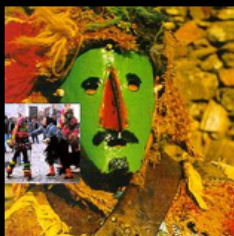
### **Máscara Mortuária Egípcia** (a incorporação do Estado no Corpo Real)



*A máscara, incorporação da exterioridade, exclusão e controle da interioridade, reforço da identidade*

## **Caretos e Máscaras Medievais**

**(mobilizando os solteiros: a resistência rural ao Estado como Máscara)**



## **Carnaval de Veneza**

**( entre o Estado e o Povo - as Máscaras da Burguesia )**



## **Gigantones**

(entre a grandeza do Estado e a grandeza fantasmática popular)



## **Carnavais populares actuais**

(criticando a Máscara do Estado com as Máscaras Populares)



*A máscara, incorporação da exterioridade, exclusão e controlo da interioridade, reforço da identidade*

**Da Sociedade dos Homens ao Reino das Mulheres  
(acabando com as Máscaras)**



CONGRESSO INTERNACIONAL  
**MASKS & MASQUERADES**  
THE MULTIPLE FACES OF EUROPE  
8 Outubro 2010  
Universidade Lusófona  
Auditório Agostinho da Silva  
Campo Grande, Lisboa

**8 Outubro 2010**  
**Universidade Lusófona**  
Auditório Agostinho da Silva  
Campo Grande, Lisboa

CONGRESSO INTERNACIONAL  
**MASKS & MASQUERADES**  
THE MULTIPLE FACES OF EUROPE

CONGRESSO INTERNACIONAL  
**MASKS & MASQUERADES**  
THE MULTIPLE FACES OF EUROPE  
8 Outubro 2010  
Universidade Lusófona  
Auditório Agostinho da Silva  
Campo Grande, Lisboa

CONGRESSO INTERNACIONAL  
**MASKS & MASQUERADES**  
THE MULTIPLE FACES OF EUROPE  
8 Outubro 2010  
Universidade Lusófona  
Auditório Agostinho da Silva  
Campo Grande, Lisboa